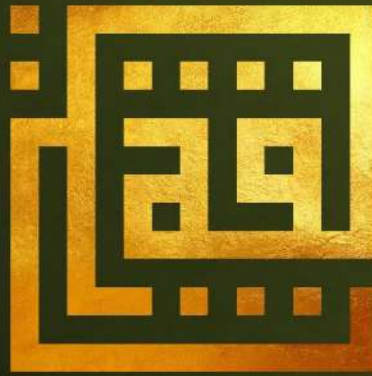




THIQA H 2022



PERSIDANGAN ANTARABANGSA ISU-ISU SEMASA AL-QURAN DAN HADIS 2022  
THE 3rd INTERNATIONAL CONFERENCE ON CONTEMPORARY ISSUES IN AL-QURAN AND HADITH 2022



*“Apresiasi*  
**KETOKOHAN ULAMA  
TAFSIR & HADIS  
SEPANJANG ZAMAN”**

*PENYUNTING:*

SAHLAWATI ABU BAKAR  
FARHAH ZAIDAR MOHAMED RAMLI  
PHAYILAH YAMA  
ZAIDUL AMIN SUFFIAN AHMAD  
ABUR HAMDY USMAN

# **APRESIASI KETOKOHAN ULAMA TAFSIR DAN HADIS SEPANJANG ZAMAN**

**PENYUNTING  
SAHLAWATI ABU BAKAR  
FARHAH ZAIDAR MOHAMED RAMLI  
PHAYILAH YAMA  
ZAIDUL AMIN SUFFIAN AHMAD  
ABUR HAMDI USMAN**

**PENERBIT FPPI**

**Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS) 2022**

Cetakan Pertama / *First Printing*, 2022

Hak Cipta/*Copyright* Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), KUIS, 2022

Hak cipta terpelihara. Sebarang bahagian dalam buku ini tidak boleh diterbitkan semula, disimpan dalam cara yang boleh digunakan semula, ataupun dipindahkan dalam sebarang bentuk, atau dengan sebarang cara, baik dengan cara elektronik, mekanik, penggambaran semula, perakaman dan sebagainya tanpa mendapat izin daripada Penerbit FPPI terlebih dahulu.

Diterbitkan di Malaysia oleh / *Published in Malaysia by*

PENERBIT FAKULTI PENGAJIAN PERADABAN ISLAM (FPPI)

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

Bandar Seri Putra, 43000 Kajang, Selangor Darul Ehsan

<http://www.kuis.edu.my/fppi/>

03-8911700 ext: 7167

Perpustakaan Negara Malaysia

Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan

Persidangan Antarabangsa Isu-Isu Semasa Al-Quran dan Hadis (3 : 2022 : Langkawi)

PERSIDANGAN ANTARABANGSA ISU-ISU SEMASA AL-QURAN DAN HADIS 2022 :  
"APRESIASI KETOKOHAN ULAMA TAFSIR & HADIS SEPANJANG ZAMAN" = THE  
3rd INTERNATIONAL CONFERENCE ON CONTEMPORARY ISSUES IN AL-QURAN  
AND HADITH 2022 : THIQAH 2022 : 7 SEPTEMBER 2022, HOTEL HAJI ISMAIL  
GROUP (HIG), LANGKAWI / PENYUNTING SAHLAWATI ABU BAKAR, FARHAH  
ZAIDAR MOHAMED RAMLI, PHAYILAH YAMA, ZAIDUL AMIN SUFFIAN AHMAD,  
ABUR HAMDI USMAN.

Mode of access: Internet

eISBN 978-967-2808-20-6

1. Qur'an--Congresses.

2. Hadith--Congresses.

3. Qur'anic scholars.

4. Hadith scholars.

5. Electronic books.

I. Sahlawati Abu Bakar, 1976-. II. Farhah Zaidar Mohamed Ramli.

III. Phayilah Yama. IV. Zaidul Amin Suffian Ahmad.

V. Abur Hamdi Usman.

297.12

## KATA ALU-ALUAN

Segala pujian dan setinggi kesyukuran dirafakkan ke hadrat Allah SWT, Selawat dan Salam ke atas junjungan besar Nabi Muhammad SAW, ahli keluarga Baginda dan para sahabat RA. Ucapan terima kasih di atas kesempatan yang diberikan untuk saya menukikan sepatah dua kata dalam buku ini bagi mewakili pihak pengurusan Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI).

Ucapan syabas dan tahniah kepada Pengarah dan Jawatankuasa Penganjur International Conference on Contemporary Issues in Al-Quran and Hadith (THIQAHA 2022) yang terus berusaha dengan tekun meneruskan usaha-usaha memperkasakan ilmu pengajian al-Quran dan hadis di peringkat antarabangsa. Tahniah juga kerana berjaya menerbitkan buku digital berjudul *Apresiasi Ketokohan Ulama Tafsir Dan Hadis Sepanjang Zaman* bersempena dengan penganjuran Seminar THIQAHA 2022 oleh Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS). Saya juga ingin mengucapkan syabas dan tahniah kepada semua yang terlibat dengan penerbitan buku digital ini, sama ada sebagai penerbit, penyunting, editor dan penyumbang artikel.

Sumbangan dan ketokohan ulama tafsir dan hadis tidak dapat dinafikan sepanjang zaman. Mereka menyumbang dari pelbagai aspek keilmuan bidang tafsir dan hadis. Penulisan kitab-kitab dalam bidang ini yang banyak turut membuktikan keserjanaan ulama tafsir dan hadis dalam menyumbangkan kepakaran mereka. Oleh yang demikian, sudah wajar seminar ini mengangkat dan memberikan apresiasi kepada ketokohan ulama tafsir dan hadis sepanjang zaman.

Ilmu tafsir dan hadis merupakan ilmu yang penting untuk dipelajari bagi memahami al-Quran dan hadis Nabi SAW dengan baik. Pengajian dalam bidang tafsir dan hadis semakin berkembang dari masa ke masa dengan kegiatan ulama yang sentiasa melakukan pelbagai usaha menghasilkan karya-karya berbentuk kajian terhadap metode tafsir, metode penulisan hadis dan ilmu-ilmu yang berkaitan. Justeru, penghasilan karya-karya ini adalah komitmen ulama dalam memelihara dua sumber utama syariat Islam iaitu al-Quran dan hadis. Penghasilan karya-karya ini menjadi perhatian pengkaji ilmu dalam kedua bidang ini untuk mengkaji dan meneliti hasil-hasil karya dan sumbangan ulama tafsir dan hadis.

Diharapkan dengan penerbitan buku digital ini dapat menjadi satu platform yang signifikan bagi mengangkat martabat ulama tafsir dan hadis sepanjang zaman. Semoga usaha ini akan menjadi peneraju tradisi ilmu dalam usaha memberikan pencerahan dan informasi demi memperkasa usaha dakwah di jalan Allah SWT.

Sekian, Salam hormat.

DR. MD NOOR BIN HUSSIN

Dekan,

Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI)

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

## SEULAS BICARA

Dengan nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang, segala puji bagi Allah SWT yang telah memberi sebaik-baik nikmat berupa iman dan Islam. Selawat dan salam diucapkan selalu kepada Nabi agung Muhammad SAW beserta keluarga dan para sahabat baginda semuanya.

Syabas dan tahniah kepada semua yang terlibat dengan penerbitan buku digital ini, sama ada sebagai penerbit, penyunting, editor dan penyumbang artikel. Ucapan terima kasih di atas kesempatan yang diberikan untuk saya menukikan sepatah dua kata dalam buku ini bagi mewakili Jabatan al-Quran dan al-Sunnah. Tema utama yang diangkat dalam penerbitan buku pada kali ini ialah ketokohan ulama tafsir dan hadis. Tema ini menjadi titik fokus kajian dan penulisan artikel dalam buku kerana ketokohan dan sumbangan ulama ini perlu dihargai. Selain itu, hasil kajian mengenai tokoh-tokoh ulama tafsir dan hadis ini dapat menjadi sumber rujukan kepada para pengkaji yang berminat mengembangkan lagi penyelidikan dalam skop ini.

Semoga penerbitan buku digital ini akan memberi impak yang sangat besar dalam memberi nilai tambah kepada khazanah penyelidikan bidang ilmu al-Quran dan al-Sunnah. Buku ini juga diharap mampu memberikan pendedahan kepada para pembaca untuk melaksanakan penyelidikan yang telah dirancang sesuai dengan teori dan praktis selaras dengan ilmu pengajian al-Quran dan hadis.

Sekian, selamat membaca.

DR. SURIANI BINTI SUDI

Ketua Jabatan al-Quran dan al-Sunnah,  
Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI)  
Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

## SEUNTAI KATA

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على خير الأنام محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين. وبعد،

Seminar ini bertujuan untuk menghargai tokoh-tokoh ulama tafsir dan hadis pada era klasik dan kontemporari, memaknai kepakaran setiap tokoh, menghargai sumbangan keserjanaan mereka dalam bidang tafsir dan hadis. Maka ia bertepatan dengan tema THIQAHA 2022 iaitu, “Apresiasi Ketokohan Ulama Tafsir dan Hadis Sepanjang Zaman”.

Usaha untuk mengangkat kembali *izzah* dan keagungan tamadun ilmu Islam sentiasa menjadi tanggungjawab utama setiap muslim. Kelebihan yang dimiliki oleh para ilmuwan masakini dalam pelbagai disiplin ilmu dan kepakaran bidang perlu diterjemahkan melalui perkongsian makalah yang memperlihatkan kesinambungan usaha pelestarian ilmu seperti yang pernah direntas oleh para ulama tafsir dan hadis sepanjang zaman.

Ucapan terima kasih kepada Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) yang bersetuju menjadi penganjur bersama seminar THIQAHA 2022, semua penaja iaitu Yayasan Taqwa Wilayah Persekutuan, Poliklinik An Nur Bandar Seri Putra, Masjid Bandar Seri Putra dan individu perseorangan yang bermurah hati menaja THIQAHA 2022. Tahniah kepada semua jawatankuasa seminar yang telah memberi sepenuh komitmen demi menjayakan THIQAHA 2022. Mudah-mudahan usaha semua dinilai sebagai amal kebaikan di sisi Allah SWT.

Semoga penghasilan korpus iaitu makalah-makalah ilmiah yang dibentangkan dalam seminar ini menjadi khazanah ilmu yang bernilai dan mampu memberi pencerahan serta kefahaman ilmu yang diyakini kepada masyarakat muslim dalam memahami dan kembali menghayati sumber wahyu iaitu al-Quran dan hadis. Sekian, terima kasih. Wassalam.

MOHD NORZI BIN NASIR

Pengarah

3<sup>rd</sup> THIQAHA 2022

# PRAKATA

*Bismillahirrahmanirrahim.*

Dengan nama Allah SWT Yang Maha Pemurah Lagi Maha Penyayang. Selawat dan salam ke atas insan paling sempurna, Rasulullah SAW, ahli keluarga baginda, dan para sahabat RA yang telah dipayungi lembayung keredaan Allah SWT di dunia dan di akhirat. Terlebih dahulu kami panjatkan rasa syukur ke hadrat Allah SWT kerana dengan limpah kurniaNya buku ini dapat diselesaikan pada waktunya meskipun berhadapan dengan cabaran menguruskan tugas-tugas yang lain.

Buku ini mempunyai implikasi terhadap dunia penyelidikan berteraskan wahyu iaitu al-Quran dan al-Sunnah. Kesemua artikel yang terkandung dalam buku ini memfokuskan kepada perbincangan tokoh-tokoh ulama dalam bidang al-Quran dan hadis. Sehubungan itu, buku ini sarat dengan hasil penyelidikan terkini sama ada kajian yang berbentuk teori mahupun yang berbentuk kajian lapangan.

Pihak editor mengucapkan jutaan terima kasih kepada pengurusan tertinggi FFPI, jawatankuasa seminar THIQAH 2022, jawatankuasa kertas kerja dan semua pihak yang terlibat dalam menerbitkan buku ini sama ada secara langsung atau pun tidak langsung. Di sini kami turut merakamkan ucapan tahniah dan syabas kepada para penulis artikel atas sumbangan karya-karya ilmiah dalam buku *APRESIASI KETOKOHAN ULAMA TAFSIR DAN HADIS SEPANJANG ZAMAN* terbitan Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS) ini. Di samping itu pihak editor ingin memohon kemaafan atas kekurangan dan kelemahan buku ini dan kami mengalu-alukan sebarang komentar yang dapat menambah baik penerbitan buku ini pada masa akan datang.

Adalah diharapkan dengan penerbitan buku ini para pembaca dan pengkaji dalam bidang al-Quran dan al-Sunnah khususnya dan bidang pengajian Islam umumnya dapat menjadikannya sebagai rujukan bagi kajian-kajian yang akan dijalankan. Mudah-mudahan hasil perkongsian para ahli akademik ini boleh diperkembangkan lagi pada masa akan datang bersesuaian dengan keperluan bidang dalam konteks semasa.

Sekian, selamat membaca.

**SAHLAWATI ABU BAKAR**  
**FARHAH ZAIDAR MOHAMED RAMLI**  
**PHAYILAH YAMA**  
**ZAIDUL AMIN SUFFIAN AHMAD**  
**ABUR HAMDY USMAN**  
Penyunting

# KANDUNGAN

	Halaman
KATA ALU-ALUAN	iii
SEULAS BICARA	iv
SEUNTAI KATA	v
PRAKATA	vi
KANDUNGAN	vii
PENDAHULUAN	xv

## JILID 1 (KETOKOHAN ULAMA TAFSIR)

BAB	TAJUK	HALAMAN
BAB 1	<b><i>KETOKOHAN AL-FARMAWI SEBAGAI PERINTIS PENDEKATAN TAFSIR MAWDU'I</i></b> Sahlawati Abu Bakar, Haziyah Hussin & Wan Nasruddin Wan Abdullah	1
BAB 2	<b><i>SUMBANGAN MUHAMMAD RASHID RIDA DALAM PENGISLAHAN MASYARAKAT MELALUI PENULISAN TAFSIR AL-QURAN</i></b> Nurzatil Ismah binti Azizan	7
BAB 3	<b><i>PERANAN HAJI HASSAN ISMAIL DALAM PENGAJIAN TAHFIZ AL-QURAN DI MALAYSIA</i></b> Mohd Hasbie al-Shiddieque Bin Ahmad, Abdul Mukti bin Baharuddin, Shahrudin Pangilun, Khairul Anaur Mohamad, Samer Najah Abdullah Samerh	12
BAB 4	<b><i>METODOLOGI TAFSIR AL-QURAN NIK ABDUL AZIZ NIK MAT: TUMPUAN SURAH AL-FATIHAH</i></b> Zaidul Amin Suffian bin Ahmad, Mohd Norzi bin Nasir & Abdul Hadi bin Awang	18
BAB 5	<b><i>SYEIKH MUHAMMAD BADRUDDIN BIN AL-MULLA DARWISH: TOKOH TAFSIR AL-QURAN KURDISH</i></b> Abdul Mukti Bin Baharudin	28
BAB 6	<b><i>SUMBANGAN DAN PENGARUH TAFSIR AL- BAGHAWI DI ALAM MELAYU NUSANTARA</i></b> Nasimah binti Haji Abdullah & Mohd@Mohamed bin Mohamed Zin	36
BAB 7	<b><i>SUMBANGAN SOLAH ABDUL FATTAH AL-KHALIDI DALAM PENGAJIAN TAFSIR AL-QUR'AN</i></b> Mohd Farid Ravi Abdullah & Salman Zainal Abidin	42
BAB 8	<b><i>KETOKOHAN HAJI ABDULLAH AL-QARI HAJI SALLEH (AQHAS) DALAM BIDANG ULUM AL- QURAN</i></b>	49



	Muhammad Adam Abd. Azid, Abdul Azib Hussain, Khairulnazrin Nasir, Rahim Kamarul Zaman, Mukhlis Mustaffa & Ikmal Adnan	
BAB 9	<b>KUPASAN ABDUL MALIK BIN ABDUL KARIM AMRULLAH (HAMKA) BERKAITAN KAEDAH PENGURUSAN KONFLIK RUMAHTANGGA DALAM TAFSIR AL-AZHAR</b> Mariam Abd. Majid, Sahlawati Abu Bakar, Zanariah Dimon & Aisyah Humairak Abd Rahman	58
BAB 10	<b><i>METODOLOGI TADABBUR AL-QURAN MENURUT FARID AL-ANSARI DALAM MAJALIS AL-QURAN</i></b> Rohana Zakaria & Hayati Hussin	66
BAB 11	<b><i>PERBAHASAN BALĀGHAH DALAM TAFSIR DAN KESANNYA TERHADAP NILAI AL-I'JAZ AL-LUGHAWĪ: KAJIAN TERHADAP TAFSIR SURAH-SURAH QIṢĀR AL-MUFAṢṢAL OLEH AL-ALŪSĪ</i></b> Muthi'ul Haqq Fatah Yasin, Mohammad Dhiya'ul Hafidh Fatah Yasin, Ku Mohd Syarbaini Ku Yaacob	74
BAB 12	<b><i>KETOKOHAN SYEIKH AL-ISLAM ABU AL-SU'UD AL-IMADI (W: 982H) DALAM ILMU BALAGHAH AL-QURAN: KAJIAN TERHADAP TAFSIR IRSYAD AL-'AQL AL-SALIM ILA MAZAYA AL-KITAB AL-KARIM</i></b> Muhammad Lukman Mat Sin, Afaf Abdul Ghfoor Hameed, Mujahid Mustafa Bahjat, Khalilullah Amin Ahmad, Fathullah Asni & Mohammad Roshimi Abdullah	86
BAB 13	<b><i>ABDULLAH YUSUF ALI DAN TERJEMAHAN ISTILAH-ISTILAH QIRAAT DALAM AL-QURAN</i></b> Rosmalizawati Binti Ab. Rashid, Nur Sakiinah Binti Ab Aziz & Mariam Nabilah Binti Mohd Noor	100
BAB 14	<b><i>PENDEKATAN ANALOGI DALAM TAFSIR TUAN GURU NIK ABDUL AZIZ NIK MAT</i></b> Abdul Azib Hussain, Muhammad Adam Ab. Azid, Khairulnazrin Nasir, Rahim Kamarul Zaman, Mukhlis Mustaffa & Ikmal Adnan	110
BAB 15	<b><i>KETOKOHAN IMAM AL-RAZI DALAM LATAIF QURANIYAH</i></b> Ahmad Fakhrurrazi Mohammed Zabidi & Nurul Adillah Mohammad Tormizi	122
BAB 16	<b><i>METODOLOGI PENTAFSIRAN DR. FADHL HASSAN ABBAS DALAM KITAB TAFSIR AL-QURAN AL-MAJID</i></b> Husna Husain	132
BAB 17	<b><i>ANALISIS KARYA ALMARHUM TUAN GURU DATO' HAJI MUHAMMAD NOR BIN IBRAHIM PENAMBANG DALAM BIDANG TAFSIR</i></b> Asyiqin Ab Halim & Tengku Sarina Aini Tengku Kasim	142
BAB 18	<b><i>SUMBANGAN WAHBAH AL-ZUHAYLĪ DALAM BIDANG TAFSIR: TINJAUAN TERHADAP METODOLOGI PENTAFSIRAN SURAH AL-NŪR DALAM AL-TAFSĪR AL-MUNĪR</i></b> Wan Ramizah Hasan & Mohd Farid Ravi Abdullah	152

BAB 19	<b><i>SUMBANGAN SYEIKH HASAN BIN HAJI YAHYA AL JAWI AL JAMBI DALAM PENYEBARAN ILMU ISLAM DI NUSANTARA</i></b> Mohd Asri Ishak, Mohd Norzi Nasir, Mohd Ikram Mohd Nawi & Nurul Ain Haziah	163
BAB 20	<b><i>KETOKOHAN IMAM FAKHR AL-DIN AL-RAZI (W. 606H) DALAM ILMU TAWJIH QIRAAT</i></b> Muhammad Ammar Farhan Ramlan, Abur Hamdi Usman, Mohd Faizulamri Mohd Saad & Muhammad Syafee Salihin Hasan	169
BAB 21	<b><i>DIMENSI PSIKOTERAPI KOMPLEMENTARI DALAM KOMPILASI TAFSIRAN ĀYĀT AL-TAFAKKUR MENURUT IMAM AL-QURṬUBĪ</i></b> Rahim Kamarul Zaman, Khairulnazrin Nasir, Muhammad Adam Abd. Azid, Abdul Azib Hussain, Ikmal Adnan & Mukhlis Mustaffa	176
BAB 22	<b><i>TOKOH ULAMA TAFSIR DAN QIRAAT NUSANTARA: SATU TINJAUAN AWAL</i></b> Ahmad Syahir Ahamad Nzly, Muhammad Syafee Salihin Hasan & Muhammad Fairuz A. Adi	187
BAB 23	<b><i>PENDEKATAN TAWJIH AL-QIRAAT SYEIKH IBN UTHAIMIN BERDASARKAN TAFSIR AL-QURAN AL-KARIM LI IBN AL-UTHAIMIN</i></b> Muhammad Syafee Salihin Bin Hasan, Muhammad Ammar Farhan Bin Ramlan & Muhammad Zaid Shamsul Kamar	195
BAB 24	<b><i>METODOLOGI PENULISAN DR FADL HASAN ‘ABBAS DALAM KARYANYA ITQAN AL-BURHAN FI ULUM AL-QURAN: SATU PENGENALAN AWAL</i></b> Wan Hakim bin Wan Moh Nor, Mohd Ikram Bin Mohd Nawi & Mohd Asri bin Ishak	202
BAB 25	<b><i>PERANAN HAMKA DALAM PENGISLAMAN ILMU ALAF BARU</i></b> Nor Anisah binti Alias	209
BAB 26	<b><i>KETOKOHAN IMAM AL-SHATIBI MELALUI KITABNYA HIRZ AL-AMANI WA WAJH AL-TAHANI</i></b> Amir Adel Mabrouk Eldeib & Muaz bin Mohd Ghani Basri	218
BAB 27	<b><i>APRESIASI ILMU IMAM AL-BAGHAWI MENERUSI KITAB MA’ALIM AL-TANZIL</i></b> Khairunnisa Ismail	233
BAB 28	<b><i>BIOGRAFI SEORANG TOKOH SENI TARANNUM AL-QURAN: HAJI ABDUL RAHIM BIN AHMAD</i></b> Wan Fakhrul Razi Wan Mohamad, Wan Hilmi Wan Abdullah, Ahmad Shafiq Mat Razali, Mohd Hasbie al-Shiddieque Ahmad, Hamzah Omar	239
BAB 29	<b><i>KETOKOHAN IMAM BADIUZZAMAN SAID NURSI DALAM BIDANG TAFSIR</i></b> Siti Waliah Amirah binti Ramlie & Ahmad Fakhrurrazi Mohammed Zabidi	248

BAB 30	<b><i>MENYULUH KEMBALI PERANAN ULAMA NUSANTARA YANG “TERLUPAKAN”: ANALISIS PEMIKIRAN TAFSIR DAN HADIS H.M.K. BAKRY</i></b>	260
	Jannatul Husna bin Ali Nuar	
BAB 31	<b><i>MUHAMMAD AL-MAKKĪ AL-NĀṢIRĪ AND HIS ROLE IN TEACHING TAFSIR THROUGH RADIO</i></b>	279
	Muhammad Aizat Syimir Rozani, Mohd Farid Ravi Abdullah, Nurzatil Ismah Azizan & Yaakob Hasan	
BAB 32	<b><i>THE INTELLECTUAL HISTORY OF MUHAMMAD ABDUH ON TAJDID IN TAFSIR AL MANAR</i></b>	289
	Miftah Khilmi Hidayatulloh	
BAB 33	<b><i>DESCRIPTION OF HAJI ABDUL MALIK KARIM AMRULLAH (HAMKA) ON THE DEVELOPMENT OF HUMAN IDENTITY IN TAFSIR AL-AZHAR</i></b>	297
	Mariam binti Abd Majid, Abur Hamdi bin Usman, Nurzatil Ismah binti Azizan, Noor Hafizah Mohd Haridi, Zainab Ismail, Noraini Mohamad & Aisyah Humairak Abdul Rahman	
BAB 34	<b><i>DIMENSIONS OF EMOTIONAL INTELLIGENCE FROM A QUR’ĀNIC PERSPECTIVE: AN ANALYTICAL CONTEMPORARY STUDY</i></b>	306
	Abdelali Bey Zekkoub, Yasser Mohamed Tarshany & Fouad Bounama	
BAB 35	<b>من جهود المرأة في تفسير القرآن في العصر الحديث</b>	316
	أ.د. عفاف عبد الغفور حميد	
	د. محمد لقمان بن مت سين	

## JILID 2 (KETOKOHAN ULAMA HADIS)

BAB	TAJUK	HALAMAN
BAB 36	<b><i>SALASILAH SANAD PERIWAYATAN KITAB SAHIH AL-BUKHARI TOKOH ILMUWAN HADIS DUNIA ISLAM ABAD 9 HIJRAH IBN HAJAR AL-‘ASQALANI (W. 852H)</i></b> Farhah Zaidar Mohamed Ramli, Aisyatur Rabiah Abdullah & Ahmad Haziq bin Muhammad Zaki	340
BAB 37	<b><i>MODEL KECERDASAN SPIRITUAL NABAWI NAJATI</i></b> Suriani Sudi & Phayilah Yama	352
BAB 38	<b><i>SUMBANGAN SYED ABDUL MAJID GHOURI DALAM PENULISAN KITAB-KITAB HADIS: TUMPUAN TERHADAP KAMUS ISTILAH HADIS</i></b> Siti Mursyidah Mohd Zin, Farhah Zaidar Mohamed Ramli & Phayilah Yama	362
BAB 39	<b><i>MANHAJ AKIDAH ULAMA HADIS KURUN KE-9 HIJRAH</i></b> Mohd. Khafidz bin Soroni	368
BAB 40	<b><i>IMAM ABDULLAH AL HADDAD DAN PENERAPAN ELEMEN TARBIAH DALAM KITAB AL-NASAIH AL-DINIYYAH WA AL-WASAYA AL-IMANIYYAH</i></b> Mohd Norzi bin Nasir, Zaidul Amin Suffian bin Ahmad, Abdul Hadi bin Awang & Mohd Faiz bin Khushairi	382
BAB 41	<b><i>METODOLOGI DAN SUMBANGAN SYAYKH ABDUL FATTAH ABU GHUDDAH: KAJIAN TERHADAP KARYA QIMAH AL-ZAMAN ‘INDA AL-ULAMA’</i></b> Khalilullah Amin Ahmad, Fathullah Asni, Mohammad Roshimi Abdullah, Muhammad Lukman Mat Sin & Mujahid Mustafa Bahjat	391
BAB 42	<b><i>KEWIBAWAAN SAYYID SABIQ DALAM PENULISAN FIQH AL-SUNNAH</i></b> Mohamad Ehsan bin Seabri, Roshimah binti Shamsudin & Nik Mohd Zaim bin Ab Rahim	402
BAB 43	<b><i>SUMBANGAN SYEIKH AL-MARBAWI TERHADAP EMANSIPASI WANITA MELAYU DALAM BAHR AL-MADHI</i></b> Nur Saadah Hamisan@Khair & Nor Aniza Mad Azeri	413
BAB 44	<b><i>SUMBANGAN MUHAMMAD MUSTAFFĀ AL-A’ZAMĪ DALAM MEMPERTAHANKAN KEAUTENTIKAN HADIS</i></b> Syakir Abdul Azam, Ahmad Sanusi Azmi & Muhammad Fawwaz Muhammad Yusoff	423
BAB 45	<b><i>IMAM IBN AL-JAZARY: SUMBANGANNYA DALAM BIDANG HADIS SUATU KAJIAN</i></b> Muhd Thoriq Asshiddiq Bin Che Ahmad, Mat Rani Bin Abdul Manaf & Abdul Hakim Bin Mahadzir	437

BAB 46	<b><i>TESIS DAN DISERTASI TENTANG ULAMA HADITH DALAM KAJIAN PASCASISWAZAH DI MALAYSIA: SATU ANALISIS BIBLIOMETRIK</i></b>	444
	Khairulnazrin Nasir, Rahim Kamarul Zaman, Muhammad Adam Ab. Azid, Ikmal Adnan, Abdul Azib Hussain & Mukhlis Mustaffa	
BAB 47	<b><i>SUMBANGAN AHMAD AL-GHUMARI DALAM ILMU KRITIK HADIS: KAJIAN TERHADAP KITAB LAYSA KADHALIK FI ISTIDRAK ‘ALA AL-HUFFAZ</i></b>	461
	Abdul Hadi Awang, Mohd Norzi Nasir & Zaidul Amin Suffian Ahmad	
BAB 48	<b><i>TUAN HUSAIN KEDAH DAN SUMBANGAN KEILMUAN DALAM BIDANG HADIS DI TANAH MELAYU</i></b>	467
	Mohd Ikram Mohd Nawawi, Mohd Norzi Nasir & Mohd Asri Ishak	
BAB 49	<b><i>PERSEMPADANAN DEMARKASI PENYELIDIKAN ORIENTALIS DALAM ILMU HADIS: ANALISIS PEMIKIRAN MUSTAFA AL-SIBA’I</i></b>	479
	Ahmad Sanusi Azmi	
BAB 50	<b><i>KONTROL EMOSI DALAM AL-QURAN: STUDI TERHADAP “TERAPI AL-QUR’AN UNTUK PENYAKIT FISIK DAN PSIKIS MANUSIA” KARYA AHMAD HUSAIN SALIM DAN RELEVANSINYA DENGAN PENDEKATAN PSIKOLOGI KLINIS MODERN</i></b>	486
	Qaem Aulassyahied	
BAB 51	<b><i>A REVIEW OF AL-QARADĀWĪ’S THOUGHTS ON INTERACTION WITH HADITH</i></b>	499
	Abur Hamdi Usman & Mohd Norzi Nasir	
BAB 52	<b><i>جهود الإمام مسلم في علم الرجال ومنهجه في "المنفردات والوُحْدَان" أنموذجاً</i></b>	509
	Phayilah Yama, Farhah Zaidar Mohd Ramli & Suriani Sudi	

## JILID 3 (WACANA AKADEMIA PENGAJIAN ISLAM KONTEMPORARI)

BAB	TAJUK	HALAMAN
BAB 53	<b><i>PENGGUNAAN ELEMEN WAHYU DALAM PERTUTURAN: ANALISIS PENGGUNAAN AL-QURAN DAN SUNNAH DALAM PERTUTURAN BAHASA ARAB SEBAGAI BAHASA KEDUA</i></b> Hamzah Bin Omar, Muhammad Faiz Mukmin Bin Abdul Mutalib & Wan Fakhrul Razi Bin Wan Mohamad	518
BAB 54	<b><i>AL-QURAN SEBAGAI MEDIUM PEMBELAJARAN BAHASA ARAB OLEH USTAZ RUSDI BIN ALIAS DAN USTAZ SHADY EL-SAYED</i></b> Hasanah Binti Haji Iksan & Md Noor bin Hussin	523
BAB 55	<b><i>METODOLOGI DAN PEMIKIRAN AL-SUYUTĪ: KAJIAN TERHADAP KARYA AL-ASHBĀH WA AL-NAẒĀ'IR FĪ AL-NAḤW</i></b> Mohammad Roshimi Abdullah, Khalilullah Amin Ahmad, Muhammad Fathullah Al-Haq Muhamad Asni, Mujahid Mustafa Bahjat & Muhammad Lukman Mat Sin	533
BAB 56	<b><i>ELEMEN PEMBANGUNAN HDUP BERAGAMA MENURUT PANDANGAN IMAM AL-GHAZĀLĪ</i></b> Norul Huda Bakar, Mariam Abd. Majid & Hasnan Kasan	540
BAB 57	<b><i>PANDANGAN M. QURAISH SHIHAB MENGENAI PEMINDAHAN ORGAN BABI KEPADA MANUSIA DALAM TAFSIR AL-MISBAH</i></b> Fatin Hamamah Abdul Manan & Roshimah Shamsudin	545
BAB 58	<b><i>TERJEMAHAN HADIS NABI KEPADA BAHASA MELAYU: SOROTAN KAJIAN LEPAS DALAM DIMENSI PENGAJIAN TERJEMAHAN MODEN</i></b> Nasimah binti Haji Abdullah & Mohd@Mohamed bin Mohamed Zin	560
BAB 59	<b><i>INTERPRETASI AYAT 59 SURAH AL-AHZĀB: ANALISIS PERBANDINGAN ANTARA TAFSIR AL-ZAMAKHSHYARI DAN AL-QURTUBI</i></b> Ikmal Adnan, Khairulnazrin Nasir, Rahim Kamarul Zaman, Muhammad Adam Ab. Azid, Abdul Azib Hussain, & Mukhlis Mustaffa	569
BAB 60	<b><i>KOMUNIKASI RASULULLAH SAW DAN KESANNYA TERHADAP KESIHATAN MENTAL</i></b> Rosni Wazir, Suriani Sudi, Abdul Hadi Awang, Kamal Azmi Abd Rahman, Sakinah Salleh & Auf Iqbal Kamarulzaman	582
BAB 61	<b><i>KEISTIMEWAAN AL-QUR'AN DALAM ASPEK MENYEBUTKAN DAN MENGHAZAFKAN HURUF</i></b> Md Noor Hussin, Nurzatil Ismah Azizan & Hasanah Ihsan	591

BAB 62	<b><i>PEMAHAMAN TERHADAP BEBERAPA AYAT AL-QURAN BERKAITAN KEPENGGUNAAN MEDIA MASA KINI: SATU PENGAMATAN AWAL</i></b>	598
	Muhammed bin Yusof	
BAB 63	<b><i>ANTHROPOMORPHISM ACCORDING TO AL-GHAZALI (d. 1111) AND MAIMONIDES (d. 1204): A COMPARATIVE DISCOURSE</i></b>	607
	Nurhanisah Binte Senin, Mustafa Kamal Bin Amat Misra, Khadijah Mohd Khambali @ Hambali & Wan Adli Wan Ramli	
BAB 64	<b>منهج أبي السعود وابن عاشور في تقرير الصور البلاغية (سورة ق نموذجاً)</b>	620
	Mujahid Mustafa Bahjat, Muhammad Lukman Mat Sin, Mohammad Roshimi Abdullah, Khalilullah Amin Ahmad & Muhammad Fathullah Al-Haq Muhamad Asni	
BAB 65	<b>أطر منهج النقد التاريخي للأديان عند المستشرقين وآثاره</b>	640
	أ.د. يوسف محمد عبده محمد العواضي عادل إبراهيم أبو شعر	

## PENDAHULUAN

Buku APRESIASI KETOKOHAN ULAMA TAFSIR DAN HADIS SEPANJANG ZAMAN merupakan himpunan kertas kerja ilmiah dalam International Conference on Contemporary Issues in Al-Quran and Hadith (THIQAHA 2022) anjuran Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS).

Buku ini mengandungi 65 bab yang boleh dikategorikan kepada tiga bidang utama iaitu ketokohan ulama tafsir, ketokohan ulama hadis dan pengajian Islam. Daripada 65 bab ini terdapat 35 bab yang membincangkan ketokohan ulama tafsir, 17 bab membincangkan ketokohan ulama hadis dan 13 bab membincangkan isu kontemporari pengajian Islam.

Jilid 1 buku ini dimulai dengan bab 1 yang memperkenalkan ‘Abd al-Hayy al-Farmawi sebagai salah seorang perintis awal pendekatan tafsir mawdu’i melalui kitab beliau *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdu’i Dirasah Manhajyyah Mawdu’iyyah*. Bab ini membincangkan pemikiran al-Farmawi terhadap pendekatan tafsir mawdu’i dalam kitab ini serta contoh praktik pentafsiran beliau secara mawdu’i dalam al-Quran. Selain itu, beliau juga turut mengemukakan prosedur asas tafsir mawdu’i sebagai garis panduan penulisan tafsir. Sejajar dengan itu, prosedur asas ini menjadikan al-Farmawi sebagai pelopor awal bagi pendekatan tafsir mawdu’i bagi al-Quran.

Bab 2 memperihalkan seorang tokoh tafsir Muhammad Rashid Rida yang merupakan salah seorang pelopor gerakan Islam moden yang mempunyai pengaruh tersendiri. Beliau mempunyai sumbangan yang besar dalam membawa masyarakat kepada Islah melalui penulisan tafsir. Antara Islah yang dikupas dalam kitab tafsir beliau ialah menolak taklid buta (kepentingan ilmu sebelum amalkan sesuatu amalan), persoalan tawasul, memberi penjelasan berkenaan amalan-amalan yang diamalkan oleh masyarakat Islam ketika itu seperti ziarah dan doa di kubur.

Selanjutnya bab 3 memperkenalkan seorang tokoh al-Quran yang memberi banyak sumbangan dalam bidang al-Quran. Beliau ialah Haji Hassan bin Ismail yang banyak memperkenalkan beberapa silibus pengajian al-Quran sepanjang tempoh dilantik sebagai pengetua Maahad Tahfiz al-Quran wal al-Qiraat antaranya ialah ilmu tajwid, ilmu qiraat dan ilmu Tafsir. Namun begitu, Haji Hassan bin Ismail juga merupakan seorang tokoh yang alim dalam bidang Syariah Islamiah.

Bab 4 menyerlahkan ketokohan Tuan Guru Dato’ Haji Nik Abdul Aziz bin Nik Mat dalam bidang tafsir melalui tumpuan kepada surah al-Fatihah. Tuan Guru Dato’ Haji Nik Abdul Aziz bin Nik Mat adalah seorang tokoh tafsir yang kaya dengan pelbagai ilmu dan menggunakan pendekatan yang mudah difahami oleh pelbagai peringkat masyarakat. Kajian berkaitan ketokohan beliau dalam bidang tafsir masih perlu dikaji sepenuhnya dan perlu diketengahkan kepada masyarakat Nusantara agar dijadikan rujukan dalam bidang tafsir.

Bab 5 pula memfokuskan kepada seorang tokoh mufasir yang kurang dikenali ramai, khususnya di Malaysia iaitu tokoh mufasir Kurdish, iaitu Syekh Muhammad Badruddin bin Mulla Darwish yang telah menghasilkan kitab tafsir yang diberi nama Tafsir Abda’u al-Bayan li Jami’ Ayi al-Quran. Bab ini menumpukan kepada biografi beliau, iaitu kehidupan, keilmuan dan dakwahnya selaku tokoh mufasir. Penulis mendapati bahawa Syekh Muhammad Badruddin bin Mulla Darwish merupakan tokoh mufasir yang alim dan sumbangannya dalam bidang penafsiran al-Quran amat bernilai kepada umat Islam.

Bab 6 meneliti sumbangan dan pengaruh Tafsir al-Baghawi di alam Melayu Nusantara terutamanya melalui karya kecil Tafsir Nur al-Ihsan yang dikarang oleh Syekh Muhammad Sa’id bin Umar Khatab bin Aminuddin bin Abdul Karim. Keistimewaan kitab ini ialah perbincangan intipati ayat al-Quran dengan persembahan yang tidak terlalu panjang dan tidak terlalu pendek. Oleh kerana Tafsir al-Baghawi memuatkan kisah-kisah al-Isra’iliyyat tanpa adanya tarjih, maka nukilan-nukilan yang terdapat pada Tafsir Nur al-Ihsan perlu dikaji agar perbahasannya lebih teliti dan mendalam.



Bab 7 membincangkan sumbangan Solah Abdul Fattah al-Khalidi dalam pengajian tafsir al-Qur'an. Beliau merupakan salah seorang tokoh dalam ilmu tafsir yang prolifik dan telah menghasilkan sebanyak 62 buah karya dalam pelbagai lapangan dalam bidang tafsir. Bab ini menganalisis sumbangan Solah Abdul Fattah al-Khalidi dalam perkembangan ilmu tafsir kontemporari seperti membina asas dan prinsip tafsir al-Maudu'i serta mengulas tafsir Fi Zilal al-Qur'an.

Seterusnya bab 8 mengupas ketokohan Haji Abdullah Al-Qari Haji Salleh (AQHAS) dalam bidang ulum al-Quran berdasarkan tiga karya berkaitan iaitu Ilmu Memahami al-Quran, Keagungan Kitab al-Quran dan Peminatnya serta Kamus Pantas Mencari Surah-Surah al-Quran. Ketiga-tiga karya ini diketengahkan untuk menonjolkan ketokohan Haji Abdullah al-Qari dalam bidang ulum al-Quran. Karya-karya tersebut juga telah memberi sumbangan yang signifikan kepada masyarakat Melayu Islam di Malaysia dalam memahami ilmu-ilmu berkaitan al-Quran umumnya dan lebih-lebih lagi masyarakat di negeri kelahiran tokoh ini sendiri iaitu Kelantan.

Bab 9 membincangkan kaedah pengurusan konflik rumah tangga menurut al Quran berdasarkan kupasan tokoh tafsir Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah atau dikenali sebagai Buya Hamka. Justifikasi pemilihan tokoh ini ialah keunikan kupasan tokoh dalam kitab tafsirnya iaitu Tafsir al Azhar yang memberi tumpuan dalam aspek sosio budaya dan kemasyarakatan menepati fokus perbincangan. Penulis mendapati kupasan Buya Hamka menerusi Tafsir al-Azhar telah mengemukakan kaedah pengurusan konflik rumah tangga menerusi keutamaan tumpuan kepada empat perkara iaitu pengukuhan ilmu pengetahuan, pegangan keimanan, pengamalan ibadah yang betul serta kemahiran komunikasi.

Bab 10 membincangkan 20 metode tadabbur al-Quran secara teori dan praktikal bersumberkan jilid 1 kitab Majalis al-Quran yang dikarang oleh Dr. Farid al-Ansary, seorang tokoh sarjana Islam yang berasal dari Morocco. 20 metode tadabbur yang digaris pandu tersebut merupakan metode asas dan sesuai untuk dipraktikkan bagi semua peringkat umur masyarakat dan orang awam. Beliau menggesa agar umat Islam meningkatkan kefahaman menerusi praktikal metode tadabbur ayat-ayat al-Quran seperti mengetahui hikmah-hikmah dan maqasid ayat al-Quran serta mengetahui isu utama dan penting yang digesa secara ringkas dalam surah yang dibaca.

Bab 11 membahaskan metodologi tafsir Balāghah dalam kitab Rūḥ al-Ma'ānī yang disusun oleh al-Alūsī. Kajian difokuskan kepada Surah Qisār al-Mufaṣṣal kerana menjadi rutin bacaan kebanyakan umat Islam di Malaysia. Metodologi yang digunakan oleh al-Alūsī bersifat keterangan dan dihuraikan bersama perbahasan lain sama ada dalam bidang Fiqah, Akidah dan Hadis. Penggunaan metodologi ini menyebabkan kesukaran memahami maksud yang dihuraikan dan menyebabkan kajian tentang tafsir Balāghah kurang menjadi fokus dalam kajian moden. Kajian terhadap aspek balaghah di dalam Qur'an seperti ini dapat menyumbang ke arah kefahaman yang lebih tepat dan penghargaan terhadap al-Qur'an dan sudut kemukjizatan bahasa.

Bab 12 memperkenalkan Sheikh al-Islam Abu al-Su'ud al-'Imadi sebagai seorang tokoh di dalam bidang tafsir dan menonjolkan sumbangan beliau dalam ilmu balaghah al-Quran melalui tafsir beliau *Tafsir Irsyad al-'Aql al-Salim Ila Ma'zaya al-Kitab al-Karim*. Ianya sekaligus menzahirkan kepentingan menguasai ilmu balaghah al-Quran di dalam bidang tafsir dan menonjolkan keindahan mukjizat bahasa al-Quran al-Karim. Sheikh al-Islam Abu al-Su'ud telah berjaya menampilkan beberapa perbahasan ilmu Balaghah dan tujuan penggunaan ilmu Balaghah tersebut di dalam al-Quran. Beliau mampu menonjolkan ilmu Balaghah al-Quran melalui contoh-contoh aplikasi ilmu Balaghah dalam pentafsiran al-Quran al-Karim yang membuktikan ketokohan beliau dalam ilmu Balaghah al-Quran.

Bab 13 memperkenalkan seorang tokoh al-Quran yang tidak asing dalam penterjemahan al-Quran. Beliau ialah Abdullah Yusuf Ali seorang tokoh yang memulakan penterjemahan al-Quran dari bahasa Arab ke bahasa Inggeris agar dapat dimanfaatkan oleh masyarakat yang tidak mampu memahami bahasa Arab. Sumbangan besar ini menterjemah kalimah-kalimah di dalam al-

Quran dengan berpanduan kepada pelbagai qiraat dan menggunakan manhaj yang tidak konsisten dalam membahaskan berkenaan kalimah tersebut. Tambahan pada itu, beliau dikatakan cuba membawa qiraat yang baru dan perkara ini diikuti oleh beberapa ulama yang datang selepas beliau.

Bab 14 turut membincangkan tokoh yang sama seperti dalam bab 4 iaitu Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat. Namun bab ini mengupas sisi lain Tuan Guru iaitu pendekatan analogi yang digunakan oleh Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat dalam menyampaikan kuliah tafsirnya. Bab ini membincangkan bentuk-bentuk pendekatan analogi menurut pandangan beliau seperti melalui kaedah perbandingan berdasarkan tema-tema yang tertentu. Pendekatan analogi beliau adalah bersifat semasa, ilmiah dan sangat memberi kesan kepada kefahaman serta corak berfikir masyarakat sehingga sering diingati walaupun beliau telah lama meninggal dunia.

Bab 15 membincangkan penulis kitab tafsir Lataif Quraniyah yang menggambarkan kehalusan dan kedalaman ilmu Imam al-Razi bagi mengembalikan semula keterujaan umat kepada al-Quran berbanding ilmu falsafah. Terdapat tiga faktor utama yang telah membentuk keperibadian Imam al-Razi sehingga terserlah kemuncak kewibawaannya dalam pentafsiran al-Quran (aspek al-Lataif) iaitu pertama faktor keadaan politik yang bergolak, kedua faktor keagamaan masyarakat islam yang berpegang dengan kefahaman yang muktabar iaitu berakidah aliran Asya'irah, beramal dengan empat mazhab fiqh yang masyhur dan pengamalan gaya hidup kesufian berkesinambungan daripada Imam al-Ghazali (m.505H) membentuk kefahaman agama Imam al-Razi. Terakhir, iklim keilmuan yang berada di era kegemilangan dimana bidang pendidikan menjadi aspek terpenting masyarakat sehingga terbina pengajian formal dan tidak formal seperti institusi-institusi pengajian mahupun di masjid-masjid.

Bab 16 membincangkan metodologi pentafsiran Dr. Fadhl Hassan Abbas bersumberkan karya beliau yang berjudul Tafsir al-Quran al-Majid. Dr. Fadhl Hassan Abbas adalah seorang ulama kontemporari Jordan yang terkenal dalam bidang ulum al-Quran dan tafsir. Beliau banyak menghasilkan pelbagai karya berkaitan bidang-bidang ilmu ini, antaranya kitab Tafsir al-Quran al-Majid. Walaupun kitab ini adalah susunan dari kuliah tafsir beliau yang ditulis semula dalam salah satu saluran radio di Jordan, namun ia masih jelas menunjukkan metodologi beliau dalam pentafsiran al-Quran. Tafsir ringkas ini banyak memberikan ulasan terhadap ayat dengan jelas dan padat, di samping sentiasa mengaitkan ayat al-Quran dengan hal dan isu semasa yang berlaku kini serta tidak membincangkan persoalan yang tidak berkaitan dengan ayat yang dibincangkan.

Bab 17 membawa perbincangan kepada seorang tokoh tafsir Melayu iaitu Almarhum Tuan Guru Dato' Haji Muhammad Nor Ibrahim Penambang (TGMNI) Sebagai seorang yang berpengalaman luas dalam pelbagai bidang, beliau turut aktif dan terkenal dalam bidang persuratan atau penulisan. Beliau telah menghasilkan pelbagai karya berkaitan falak, faraid, tafsir, qiraat, hadith dan tauhid. Ketinggian ilmu dan peribadi TGMNI juga terserlah melalui penulisannya dalam bidang tafsir seperti "Ramuan Rapi dari Erti Surah al-Kahfi" dan "Tafsir Pimpinan al-Rahman". Justeru, tidak hairanlah apabila segala sumbangan dan khidmat bakti TGMNI kepada masyarakat dalam bidang agama termasuk kerjaya dan penulisan telah mendapat pelbagai bentuk pengiktirafan daripada negara.

Bab 18 membincangkan seorang lagi tokoh tafsir yang tersohor iaitu Wahbah al-Zuhayli seorang ulama kontemporari yang menghasilkan karya dalam pelbagai bidang. Bab ini meninjau metodologi penafsiran surah al-Nūr yang terdapat dalam al-Tafsir al-Munir. Dari sudut corak penafsirannya, ianya daripada jenis al-Adabiy al-Ijtima'i berdasarkan keupayaan beliau mengaitkan ayat dengan permasalahan dan isu kemasyarakatan semasa dan dapat menjelaskan tentang pengajaran atau ibrah yang dapat diambil daripada ayat-ayat al-Quran. Manakala cara persembahan yang dipamerkan dalam surah ini agak berbeza kerana perbincangan lebih menjurus kepada fiqhi iaitu masalah hukum hakam dan fekah.

Bab 19 mengupas sumbangan dan ketokohan Syeikh Hasan bin Haji Yahya Al Jawi Al Jambi iaitu tokoh besar ulama alam melayu nusantara dalam arena penyebaran ilmu-ilmu Islam di

Nusantara. Penulis merumuskan sumbangan dan ketokohan beliau dalam konteks penghasilan lima buah karya bertulisan jawi serta penglibatan beliau dalam arena pendidikan iaitu lantikan sebagai tenaga pengajar Masjid al-Haram, Mekah, Mudir Madrasah Nurul Iman dan Mudir Madrasah Khairiyyah di Indonesia. Sumbangan dan peranan yang dimainkan oleh Syeikh Hassan dalam bidang penulisan dan pendidikan membawa impak yang besar dalam meneruskan kelangsungan kelahiran ilmuwan-ilmuwan pelapis nusantara. Manakala karya-karya yang beliau hasilkan pula tidak hanya menjadi teks pengajian dan rujukan pada zaman beliau sendiri malah terus digunakan lebih seratus tahun kemudian.

Bab 20 mengupas ketokohan Imam Fakhr al-Din al-Razi dalam ilmu tawjih qiraat bersumber daripada kitab tafsir beliau yang berjudul Mafatih al-Ghayb. Penulis mendapati tokoh ini berinteraksi dengan ilmu qiraat serta menjelaskan makna disebalik perbezaan qiraat dan menghubungkannya terhadap pentafsiran beliau. Penulis merumuskan bahawa Imam Fakhr al-Din al-Razi adalah seorang tokoh tawjih qiraat yang tidak hanya menggunakan dalil akal semata-mata dalam pentafsiran akan tetapi beliau menggunakan salah satu sumber tafsir bi ma'thur iaitu sumber qiraat serta tawjihnya dalam pentafsiran beliau.

Bab 21 membahaskan dimensi psikoterapi komplementari dalam kompilasi tafsiran Imam al-Qurtubi terhadap 18 āyāt al-tafakkur yang terkandung dalam 13 surah berlandaskan karya tafsir beliau yang berjudul al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān. Tafsir al-Qurṭubī dilihat sesuai menjadi sandaran penelitian elemen-elemen terapeutik dalam ayat al-Quran yang selari dengan dimensi psikoterapi komplementari. Antara dimensi berkenaan adalah elemen pemulihan pengalaman traumatik, pendidikan semula, keyakinan semula dan sokongan psikologi. Penulisan bertujuan memberikan apresiasi terhadap sumbangan Imam al-Qurṭubī dalam bidang tafsir yang layak dimartabatkan sebagai rujukan primer pembangunan metode psikoterapi komplementari bagi menangani sebarang bentuk pandemik kesihatan mental. Dalam konteks lebih khusus, fokus wacana 18 ayat berkenaan dapat dicerakinkan kepada tujuh tema utama seperti hikmah kejadian alam, hakikat kerasulan dan perumpamaan.

Bab 22 meninjau ketokohan ulama tafsir dan qiraat di nusantara. Penulisan bertumpu kepada tokoh ulama tafsir dan qiraat serta karya sumbangan mereka di dalam alam Melayu Nusantara secara khususnya. Antara tokoh tafsir nusantara yang diperkenalkan ialah Syeikh Abdul Rauf al-Fansuri al-Singkili, M. Quraish Shihab, Teungku Muhammad Hasbi asy-Shiddieqy, Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, Haji Abdullah Abbas Nasution dan sebagainya. Manakala tokoh qiraat yang dibincangkan ialah Syeikh Mahfuz al-Tarmasi. Penulisan ini mengukuhkan keunggulan ulama tafsir dan qiraat nusantara yang memberikan sumbangan besar dalam karya penulisan ilmiah di dalam bidang pengajian Islam khususnya ilmu tafsir dan qiraat.

Bab 23 membincangkan pendekatan tawjih al-Qiraat oleh Syeikh Ibn Uthaimin berdasarkan karya beliau yang berjudul Tafsir al-Quran al-Karim li Ibn al-Uthaimin. Syekh Muhammad Soleh Uthaimin merupakan salah seorang tokoh besar tafsir yang telah menetapkan elemen tawjih al-Qiraat dalam membahas dan menghuraikan ayat dalam tafsirnya. Penulis mendapati metod tawjih yang diaplikasi oleh Syeikh Muhammad Soleh Uthaimin adalah tawjih qiraat dengan i'rab dan lughah serta pemilihan qiraat yang dibincangkan adalah berdasarkan qiraat al-Sab' sahaja dan tidak membahaskan qiraat shazzah dalam penafsirannya. Dapatan ini membawa implikasi penting dalam menjelaskan kefahaman kepada pembaca berkaitan metod penafsiran yang digunakan oleh seseorang ahli tafsir.

Bab 24 membincangkan metodologi penulisan Dr. Fadl Hasan 'Abbas dalam karyanya Itqan al-Burhan fi Ulum al-Quran. Karya ini dapat dikategorikan sebagai karya ulum al-Qur'an yang bersifat kontemporari dan tajdid. Penulis mendapati metodologi dalam penulisan Dr. Fadl Hassan 'Abbas berjaya mengangkat 'ulum al-Qur'an sebagai disiplin ilmu yang berkemampuan menangkis shubhat dan kebatilan yang ditimbulkan oleh pihak yang tidak bertanggungjawab seperti golongan muslim liberal dan orientalis. Malahan karya ini mengangkat dan menjunjung al-

Qur'an sebagai sumber di kedudukan yang mulia dan tertinggi. Kepadatan hujah naqli dan aqli yang dipersembahkan dalam karya ini menguatkan lagi ketokohan dan kewibawaan beliau dalam bidang 'Ulum al-Qur'an dan tafsir. Rentetan itu, pengarang dapat dinobatkan sebagai tokoh pembaharu kontemporari dalam bidang ulum al-Qur'an dan tafsir.

Bab 25 membincangkan peranan Hamka dalam pengislaman ilmu alaf baru. Penulis mengupas keistimewaan kepribadian dan ketokohan Hamka serta bidang-bidang yang diterokai Hamka untuk tujuan Islamisasi ilmu seperti bidang agama, politik dan kesusasteraan. Penulis mendapati setiap sumbangan pengislaman ilmu yang diberikan oleh Hamka tidak dapat lari daripada landasan prinsip-prinsip Islam supaya mencapai matlamat yang ditetapkan. Prinsip utama dalam pembaharuan intelektual yang dibawa oleh Hamka terangkum dalam konsep tauhid dan kesatuan akal bersama wahyu.

Bab 26 memberikan pendedahan kepada metodologi Imam al-Shatibi dalam manzumahnyanya menggunakan cara yang telah dipermudahkan. Imam al-Shatibi mempunyai semangat tinggi dan berjiwa besar dalam al-Nazm, ini sangat jelas dalam pendahuluan dan kesimpulan manzumahnyanya, Imam al-Shatibi banyak menggunakan rumuz dan adh'dad dalam manzumahnyanya, terdapat penggunaan adh'dad disisi Imam Al-Shatibi yang tidak beliau jelaskan dalam pendahuluannya, dan hasil-hasil lain yang dicatatkan dalam kesimpulan penyelidikan.

Bab 27 merupakan sorotan kepada pemikiran al-Baghawi iaitu pengarang kitab tafsir Ma'alim al-Tanzil. Bab ini membincangkan pengenalan pengarang, introduksi kitab dan aspek penting pemikiran pengarang. Pengarang kitab ini mempunyai keistimewaan dan kepakaran dalam pelbagai bidang khususnya tafsir dan telah memberi sumbangan besar menerusi kitab karangannya.

Bab 28 membincangkan seorang tokoh tarannum al-Quran. Beliau ialah Haji Abdul Rahim yang memiliki kaedah tarannum yang tersendiri dalam mengatur dan menyusun bacaannya. Kaedah tarannum yang fleksibel memudahkan qari dan qariah yang bertalaqqi dengan beliau untuk menguasai ilmu tarannum dalam tempoh masa tertentu. Disamping itu, teknik bacaan beliau juga adalah berunsurkan bacaan gaya kearaban dari sudut susunan qit'ah, harakat, curab (bunga-bunga) yang teratur seperti kecil, besar, kasar, lembut, cepat, jarang dan sebagainya. Hal ini kerana penekanan teknik bacaannya tertumpu kepada penyesuaian lagu dengan maksud ayat di samping memelihara kepentingan bacaan berlahjah arabiyah seperti menjaga hukum tajwid, makhraj-makhraj huruf, sifat-sifat huruf dan sebagainya. Hasil penulisan ini telah menyenaraikan 17 teknik dan kaedah bacaan Haji Abdul Rahim.

Bab 29 membincangkan seorang tokoh tafsir Imam Badiuzzaman Said Nursi. Menerusi penulisan Risalah an-Nur beliau berupaya menyembuhkan pelbagai penyakit maknawi yang melanda umat Islam terutamanya bangsa Turki pada ketika itu. Penulisan ini menonjolkan ketokohan dan kesarjanaan Imam Badiuzzaman Said Nursi melalui keberhasilan penulisan Risalah an-Nur pada era kontemporari ini.

Bab 30 menyelidik peranan yang dimainkan oleh seorang ulama dalam penulisan kitab tafsir dan hadis di Indonesia. Beliau ialah H.M.K. Bakry (1906-1964) yang didapati telah menulis 23 karya meliputi tafsir, hadis, akhlak, hukum, sejarah, kamus dan bahasa Arab, kajian perempuan, dan pendidikan Islam. Kitab beliau dalam bidang tafsir dan hadis mempunyai ciri-ciri yang unik dan tersendiri. Hal ini membuka ruang kepada para pengkaji dalam bidang tafsir dan hadis untuk meneroka karya-karya H.M.K Bakry dengan lebih mendalam bagi mendapatkan lagi khazanah ilmu yang tersimpan dalam karya-karya ini.

Bab 31 mengemukakan sumbangan Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī dalam pengajian tafsir melalui radio. Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī merupakan antara tokoh terawal yang menceburkan diri dalam penyebaran ilmu al-Quran melalui medium radio. Sumbangan beliau juga dalam usaha menyampaikan ilmu tafsir al-Quran dengan gaya bahasa dan laras ilmu yang sesuai dengan masyarakat awam di negara Maghribi. Sehubungan itu, kajian ini signifikan bagi memperlihatkan sumbangan serta apresiasi terhadap jasa Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī dalam mengembangkan

ilmu al-Quran melalui media massa sekaligus membuka ruang dan peluang yang lebih luas untuk para pendakwah akan datang untuk menyebarluaskan agama Islam.

Bab 32 menghuraikan gagasan pembaharuan yang dikemukakan oleh tokoh Muhammad Abduh berlandaskan karya tafsir beliau yang berjudul *Tafsir Al Manar* bagi mendepani cabaran kemerosotan umat Islam abad 19 yang ketika itu masih dibelenggu penjajahan dunia barat. Penulis mengupas sejarah intelektual tafsir Abduh, dengan menghuraikan keadaan sebelum tafsir Abduh disampaikan (genesis) dan keadaan selepas (impak) berdasarkan aplikasi teori sejarah intelektual Lacapra iaitu dengan menghuraikan enam konteks yang melingkari tafsiran Abduh iaitu: niat, motivasi, masyarakat, budaya, korpus, dan struktur atau konsep analogi. Tafsiran tokoh adalah sederhana, pro-sains, dan bercorak sosial agar dapat menjadi pedoman bagi umat Islam yang sedang dijajah untuk mendapatkan kembali kebahagiaan di dunia mahu pun akhirat.

Bab 33 membincangkan kupasan Abdul Malik Bin Abdul Karim Amrullah (Hamka) berkaitan kaedah pembangunan jati diri insan berlandaskan karya tafsir beliau yang berjudul *Tafsir Al-Azhar*. Hamka telah menggariskan panduan pembangunan jati diri manusia yang berteraskan lima elemen iaitu rohani, al-qalb (hati), al-nafs (jiwa), al-'aql (akal) dan fizikal. Lima elemen ini perlu dan penting dalam membangunkan jati diri manusia. Ini menunjukkan bahawa segala yang terkandung dan termaktub dalam al-Quran boleh dijadikan panduan sepanjang zaman dalam membentuk, membina, dan membangunkan jati diri insan yang utuh bagi menghadapi cabaran dunia masa kini.

Bab 34 mengupas aspek dimensi kecerdasan emosi berdasarkan perspektif al-Quran. Penulis membuat percubaan untuk menentukan dimensi kecerdasan emosi berdasarkan pelbagai surah-surah terpilih. Pendekatan induktif digunakan untuk mengesan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dan kemudian pendekatan deduktif diaplikasikan untuk menyimpulkan dimensi-dimensi penting kecerdasan emosi dalam konteks Al-Qur'an. Penulis menemui lima dimensi penting kecerdasan emosi iaitu: undang-undang agama, psikologi, sosial, alam sekitar dan ketuhanan. Di samping itu, setiap dimensi mengandungi lapan kemahiran asas, yang diperoleh daripada ayat-ayat Al-Qur'an berkaitan.

Bab 35 membincangkan penglibatan dan sumbangan Wanita dalam penulisan karya tafsir al-Quran pada era kontemporari. Penulis membuat sorotan persejarahan sumbangan wanita dan karya mereka dalam bidang tafsir berdasarkan kurun terdahulu. Seterusnya penulis memperkenalkan dua tokoh mufasir wanita mutakhir iaitu Fawqiyah al-Sharbini dan Kariman Hamzah serta mengupas keserjanaan mereka berdasarkan karya tafsir yang dihasilkan tersebut.

Selanjutnya, buku ini diteruskan dengan jilid 2 yang mengupas ketokohan ulama hadis. Jilid 2 ini dimulakan dengan bab 36. Bab ini membincangkan secara kritis peranan dan sumbangan Ibn Hajar al-'Asqalānī sebagai pengamal sanad atau al-musnid. Justeru, pada bab ini telah memperkenalkan jalur rangkaian sanad yang dimiliki oleh tokoh dalam konteks kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* berdasarkan karya-karya *thabāt*. Dapatan merumuskan rangkaian ini merupakan rangkaian emas yang berfungsi sebagai saluran perantara yang terdiri daripada sembilan tokoh handalan bagi mewakili kurun ke-9 H hingga ke-3 H, iaitu sampai kepada pengarang *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Rangkaian ini berkesinambungan secara metode al-sama' pada setiap kurun. Rangkaian ini juga melambangkan komitmen moral dan tanggungjawab yang berjaya dilunaskan oleh setiap tokoh dalam rangkaian tersebut bagi meneruskan tradisi periwayatan hadis sejajar dengan kedudukan hadis sebagai sumber kedua syariat Islam. Implikasi daripada dapatan ini menunjukkan dunia Islam tidak kehilangan arah dalam menjejaki mata rantai keilmuan hadis yang berkesinambungan kurun demi kurun yang masih kekal terhubung sampai kepada Rasulullah SAW berlandaskan disiplin periwayatan hadis.

Pada bab 37, diketengahkan konsep dan model spiritual Nabawi yang diperkenalkan oleh al-Najāṭī di dalam bukunya *al-Ḥadīth al-Nabawī wa 'Ilm al-Nafs*. Sebagaimana dimaklumi bersama bahawa spiritual merupakan konstruk psikologi yang mula mendapat perhatian dari para sarjana dalam bidang psikologi. Sebelum ini, banyak teori dan kerangka konsep berkaitan spiritual dirujuk

kepada sarjana Barat. Walau bagaimanapun, teori dan kerangka konsep yang dikemukakan oleh mereka adalah tidak sesuai untuk dijadikan kayu ukur dalam kehidupan seorang muslim. Berkaitan dengan itu, kajian mendapati al-Najāṭi menerangkan bahawa asas spiritual adalah iman. Manakala model spiritual yang dibawakan oleh beliau terdiri daripada empat (4) komponen, iaitu hubungan dengan Allah SWT, diri sendiri, orang lain dan alam akhirat. Justeru, model spiritual Nabawi yang diketengahkan oleh al-Najāṭi boleh dijadikan panduan dan kayu ukur dalam bidang psikologi khususnya spiritual Islam.

Pada bab 38, memperkenalkan ketokohan Syed Abdul Majid Ghouri dalam penulisan kitab-kitab hadis abad ini. Beliau telah menghasilkan lebih daripada tiga puluh (30) karya berkaitan ilmu hadis, seperti kitab *Al-Muyassar fi 'Ilm 'Ulūm al-Ḥadīth*, *Al-Muyassar fi 'ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, *Al-Muyassar fi 'ilm al-Rijāl* dan banyak lagi. Hasil kajian mendapati ketokohan Syed Abdul Majid Ghouri di dalam bidang hadis sangat diiktiraf oleh ulama masa kini berdasarkan penulisan dan latarbelakang beliau di dalam pengajian hadis. Kepakaran beliau di dalam ilmu *Ulūm al-Ḥadīth*, ilmu al-Jarḥ wa al-Ta'dīl, 'Ilm al-Rijāl dan lain-lain terserlah dengan penghasilan kitab-kitab yang beliau nukilkan terutamanya dengan karya Kamus Istilah Hadis yang merupakan salah sebuah kamus istilah yang penting di dalam bidang Pengajian Islam. Kamus Istilah Hadis ini sangat mudah untuk digunakan, sangat membantu bagi memahami istilah-istilah hadis kerana ia di terjemahkan dengan bahasa yang mudah dan menepati makna istilah hadis dan sesuai untuk di rujuk oleh para ahli akademik, pelajar dan juga orang awam bagi mendapatkan makna istilah hadis yang tepat.

Bab 39 memberi tumpuan secara khusus kepada manhaj akidah ulama hadis kurun ke-9 Hijrah bagi mengenal pasti manhaj mereka dalam akidah selepas perbenturan pemikiran yang berlaku. Hal ini kerana pada kurun ke-9 Hijrah dianggap sebagai kurun terpenting dalam sejarah perkembangan pengajian Islam kerana dalam kurun ini peringkat perbahasan ilmu-ilmu Islam mencapai tahap paling kemuncaknya setelah melalui pelbagai peringkat perbahasan pada masa sebelumnya. Dalam bidang akidah, kurun ini jelas memperlihatkan sejauhmana kesan perbenturan antara manhaj akidah yang berlaku pada kurun sebelumnya, iaitu kurun ke-8 Hijrah di mana munculnya pada masa itu seorang tokoh Hanabilah, Syeikh Ibn Taimiyyah al-Ḥanbalī dan anak-anak muridnya yang mendakwa berlakunya penyimpangan dalam manhaj akidah ulama Asya'irah dan Maturidiyyah. Walau bagaimanapun, para ulama Ahlus Sunnah wal Jamaah tetap bersependapat bahawa aliran-aliran yang terangkum dalam istilah Ahlus Sunnah wal Jamaah (ASWJ) secara umum ialah mazhab Asya'irah, Maturidiyyah dan Athariyyah (yang merujuk kepada Ahli Hadis dan Hanabilah yang Mufawwidah) sahaja, tidak termasuk aliran-aliran yang lain. Kajian mendapati ulama hadis pada kurun ini adalah daripada aliran Asya'irah, Maturidiyyah dan Athariyyah yang masih termasuk dalam golongan ASWJ, meskipun terdapat beberapa perbezaan pandangan antara mereka yang tidak pun menyentuh aspek dasar atau usul akidah yang diguna pakai.

Pada bab 40, kajian ini berobjektif untuk memahami metode interaksi Imam al-Ḥaddād terhadap hadis nabi serta mengenalpasti penghujahan hadis terutama perbincangan hadis daif yang berkaitan tentang *Faḍā'il al-a'māl* dan *targhīb wa al-tarḥīb*. Sehubungan dengan itu, kitab *al-Naṣā'ih al-Dīniyyah wa al-Waṣāyā al-Īmāniyyah* adalah merupakan karya tasawuf karangan Imam al-Ḥaddād. Walaupun kitab tersebut merupakan kitab tasawuf, akan tetapi ia sarat pendalilan hadis yang menjadi hujah kepada kenyataan yang dikemukakan. Hadis-hadis yang dikemukakan mempunyai status yang berbeza dan bentuk penulisan yang pelbagai. Hasil kajian mendapati bahawa Imam al-Ḥaddād tidak menggunakan ṣighah yang khusus dalam penyebutan hadis daif. Keadaan ini mendatangkan kesukaran kepada masyarakat untuk membezakan hadis maqbūl dan mardūd dan seterusnya memberi kesan kepada masyarakat yang beramal dengan hadis yang mardūd.

Bab 41 menganalisis metodologi Syeikh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddāh (1917-1997) tokoh ulama hadis dalam karyanya *Qimah al-Zamān ‘Inda al-Ulamā’* yang menghimpunkan kisah-kisah inspirasi dan keunikan tokoh-tokoh ulama silam sepanjang perjalanan hidup mereka dalam mengembangkan kepakaran bidang ilmu Islam. Dapatan kajian mendapati bahawa nilai masa begitu berharga dan kesungguhan tokoh-tokoh ulama silam sepanjang hayat mereka dalam memastikan kepakaran bidang ilmu Islam dapat dimanfaatkan oleh generasi masa kini.

Bab 42 mengkaji kewibawaan Sayyid Sābiq dari sudut latar belakang dan ketokohan beliau dalam penulisan *Fiqh al-Sunnah*. Ketokohan Sayyid Sābiq sebagai sarjana Islam dan tokoh gerakan dakwah tidak dapat dinafikan. Namun beliau juga tidak terlepas daripada kritikan. Kritikan terhadap Sayyid Sābiq antaranya dapat dilihat dalam karya beliau iaitu *Fiqh al-Sunnah*. Dalam hal ini, beliau dikatakan tidak mempunyai manhaj dalam meletakkan hadis sebagai sandaran hukum sehingga terdapat banyak percanggahan berkaitan disiplin ilmu hadis. Dakwaan yang mengatakan Sayyid Sābiq tidak mempunyai manhaj dalam ilmu hadis adalah tidak benar. Bahkan karya ini mempunyai manhaj dan metodologi yang tersendiri dalam menggunakan hadis sebagai hujah. Penemuan kajian juga mendapati beliau mempunyai perjalanan pengajian ilmu yang sangat baik dan penulisan *Fiqh al-Sunnah* mempunyai disiplin tersendiri khususnya kaedah penetapan al-Quran dan hadis sebagai hujahan utama dalam karyanya.

Pada bab 43 mengkaji hadis-hadis yang berkaitan wanita, dengan menganalisis sumbangan Syeikh al-Marbawī (1896-1989) terhadap emansipasi wanita. Kitab *Baḥr Al-Mādhī* boleh dianggap sebagai salah satu karya agung Melayu Islam yang ditulis oleh beliau dan diterbitkan pada awal abad ke-20. Dalam menghasilkan karya ini, beliau mengambil masa selama 33 tahun dan ini menyebabkan karya beliau mempunyai satu pengaruh besar dalam sumbangan keilmuan kepada masyarakat Melayu. Karya ini telah mensyarahkan 2783 hadis Nabi Muhammad SAW yang membincangkan pelbagai isu dan masalah, namun bab ini hanya mengfokuskan 31 hadis yang diinterpretasi oleh Syeikh al-Marbawī berkaitan isu wanita. Hasil kajian menemukan bahawa Syeikh al-Marbawī memberi sumbangan dalam memperkasa dan menyokong wanita di Tanah Melayu dari segi pendidikan, sosial, kesamarataan gender dan perkahwinan.

Pada bab 44, diuraikan tentang persoalan berkaitan keautentikan hadis yang menjadi perbincangan dan perdebatan yang hangat dalam kalangan sarjana hadis, sama ada daripada kalangan sarjana Muslim mahupun Barat. Kritikan Barat atau golongan orientalis terhadap hadis seringkali berkait rapat dengan tohmahan bahawa hadis yang ada pada hari ini ketiadaan data sejarah yang kukuh seperti *documentary evidence* yang dapat membuktikan keaslian hadis. Rentetan itu, timbulnya sekumpulan sarjana dalam kalangan Muslim menjawab kembali permasalahan itu dengan lebih terperinci dengan mendatangkan bukti dan fakta yang tepat. Antaranya ialah Muhammad Muṣṭaffā al-A‘ẓamī (m. 2017), seorang tokoh hadis dari bumi India, yang sebaris dengan beberapa ulama yang lain seperti Muṣṭafā al-Sibā‘ī dan ‘Ajjāj al-Khaṭīb yang banyak membahaskan mengenai shubahat yang dilemparkan oleh golongan orientalis ini, terutamanya dalam kajian mengenai hadis. Ketokohan syeikh al-A‘ẓamī dalam bidang hadis tidak dinafikan sehingga menjadi rujukan umat Islam kini, khususnya dalam menjawab tohmahan yang dilemparkan oleh orientalis terhadap keautentikan hadis. Kritikan beliau terhadap beberapa tokoh Barat seperti Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht dimuatkan dalam karyanya seperti *Studies in Hadis Methodology and Literature* (1977) dan juga *On Schacht’s Origin of Muhammadan Jurisprudence* (1996). Ketokohan beliau dalam melakukan kajian dengan fakta-fakta dan bukti berdokumen menjadikan beliau antara sarjana Muslim yang berjaya mengkritik secara terperinci teori-teori yang diperkenalkan oleh sarjana Barat seperti teori *common link*, *projecting back* dan *family isnad*. Justeru itu, bab ini membahaskan mengenai pemikiran dan metodologi al-A‘ẓamī dalam pengkajian hadis. Selain itu, turut dinyatakan sumbangan beliau dalam menjawab serta mempertahankan keautentikan hadis dari serangan golongan orientalis.

Pada bab 45, diuraikan tentang imam Ibn al-Jazārī seorang tokoh dalam perbahasan ilmu Tajwid dan Qiraat. Malah, jika dilihat pada rantai sanad al-Quran daripada mana-mana riwayat/qiraat, nama Ibn al-Jazārī tidak akan lekang bahkan termaktub dengan megahnya sebagai musnid ilmu Qiraat. Oleh itu, pada bab ini didedahkan tentang sumbangannya dalam bidang hadis dan pandangan ulama hadis kepadanya. Dapatan kajian telah mengenalpasti kewibawaan Imam Ibn al-Jazārī bukan sahaja dalam bidang al-Quran bahkan tidak kurang hebatnya dalam bidang Hadis dan periwayatannya sehingga diberi jolokan al-Ḥāfiẓ.

Pada bab 46, dikenal pasti tesis dan disertasi yang dihasilkan berkaitan tokoh ulama hadis oleh para calon pascasiswazah dalam bidang hadis berdasarkan analisis bibliometrik. Hal ini sebagai rentetan daripada kajian ilmu hadis melalui proses perkembangan sejak zaman Nabi Muhammad SAW sehingga kini. Di sebalik kepesatan itu, terdapat ramai tokoh-tokoh ilmuwan yang menduduki pelbagai posisi dalam ilmu hadis, sama ada sebagai perawi hadis (ruwāt), pengkritik hadis (nuqqād), penyusun karya hadis (muṣannif), dan sebagainya. Biografi, jasa dan sumbangan mereka direkodkan secara terperinci dalam pelbagai jenis karya sepanjang zaman, termasuk dalam kajian di Institut Pengajian Tinggi di Malaysia. Hasil analisis menunjukkan bahawa sejak tahun 1974 sehingga kini, keseluruhan tesis dan disertasi tentang tokoh ulama hadis yang dihasilkan berjumlah 38 buah kajian. Terdapat 10 buah kajian di peringkat ijazah kedoktoran sementara selebihnya, 28 buah kajian di peringkat sarjana.

Bab 47 meneliti metode Syekh ‘Abdullah al-Ṣiddīq al-Ghumārī sebagai seorang tokoh ilmuan muta’akhhirīn yang sangat dikenali dalam kritik hadis semasa. Ketokohan beliau bukan hanya tertakluk kepada zaman sekarang, namun kepakaran beliau dalam bidang kritik hadis adalah sangat luar biasa sehingga mampu mengkritik status hadis oleh ulama mutaqaḍdimīn. Hasil kajian mendapati keupayaan dan ketokohan beliau adalah sangat luar biasa. Di samping kajian ini menunjukkan bahawa ulama muta’akhhirīn mampu mengkritik status hadis ulama mutaqaḍdimīn jika telah mencapai tahap tertentu dalam pengajian hadis.

Bab 48 membincangkan kupasan tentang keintelektualan Tuan Husain Kedah sebagai ulama yang disegani dalam menyumbang ke arah perkembangan dan pembangunan pengajian Islam di Tanah Melayu kususanya berkaitan ilmu hadis. Penulis memfokus perkembangan pengajian Tuan Husain Kedah dalam membentuk kualiti keilmuan beliau terutama berasaskan kepada silsilah pengajian keilmuan Tuan Husain Kedah yang diwarisi daripada guru-guru beliau dalam sesuatu bidang ilmu termasuk ilmu hadith. Penulis membentangkan perihal latar belakang kehidupan beliau terutama perihal pendidikan, guru-guru, murid-murid beliau, hasil sumbangan idea dan ketokohan, juga karya-karya yang telah beliau tinggalkan sebagai khazanah ilmu alam Nusantara. Penulis menjelaskan bahawa nukilan-nukilan sumbangan Tuan Husain Kedah berkaitan bidang hadith dapat disandarkan sebagai bukti keilmuan beliau dalam bidang ini yang mana ianya turut merupakan ilmu yang diwariskan daripada guru-guru beliau yang diiktiraf berkeahlian dalam bidang tersebut.

Bab 49 meneroka pemikiran Muṣṭafā al-Sibā’ī dalam menanggapi penyelidikan orientalis, melakukan pemetaan demarkasi kajian mereka serta membangunkan konsep penyahjajahan (dekolonisasi) pemikiran asing ke atas sarjana muslim dalam bidang hadis. Penerokaan sarjana barat terhadap ilmu hadis semakin menyerlah pada kurun ke 19 dengan kemunculan karya serta penyelidikan yang dijalankan oleh pihak orientalis. Penilaian dan kritikan Ignaz Golziher telah membina satu kerangka asas yang bukan sekadar membuka dimensi baharu malah mula melebarkan horizon pengaruhnya terhadap sarjana muslim sendiri dalam mengkritik hadis. Dalam masa yang sama, karya-karya penyelidikan yang dihasilkan oleh sarjana seperti Harald Motzki dan Andreas Gorke dilihat membantu dalam mengembangkan sudut baharu kajian dalam lapangan ini. Aplikasi teknik isnad-cum-matn janaan Motzki serta konsep pengesahan (verification) hadis melalui ilmu gharīb al-ḥadīth anjuran Gorke mengukuhkan lagi pengupayaan kritikan sanad yang membantu dalam mengesahkan keabsahan (authenticity) hadis-hadis Nabi. Dapatan bab ini



mencatatkan sumbangan Muṣṭafā al-Sibā'ī dalam membina kerangka asas bagi penyelidik hadis untuk berinteraksi dengan kajian orientalis dalam bidang hadis.

Bab 50 membincangkan pandangan Ahmad Husain Salim terhadap mengawal emosi berdasarkan terapi al-Quran. Bab ini mengupas kaitan penyakit fizikal dan psikologi manusia dengan pendekatan klinikal moden. Justeru, buku Husain Salim yang berjudul *al-Maraḍ wa asy-Syifā' fi al-Qur`ān* dianalisis bagi memperlihatkan paradigma psikologi moden yang bertentangan dengan fitrah manusia dari pandangan Islam. Beliau turut menegaskan bahawa di dalam al-Quran sudah menjelaskan cara-cara terapi jiwa dengan lebih baik dan berkesan.

Pada bab 51, dibincangkan seorang tokoh ulama yang dibesarkan oleh gerakan Islam (harakah), syeikh Muḥammad Yūsuf al-Qaraḍāwī. Beliau mempunyai pengalaman yang kaya dalam berinteraksi dengan tradisi Nabawi, serta banyak berhubung secara langsung dengan orang ramai sehingga mempunyai pemahaman yang menyeluruh tentang situasi dalam masyarakat. Justeru, tidak hairan jika dalam penilaian hadis beliau lebih mengetengahkan proses mendapatkan pengiktirafan yang sewajarnya terhadap sesuatu tradisi. Menurut beliau ketidakseimbangan antara kesahihan sanad dengan matan berpunca daripada kesilapan menggunakan kerangka berinteraksi dengan hadis. Dalil hadis adalah muktamad, tanpanya al-Quran tidak dapat difahami dengan baik. Justeru, bab ini membincangkan ketokohan syeikh al-Qaraḍāwī, sikap dan kaedah berinteraksi terhadap al-Sunnah.

Bab 52 menjelaskan ketokohan imam Muslim Rahimullah dalam bidang hadis selain daripada imam al-Bukhārī Rahimahullah yang telah mengkaryakan kitab *al-Ṣaḥīḥ*. Sebagaimana dimaklumi bahawa hadis diiktiraf sebagai sumber autentik kedua selepas al-Quran yang berperanan sebagai penerang ke atasnya. Keunggulan hadis ini dek jalur periwayatannya dinaqalkan dari generasi ke generasi seterusnya sehingga melahirkan tokoh-tokoh hadis dalam ilmu riwāyah dan juga dirāyah. Tokoh yang dibincangkan dalam bab ini merupakan salah seorang ulama masyhur yang menguasai perbincangan sanad dan juga hal ehwal perawi atau ilmu *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Beliau mempunyai karya dalam bidang ini yang dikenali sebagai *al-Munfaridāt wa al-Wiḥdān*.

Jilid yang terakhir dalam bab ini memfokuskan isu kontemporari dalam pengajian Islam. Jilid ini bermula daripada bab 53 yang membincangkan penggunaan al-Quran dan sunnah dalam pertuturan bahasa Arab sebagai bahasa kedua. Penulis berhujah penggunaan elemen wahyu sebagai kaedah dalam mengawal emosi mereka dalam pertuturan. Elemen ini membantu bukan sahaja dalam pembentukan spiritual bahkan membantu penutur untuk lebih baik dalam unsur fizikal mereka.

Bab 54 membincangkan pembelajaran bahasa Arab yang bersumberkan ayat al-Quran sebagai medium utama dalam modul PUSAR yang diperkenalkan oleh ustaz Mohd. Rusdi Alias dan channel "Arab Podcast" oleh ustaz Shady el-Sayed. Penulis telah menganalisis kedua-dua modul ini dengan membawakan beberapa contoh yang bersesuaian.

Bab 55 membincangkan latar belakang, metodologi dan pemikiran al-Suyūṭī yang mendatangkan hadis-hadis sebagai sumber kepada pengkaedahan nahu Arab dalam karya *al-Ashbāḥ wa al-Nazā'ir fi al-Naḥw*. Penulis mendapati bahawa al-Suyūṭī telah menggunakan kaedah qias sebagai metodologi penulisan kitab ini dengan menyusun asas-asas umum kaedah nahu yang mempunyai persamaan kemudian dikeluarkan kaedah-kaedah kecil daripada asas tersebut. Dalam mengemukakan kaedah nahu, al-Suyūṭī telah menggunakan sekumpulan hadis sebagai sumber dalam pengkaedahan nahu Arab.

Bab 56 membincangkan kaedah bagi membangunkan hidup beragama menurut pandangan al-Ghazālī. Penulis mendatangkan tiga elemen pembangunan hidup beragama iaitu akidah, ibadah dan akhlak. Pendekatan dan pandangan al-Ghazālī dilihat menepati dengan keperluan masyarakat pada zaman kini. Elemen-elemen pembangunan hidup beragama ini boleh dijadikan panduan

terhadap usaha meningkatkan dan membangunkan lagi penghayatan dan pengamalan hidup beragama individu Muslim dan masyarakat Islam seluruhnya.

Bab 57 membincangkan mengenai pandangan M. Quraish Shihab mengenai pemindahan organ babi kepada manusia dalam Tafsir Al-Misbah. Penulis telah menganalisis pandangan ini dan mendapati M. Quraish Shihab membolehkan penggunaan katup jantung babi terhadap manusia kerana secara praktikalnya ia tidak dimakan akan tetapi diletakkan dalam tubuh manusia. Beliau juga menyatakan bahawa ulama berbeza pendapat tentang keharaman babi sama ada haram secara menyeluruh ataupun hanya sekadar pada dagingnya sahaja dengan cara dimakan. Tambahan pula cara ini adalah salah satu cara yang dilakukan oleh pihak perubatan untuk menyelamatkan nyawa manusia.

Bab 58 membincangkan sorotan terhadap kajian-kajian lepas tentang terjemahan hadis Nabi SAW ke dalam bahasa Melayu dengan memfokuskan kepada pendekatan terjemahan hadis Nabi SAW atau kaedahnya, atau strateginya untuk melihat cakupan dan litupan kajian akademik yang diperolehi secara dalam talian dengan percuma. Hasil kajian menunjukkan bahawa sudut penterjemahan hadis adalah satu bidang yang perlu diketengahkan dan diberikan penekanan dalam kajian akan datang memandangkan kurang kedinamian kajian ilmiah yang boleh diakses secara atas talian.

Bab 59 membincangkan perbandingan antara metode pentafsiran oleh al-Zamakhshari dan al-Qurtubi khususnya terhadap ayat 59 surah al-Ahzāb. Penulis mendapati metode yang diguna pakai oleh al-Zamakhshari dan al-Qurtubi adalah berbeza dalam bentuk susunan, topik perbincangan dan penerangan. Al-Zamakhshari banyak menggunakan pendekatan Bahasa Arab dalam memahami ayat tersebut khususnya berkaitan makna dan pengertian bagi perkataan jilbab. Huraian yang dibuat adalah ringkas dan hanya memfokuskan kepada pemahaman ayat tanpa melibatkan hukum-hukum yang berkaitan. Manakala huraian yang dilakukan oleh imam al-Qurtubi adalah terperinci dengan didatangkan riwayat-riwayat daripada hadis dan juga pandangan sahabat dan tabi'in terhadap beberapa perkara di dalam ayat ini sebagaimana yang dijelaskan. Beliau mengemukakan enam perbincangan yang disusun dengan teratur bagi membantu pembaca dalam memahami ayat tersebut dalam konteks yang sepatutnya.

Bab 60 membincangkan mengenai kesihatan mental remaja pasca covid-19. Penulis mendatangkan pendekatan Rasulullah SAW sewaktu berkomunikasi dengan orang yang lebih muda mampu memberikan kesan yang positif untuk kesihatan mental terutama melibatkan cara baginda mendekati mereka dan bentuk nasihat yang diberikan. Antara kaedah yang dianjurkan adalah memilih sesuatu yang baik untuk diperkatakan, bercakap sesuatu yang sesuai dengan kadar kemampuan orang yang mendengar, sering mengulangi perkataan atau bicaranya berulang kali dan komunikasi non verbal. Hal ini perlu diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat kini agar kesihatan mental remaja menjadi lebih sihat dan sejahtera.

Bab 61 memberikan tumpuan perbincangan dalam salah satu unsur kemukjizatan huruf Al-Qur'an, iaitu menyebut (al-zikr) dan membuang (al-hazf) huruf. Bab ini mengemukakan contoh-contoh yang berkaitan serta huraian dan perbincangan berdasarkan pandangan ahli tafsir dan ahli Bahasa.

Bab 62 membahaskan beberapa ayat al-Quran berkaitan kepenggunaan media masa kini. Media pada hari ini merangkumi media tradisional, media cetak, media elektronik dan media baharu. Bab ini mengupas tiga metode dalam menyediakan kandungan media antaranya hikmah, cara nasihat yang baik dan dengan cara perbincangan, dialog dan perbincangan yang terbaik dengan membawakan dalil-dalil daripada al-Quran. Tuntasnya, garis panduan penyediaan kandungan media dan cara penerimaan maklumat yang disarankan di dalam al-Quran berupaya mengelakkan kesan negatif yang berpunca daripada penyalahgunaan media.

Bab 63 membincangkan kaedah al-Ghazali dan Maimonides dalam mentafsir antropomorfisme. Daripada analisis, kedua-dua sarjana didapati menggunakan kiasan dalam

percubaan mereka untuk menolak bentuk jasmani Tuhan. Sebagai alternatif, mereka berdua bersetuju dengan pendekatan literal dengan syarat bahawa seseorang tidak boleh melihat zat Tuhan dalam bentuk tubuh. Akibatnya, mempercayai demikian akan membawa seseorang kepada bidaah seperti yang didakwa oleh al-Ghazali dan Maimonides. Namun demikian mereka berbeza pendapat dalam menegaskan sifat-sifat kepada zat-Nya. Al-Ghazali memegang kedudukan sebagai pengikut Asy'ari dan Maimonides menyelaraskan dirinya dengan Mu'tazilah.

Bab 64 membincangkan pendekatan balaghah Abi Al-Saud dan Ibn Ashour ketika mentafsirkan Surah Qaf. Penulisan ini dimulakan dengan menceritakan latar belakang penulisan tafsir dan pendekatan yang digunakan. Hasil kajian mendapati kedua-dua ahli tafsir ini memberikan tumpuan yang berbeza ketika mentafsirkan Surah Qaf. Pendekatan balaghah dalam pentafsiran mereka dapat dilihat dengan jelas dan teratur. Didapati Abi Al-Saud prihatin tentang Ilmu Ma'ani berbanding Ibnu Ashour.

Bab 65 membincangkan latar belakang dan kritikan sejarah agama-agama menurut orientalis. Ia bertujuan untuk memahami premis yang digunakan oleh orientalis ketika mempelajari al-Quran. Kajian ini disusun dalam empat perkara yang merangkumi definisi kritikan sejarah, asal usulnya, puncanya, kaedahnya, dan ciri-ciri pengkritik sejarah. Secara kesimpulannya, kritikan sejarah terhadap kitab-kitab suci adalah salah satu pendekatan baru yang dibangunkan oleh falsafah moden dan dianggap memberi kelebihan kepada tamadun Eropah ketika mengkaji Perjanjian Lama dan Baru. Juga tidak boleh diabaikan kritikan ulama Islam dalam sejarah agama sebelum abad ketujuh belas Masihi, terutamanya kritikan terhadap Perjanjian Lama dan Baru. Pendekatan kritikan sejarah Barat tidak mengambil kira naratif lisan, tidak seperti pendekatan kritikan sejarah di kalangan umat Islam. Walaupun terdapat standard, piawaian dan kualiti yang ditetapkan oleh orientalis Barat yang mesti dimiliki oleh pengkritik sejarah teks, malangnya mereka tidak menerapkan kebanyakannya ketika mempelajari al-Quran.

# JILID 1 (KETOKOHAN ULAMA TAFSIR)

## BAB 1

### KETOKOHAN AL-FARMAWI SEBAGAI PERINTIS PENDEKATAN TAFSIR MAWDU'I

Sahlawati Abu Bakar,<sup>1</sup> Haziyah Hussin,<sup>2</sup> & Wan Nasruddin Wan Abdullah<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

<sup>2</sup> Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

#### Pendahuluan

Pendekatan tafsir mawdu'i dipelopori oleh beberapa orang sarjana tafsir seperti al-Farmawi, al-Kummi, Abd al-Sattar, Mustafa Muslim dan al-Khalidi. Dalam kalangan sarjana-sarjana ini, al-Farmawi ialah pelopor awal bagi pendekatan tafsir *mawdu'i* apabila beliau menulis kitab berjudul *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdu'i* pada tahun 1977 (Didi, 2016; Yamani, 2015). Penulisan ini akan membincangkan pendekatan tafsir mawdu'i yang dikemukakan oleh al-Farmawi menerusi kitab beliau ini. Selain itu, penulisan ini juga akan memberikan contoh pentafsiran tematik al-Farmawi dalam kitab *Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdu'i*.

#### Latar belakang Abd Hayy al-Farmawi

Al-Farmawi dilahirkan pada tahun 1942 di Manovia, Mesir. Beliau menamatkan pengajian di Universiti al-Azhar pada tahun 1969 dalam bidang al-Tafsir wa al-Hadith dan selanjutnya menamatkan pengajian di peringkat sarjana pada tahun 1972. Beliau kemudiannya diambil sebagai tenaga pengajar di Universiti al-Azhar dan telah menamatkan pengajian di peringkat doktof falsafah pada tahun 1975 dalam bidang tafsir dan 'ulum al-Quran ([www.ektab.com](http://www.ektab.com)).

Selain kitab *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdu'i*, beliau banyak menghasilkan karya-karya dalam pelbagai genre seperti kitab *al-Ikrah Tariq al-Su'ada'*, *al-Istiqaamah falah fi al-dunya wa najah fi al-akhirah*, *Tadwin al-Quran al-Karim*, *tabzib tafsir Ibn Kathir (tabqiq wa ta'liq)* dan *Jarahat al-tajmil bayna al-tasyri' al-islamiy wa al-waqi' al-mu'asir*.

#### Pendekatan Tafsir Mawdu'i dalam kitab *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdu'i* *Dirasah Manhajiyyah Mawdu'iyyah*

Kitab *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdu'i* (BTM) dicetak pada 27 Disember 1976 di Kaherah. Pada bahagian pengantar kitab, al-Farmawi menyatakan bahawa kitab tafsir sedia ada kurang membantu untuk sampai kepada *maqasid* (matlamat) al-Quran. Ini disebabkan oleh pentafsiran sedia ada tertumpu kepada tafsiran secara *tablili* yang bermatlamatkan kepada mentafsirkan al-Quran ayat

demikian ayat. Menurut beliau, tafsir *mawdu'i* pula yang bermatlamatkan kepada tema-tema dalam al-Quran mampu mencapai matlamat al-Quran dengan lebih mudah kerana kesatuan tema yang dibina sebenarnya merupakan salah satu cabang dalam *maqasid* al-Quran. Justeru itu al-Farmawi pada ketika menulis kitab ini berpandangan belum ada lagi sebuah kitab tafsir al-Quran tematik yang menyentuh tema-tema seperti hukum, undang-undang, politik, akhlak dan lain-lain.

Walaupun kitab ini diterbitkan pada tahun 70-an, pendekatan tafsir *mawdu'i* yang diperkenalkan adalah asas dan bersesuaian dengan perkembangan tafsir pada zaman itu. Menurut al-Farmawi tafsir *mawdu'i* mampu menyelesaikan permasalahan masyarakat dengan melalui tema-tema yang terfokus kepada permasalahan tertentu.

Al-Farmawi ialah tokoh tafsir yang dijadikan kajian oleh pengkaji-pengkaji tafsir seperti kajian yang dilakukan oleh Muyasaroh (2015) dan kajian Shukkur (2020). Mereka mengkaji mengenai metode al-Farmawi dan perbandingan metode al-Farmawi dengan sarjana tafsir *mawdu'i* yang lain iaitu al-Sadr.

Penulisan ini bahagian ini menyentuh kitab BTM yang terbahagi kepada empat perbahasan iaitu keperluan tafsir, metode pentafsiran, pendekatan tafsir *mawdu'i* dan contoh praktik tafsir *mawdu'i* dalam al-Quran. Kajian selanjutnya akan mengupas empat perbahasan ini bagi melihat perspektif al-Farmawi terhadap pendekatan tafsir *mawdu'i* dalam kitab BTM ini.

### 1. Keperluan Tafsir

Perkembangan tafsir bermula pada zaman Nabi SAW dan berkembang sehingga zaman para sahabat. Rasulullah SAW mengajar para sahabat kandungan al-Quran bagi memahami ayat-ayat al-Quran. Justeru itu, tafsir diperlukan bagi memahami maksud kalam Allah SWT dengan kadar kemampuan manusia.

Al-Farmawi memberikan contoh tafsiran Rasulullah SAW terhadap al-Quran. Baginda bersabda yang bermaksud:

“ Yang dimaksudkan orang-orang yang dimurkai Allah ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang yang tersesat ialah orang-orang Nasrani”. Sabdaan Rasulullah SAW ini merujuk kepada tafsiran ayat tujuh surah al-Fatihah.

Jelaslah bahawa matlamat pemahaman al-Quran dapat dicapai melalui tafsiran al-Quran. Para sarjana tafsir berusaha menjelaskan dan menghuraikan al-Quran supaya dapat difahami dan diamalkan oleh pembaca al-Quran.

### 2. Metode Pentafsiran

Dalam kitab BTM al-Farmawi mengklasifikasikan metode tafsir kepada empat metode utama iaitu tahlili, ijmal, muqaran dan *mawdu'i*. Tafsir *mawdu'i* merupakan salah satu pendekatan yang terkemudian berbanding pendekatan tafsir yang lain dan dianggap juga sebagai pendekatan moden oleh sarjana tafsir *mawdu'i* seperti al-Khalidi (2012).

Di samping itu, al-Farmawi mengkategorikan lagi metode tahlili kepada tujuh pecahan iaitu tafsir bi al-ma'thur, tafsir bi al-ra'yi, tafsir sufistik, tafsir fiqhi, tafsir falsafi, tafsir ilmi dan tafsir adabi-ijtima'i. Metode tahlili diguna pakai dalam kesemua kategori ini dengan mengambil kira tahlili sebagai pendekatan asas dalam tafsir al-Quran. Jika diteliti, kebanyakan tafsir-tafsir menggunakan dua atau lebih metode tafsir dalam mentafsirkan al-Quran. Sebagai contoh tafsir al-Jassas ialah tafsir bi al-ra'yi dan menggunakan metode tahlili dalam mentafsirkan ayat-ayat. Kaedah ini boleh dikatakan sebagai pendekatan hibrid dalam tafsir iaitu campuran lebih daripada dua pendekatan dalam pentafsiran al-Quran (Sahlawati, 2021).

Dalam kitab BTM, al-Farmawi menjelaskan tujuh pecahan metode tahlili ini dengan terperinci. Manakala metode tafsir *mawdu'i* dikhususkan dalam satu bab yang akan dibincangkan dalam perbahasan selanjutnya.

### 3. Pendekatan Tafsir Mawdu'i

Pada ketika kitab BTM ini ditulis al-Farmawi berpandangan ulama tafsir belum lagi berminat dengan untuk mengumpulkan ayat-ayat tentang satu tema. Ini adalah kerana tumpuan utama pentafsiran adalah dengan menggunakan metode tahlili. Menurut beliau, sarjana tafsir pada ketika itu tidak berminat untuk mengumpulkan ayat-ayat al-Quran yang membicarakan satu tema. Bahkan belum terdapat kecuali beberapa ulama tafsir yang mengkaji kesatuan surah. Al-Farmawi turut mengutarakan pandangan bahawa kesatuan surah akan menghasilkan pentafsiran yang memuaskan yang mampu menjelaskan kaitan antara tema-tema dalam surah.

Selanjutnya al-Farmawi menjelaskan dalam kitab BTM jenis-jenis tafsir mawdu'i. Tafsir mawdu'i dibahagikan kepada dua iaitu tafsir mawdu'i surah dan tafsir mawdu'i tema. Berdasarkan jenis-jenis ini, tafsir mawdu'i lafaz tidak dianggap sebagai jenis tafsir mawdu'i oleh al-Farmawi. Namun begitu, tafsir mawdu'i lafaz ialah salah satu jenis tafsir mawdu'i menurut beberapa ulama tafsir mawdu'i yang lain seperti (Muslim, 2000) dan (Al-Khalidi, 2012).

Perkembangan tafsir mawdu'i disorot bermula semenjak zaman Nabi SAW apabila Baginda menjelaskan ayat al-Quran yang perlukan penjelasan dengan ayat al-Quran yang lain. Pada ketika ini, ia lebih dikenali sebagai tafsir al-Quran dengan al-Quran atau juga tafsir *bi al-ma'thur* (Al-Ghabbasyi, 1971). Tafsir mawdu'i pada zaman Nabi Muhammad SAW ini masih menggunakan metode analisis perkataan dan ayat (Pakeeza & Chishti, 2012). Menurut Al-Khalidi (2012), Nabi Muhammad SAW menggunakan ayat-ayat lain dalam al-Quran bagi menjelaskan makna ayat yang memerlukan lebih penjelasan. Sebagai contoh, Baginda mentafsirkan perkataan mafatih al-ghayb dalam surah al-An'am (6:59), ayat 59 dengan ayat 34 dalam surah Luqman (31:34):

وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

Maksudnya:

*Dan pada sisi Allah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji pun dalam kegelapan bumi, dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (Lawh Mahfuz)*

Baginda menjelaskan maksud mafatih al-ghayb dengan lima perkara sebagaimana dinyatakan dalam surah Luqman, 31: 34:

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Maksudnya:

*Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang Hari Kiamat; dan Dialah yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tiada seorang pun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya esok. Dan tiada seorang pun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*

Kaedah pentafsiran ini lebih dikenali sebagai tafsir al-Quran dengan al-Quran yang merupakan asas atau teras kepada kaedah tafsir mawdu'i. Hal ini menunjukkan bahawa lafaz yang sama dalam al-Quran boleh membawa pelbagai maksud jika dikumpulkan dan ditafsirkan. Menurut al-Khalidi (2012) dan al-Kummi & Muhammad (1982), metode yang digunakan oleh Rasulullah SAW ini dianggap oleh sebahagian ulama sebagai asas awal pertumbuhan tafsir mawdu'i (Anwar,

1999). Para sahabat RA juga menggunakan kaedah yang sama dalam mentafsirkan al-Quran dengan al-Quran seperti yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW (Hakim, 2017).

Seawal kurun kesembilan Hijrah, para ulama al-Quran menghimpunkan ayat-ayat al-Quran yang membincangkan perbahasan berkaitan dengan ulum al-Quran dan menulis kitab-kitab yang khusus mengenai bidang tersebut. Mereka membahaskan ilmu al-Quran dalam skop yang tertentu seperti nasikh mansukh, asbab al-nuzul, makki madani dan sebagainya. Ilmu-ilmu al-Quran ini dibahaskan dalam aspek atau sudut tertentu yang dikumpulkan dalam satu tema. Oleh itu, pada fasa ini, ia dianggap oleh pengkaji tafsir sebagai permulaan kepada konsep tafsir mawdu'i (Al-Kummi & Muhammad, 1982; Al-Sadr, n.d.). Hal ini demikian kerana penulis-penulis kitab ulum al-Quran mengumpulkan ayat-ayat yang tergolong dalam satu tema seperti ayat-ayat *aqsam*, *amthal*, *asbab al-nuzul*, *majaaz* dan sebagainya.

Sebagai contoh, beberapa kitab ulum al-Quran yang mengkhususkan kepada tema-tema tertentu adalah seperti *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* karya Abu Abid al-Qasim ibn Sallam, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Quran* karya Qatadah ibn Dīcamah al-Sudusi, *Amthal al-Quran* karya Al-Mawardi, *Aqşam al-Quran* karya Ibn al-Qayyim, *Majaaz al-Quran* karya Abu cUbaydah Muacammār ibn al-Muthamma, *Asbab al-Nuzul* karya 'Alī ibn al-Madīnī, *Gharīb al-Quran* karya Abu Bakr al-Sajistānī, dan *Icjaz al-Quran* karya al-Baqilānī (Al-Kummi & Al-Qasim 1982).

Jelaslah bahawa usaha memberikan tema-tema kepada cabang ulum al-Quran telah dilakukan oleh para ulama. Apa yang dilakukan adalah mengumpulkan ayat-ayat al-Quran yang mempunyai topik yang sama dan mengkhususkannya dalam satu kitab. Kaedah ini boleh dianggap sebagai salah satu jenis tafsir mawdu'i dalam kerangka yang asas dan umum.

Al-Farmawi menjelaskan kitab-kitab seperti *Asbab al-Nuzul* karya al-Wahidi, *al-Nāsikh wa al-Mansukh* karya al-Nahhas dan *Majaz al-Quran* karya Abu Ubaidah mempunyai ciri-ciri pendekatan tafsir mawdu'i. Ini adalah kerana penulis-penulis kitab mengumpulkan ayat-ayat yang mempunyai sebab penurunan, ayat-ayat yang telah dihapuskan dan ayat-ayat mengenai majaz. Ayat-ayat yang dikumpul berdasarkan tema-tema atau kategori tertentu merupakan ciri utama dalam pendekatan tafsir mawdu'i dan asas kepada pertumbuhan tafsir ini (Abd al-Sattar, 1991; Al-Rumi, 1998).

Pada bahagian ini, al-Farmawi turut membahaskan faktor tafsir mawdu'i kurang diberi perhatian pada zaman sebelum beliau. Faktor pertama ialah para ulama tafsir terkemudian kurang memberikan fokus kepada pentafsiran secara tema kerana tidak menitik beratkan keperluan peribadi dalam pentafsiran. Hal ini tidak berlaku kepada tafsir mawdu'i yang memfokuskan kepada tujuan khusus ulama tafsir dalam mentafsirkan al-Quran berdasarkan tema-tema tertentu. Faktor kedua ialah tiada keperluan pada ketika itu untuk mentafsirkan al-Quran secara bertema.

Al-Farmawi memperkenalkan dua jenis tafsir mawdu'i iaitu mengikut tema dan surah. Langkah-langkah tafsir mawdu'i menurut al-Farmawi adalah:

- i. Menetapkan tema atau masalah yang hendak dikaji.
- ii. Mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema.
- iii. Menyusun ayat berdasarkan tertib penurunan ayat serta sebab penurunan ayat.
- iv. Menjelaskan munasabah antara ayat-ayat.
- v. Menyusun perbahasan dalam kerangka yang sempurna.
- vi. Melengkapkan perbincangan dengan mengemukakan hadis-hadis yang relevan dengan topik.
- vii. Mengkaji ayat-ayat secara menyeluruh dari aspek persamaan antara ayat; ayat yang am, khas, mutlak, muqayyad dan sebagainya.

Dalam kitab BTM, al-Farmawi mengupas perkara-perkara berkaitan penerapan pendekatan tafsir mawdu'i dalam pentafsiran al-Quran. Empat perkara yang perlu ada dalam mentafsirkan al-Quran secara tematik ialah:

- a. Metode tafsir mawdu'i tidak menyimpulkan keseluruhan isi al-Quran kerana pentafsiran masih perlu melihat kepada aspek keunikan ayat-ayat dalam konteks yang lebih menyeluruh.
- b. Metode ini tertumpu kepada tema-tema yang dibahaskan maka adalah penting penulis tafsir menetapkan tujuan atau matlamat pentafsiran supaya dapat melihat korelasi antara ayat dengan ayat.
- c. Penulis tafsir ketika mentafsirkan ayat-ayat dalam tema perlu meneliti asbab nuzul, munasabat dan tertib penurunan ayat bagi menghasilkan tafsiran yang lebih tepat bagi ayat-ayat yang dikumpulkan.
- d. Prosedur tafsir yang digariskan dalam metode ini perlu diikuti dengan berturutan dan teliti supaya kesatuan tema dapat ditemukan dalam pentafsiran.

#### 4. Contoh Praktik Tafsir Mawdu'i dalam al-Quran

- a. Memelihara anak yatim dalam al-Quran  
Al-Farmawi menyenaraikan ayat-ayat Makkiyyah yang menyentuh tema anak yatim terlebih dahulu dan selepasnya menyenaraikan pula ayat-ayat Madaniyyah. Terdapat empat ayat Makkiyyah dan 15 ayat Madaniyyah. Tema-tema yang dibentuk daripada ayat-ayat ini ialah penjagaan harta anak yatim, cara menjaga anak yatim, penjagaan nyawa anak yatim dan mengasihani anak yatim. Al-Farmawi membuat kesimpulan al-Quran memberikan perhatian terhadap penjagaan kebajikan dan hak anak yatim.
- b. 'Ummiy (buta huruf) dalam kalangan orang Arab  
Perkataan *ummi* disebut sebanyak enam kali dalam al-Quran. Perkataan-perkataan ini ada yang membawa maksud orang-orang Arab dan ada yang bermaksud sekelompok orang Yahudi yang tidak boleh membaca dan menulis. Dalam kitab BTM al-Farmawi memberikan definisi ummi dari segi literal dan teknikal.
- c. Meminta izin dalam al-Quran  
Dalam tema ini, lima ayat dikemukakan bagi menghuraikan hukum meminta izin. Penjelasan mengenai tema ini menyentuh aspek latar belakang pensyiaran hukum, cara-cara meminta izin, cara memasuki rumah orang lain, memasuki rumah saudara mara dan memasuki rumah umum.
- d. Menahan pandangan dan memelihara kehormatan dalam al-Quran  
Tiga ayat diutarakan bagi tema ini yang menyentuh isu menjaga pandangan dan kehormatan. Ayat-ayat tersebut ialah ayat 30, 31 dan ayat 60 surah al-Nur. Sub-sub tema yang dibentuk dalam tema ini ialah menahan pandangan, memelihara kemaluan, batas aurat wanita, perintah kepada kaum lelaki dan perintah kepada kaum wanita.
- e. Makanan dalam al-Quran  
Tema terakhir dalam buku BTM ialah makanan dalam al-Quran yang dibahagikan kepada sub-sub tema perintah memakan makanan yang baik dan kualiti makanan. 27 ayat dalam 14 surah membicarakan topik makanan dan minuman. Ayat-ayat ini merangkumi makanan dari kategori haiwan, buah-buahan dan sayur-sayuran. Kualiti makanan yang dianjurkan dalam al-Quran mempunyai dua ciri iaitu halal dan baik (*tayyib*). Al-Farmawi menyimpulkan makanan yang prinsip makanan



sempurna dalam al-Quran terdiri daripada enam elemen iaitu tumbuhan, sayuran, haiwan, buah-buahan, susu dan madu dan halal serta baik.

## Kesimpulan

Pendekatan yang digunakan oleh al-Farmawi dalam kitab BTM merupakan pendekatan asas dalam pentafsiran seperti mendahulukan ayat-ayat Makkiyyah daripada ayat-ayat Madaniyyah. Selain itu, beliau memberikan tema-tema yang berkait dengan tema utama dengan mengumpulkan ayat-ayat yang relevan dengan tema. Cara al-Farmawi menghuraikan ayat-ayat adalah dalam bentuk yang ringkas dan menepati konteks tema.

Oleh kerana al-Farmawi adalah seorang pejuang dalam gerakan Ikhwanul Muslim beliau dianggap sebagai ahli tafsir yang agak radikal dalam memperjuangkan gerakan itu. Malahan buku BTM versi asal sukar untuk didapati sama ada dalam salinan keras atau lembut. Namun demikian, sebagai perintis awal pendekatan tafsir mawdu'i beliau telah memperkenalkan pentafsiran bertema secara berprosedur. Prosedur ini kemudiannya dijadikan panduan atau asas oleh sarjana tafsir yang lain dalam pendekatan tafsir mawdu'i mereka.

Kesimpulannya, al-Farmawi telah memberikan sumbangan yang signifikan dalam bidang tafsir mawdu'i. Beliau telah mempelopori metode tafsir mawdu'i seawal tahun 70-an dan metode ini semakin berkembang dari masa ke masa. Sehubungan itu, bidang kajian tafsir mawdu'i turut berkembang dan relevan sejajar dengan perkembangan penerbitan kitab-kitab tafsir kontemporari.

## Rujukan

- Abd al-Sattar, S. F. (1991). *Al-Madkhal ila al-tafsir al-mawdu'i*. Dar al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah.
- Al-Ghabbasyi, 'Abd al-'Azim Ahmad. (1971). *Tarikh al-Tafsir wa manahij al-Mufasssin*. Dar al-Taba'ahal-Muhammadiyyah.
- Al-Khalidi, S. A. al-F. (2012). *Al-Tafsir al-Mawdu'i bayna al-Nazariyyah wa al-Tatbiq*. Dar al-Nafais.
- Al-Kummi, A. al-S. A.-Q., & Muhammad, A. Y. (1982). *Al-Tafsir al-Mawdu'i li al-Quran al-Karim*. Dar al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah.
- Al-Rumi, F. (1998). *Bubuth fi al-Tafsir al-Mawdu'i*. Maktabah al-Tawbah.
- Al-Sadr, M. B. (n.d.). *Muqaddimat fi al-tafsir al-mawdu'i li al-Quran*. Dar al-Taujih al-Islamiy.
- Anwar, R. (1999). *Penafsiran al-Quran dalam Perspektif Nabi Muhammad SAW*. CV Pustaka Setia.
- Didi, J. (2016). Mengenal Lebih Dekat Metode Tafsir Mawdu'i. *Diya Al-Afkar*, 4(01), 19–35.
- Hakim, A. (2017). Tafsir al-Quran dengan al-Quran: Studi Analisis-Kritis dalam Lintas Sejarah. *Misykat*, 02(1), 55–86.
- Muslim, M. (2000). *Mabahith fi Al-Tafsir al-Mawdu'i*. Dar al-Qalam.
- Muyasaroh, L. (2015). *Metode Mawdu'i Dalam Tafsir Al-Qur'an (Studi Perbandingan Atas Pemikiran Muhammad Baqir Al-Sadr Dan Abdul Hayy Al-Farmawi)* [Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta]. <http://digilib.uin-suka.ac.id/15969/>
- Pakeeza, S., & Chishti, A. A. (2012). Critical Study of Approaches to the Exegesis of the Holy Qur'an. *Pakistan Journal of Islamic Research*, 10(4), 19–26.
- Sahlawati, A. B. (2021). *Pendekatan Tafsir Mawdu'i dalam Penulisan Tafsir di Malaysia*. Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi.
- Shukkur, A. (2020). Metode Tafsir al-Qur'an Komprehensif Perspektif Abdul Hay al-Farmawi. *EL-Furqania*, 06(01), 114–136.
- Yamani, M. T. (2015). Memahami Al-Qur'an Dengan Metode Tafsir Mawdu'i. *J-PAI*, 1(2), 273–292.

## **BAB 2**

### **SUMBANGAN MUHAMMAD RASHID RIDA DALAM PENGISLAHAN MASYARAKAT MELALUI PENULISAN TAFSIR AL-QURAN**

Nurzatil Ismah binti Azizan<sup>1</sup> & Md Noor Hussin<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### **Pengenalan**

Islah ialah mengembalikan masyarakat kepada ajaran Islam yang sebenar. Menurut Kamus Dewan Islah ialah usaha untuk kembalikan suatu keadaan kepada suatu keadaan yang betul, tepat dan sesuai. Menurut Ibnu Manzur dalam Lisan Al-Arab Islah merupakan antonim kepada kerosakan fasad yang bermaksud menghilangkan kerosakan atau mendirikan semula sesuatu yang telah runtuh atau rosak (Ibn Manzur, 1990). Muhammad Rashid Rida merupakan salah seorang individu yang berpengaruh dalam menyebarkan Islah kepada masyarakat pada ketika itu. Antara idea Islah beliau ialah perlu membentuk masyarakat muslim untuk mengislahkan pemerintah, perlu kesepakatan antara kerajaan dengan rakyat. Ulama dan pemikir perlu memainkan peranan dalam membentuk masyarakat Islam yang berilmu. Antara aspek lain ialah membebaskan akal insani dan kemanusiaan daripada perhambaan yang dicipta oleh orang-orang yang menganggap dirinya memiliki sifat rabbani. Selain itu, golongan agamawan bertanggungjawab menerangkan perintah dan larangan yang terdapat dalam agama Islam, menyeru manusia ke arah kebaikan dan sentiasa mengingatkan mereka yang lalai. Islam sebenarnya mengandungi ajaran yang menyuruh umatnya agar berusaha untuk mengubah kehidupan mereka (Norahida, 2017).

Pembentukan peribadi beliau amat terkesan dengan penulisan majalah al-Urwah al-Uthwa dan majalah al-Manar. Majalah al-Urwah menjadi gerakan melalui tulisan khusus untuk menentang kekuasaan yang tidak bertepatan dengan ajaran Islam ketika itu. Majalah yang ditulis oleh Jamaluddin al-Afgani tersebut menjadi dorongan kepada Muhammad Rasyid Rida untuk meneruskan perjuangan. Majalah ini membawa sebuah jiwa perjuangan Jamaluddin dan juga Muhammad Abduh. Idea pemikiran mereka menjurus kepada memberantas bid'ah, dan persoalan yang bertentangan dengan Islam. Manakala majalah al-Manar pula dilihat oleh Rashid Rida sebuah majalah yang menampilkan Islam yang rahmatan lil alamin, Fokus perbincangan tentang dunia dan akhirat serta tidak disebut tentang nasionalisme dan kebangsaan dengan hanya memberi fokus terhadap kesatuan atas nama agama (Rahmat, 2021).

Berdasarkan aspek islah kemasyarakatan yang dipegang oleh Rashid Rida maka penulisan ini memberi fokus kepada usaha islah beliau kepada masyarakat melalui penulisan tafsir al-Quran.

#### **Latarbelakang Pengarang dan Penulisan Kitab**

Beliau ialah Muhammad Rashid bin Ali Redha bin Muhammad Syam al-Din al-Qalamuni. Lahir pada 1282H bersamaan 1865M di Qalamun (Fadl Hassan Abbas, t.t). Beliau lahir dalam keluarga yang mulia, alim dan mempunyai keturunan yang mulia. Berasal daripada Baghdad. Berhijrah ke Mesir pada tahun 1315H dan berguru dengan Muhammad Abduh (Abd Qadir Muhd Solih). Beliau

meninggal dunia pada tahun 1935 ketika usianya 70 tahun lebih akibat kemalangan jalan dalam perjalanan beliau ke Kairo.

Keperibadian beliau sangat hebat, beliau tidak akan bercakap sesuatu yang tidak benar dan munkar. Seorang yang bijak dan mempunyai kefahaman yang sangat luas (Abd Qadir Muhd Solih). Beliau mendapat pendidikan awal di negerinya sendiri kemudian memasuki Madrasah al-Rasyidiyyah dan belajar ilmu-ilmu syariah, ilmu akal dan bahasa. Beliau kemudian memasuki Madrasah al-Watiniyyah (1883M). Madrasah ini mengumpulkan antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu moden (Abd Qadir Muhd Solih). Madrasah al-Watiniyyah dipimpin oleh Syeikh Husayn al-Jisr yang bertujuan menandingi pengaruh kristian yang berleluasan ketika itu dan beranggapan bahawa Islam tidak akan maju tanpa landasan agama dan sains yang kukuh. Malah pemikiran moden Syeikh Husayn al-Jisr dalam pendidikan amat mempengaruhi Muhammad Rashid Rida. Namun Madrasah ini ditentang oleh pemerintah (kerajaan uthmaniyyah) kerana pelajar daripada madrasah ini menolak untuk latihan ketenteraan dan akhirnya ditutup. Muhammad Rashid Rida mengikuti perkembangan dunia Islam melalui majalah al-Urwah al-Wuthqa oleh Sayyid Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh (Norahida, 2017).

Tafsir al-Manar mempunyai 12 jilid diterbitkan oleh Dar al-Manar Kairo pada tahun 1346H. Tafsir ini tidak lengkap 30 juzu', hanya ditafsirkan bermula dengan Surah al-Fatihah sehingga Surah Yusuf sahaja. Tafsir ini bersumber daripada kuliah Muhammad Abduh berkenaan tafsir al-Quran di masjid Universiti al-Azhar Mesir. Karya ini disusun oleh murid beliau iaitu Muhammad Rashid Rida dengan nama Tafsir al-Quran al-Hakim selepas Muhammad Abduh meninggal dunia. Namun tafsir ini lebih dikenali sebagai Tafsir al-Manar. Ia merupakan tafsir yang dipenuhi dengan Islah (pembaharuan) dan sesuai dengan perkembangan zaman.

Tafsir ini pertama kali diterbitkan pada 22 Syawal 1315H bersamaan Mac 1898M. Ia pada asalnya adalah ditulis dalam ruangan dalam surat khabar, namun ia mendapat sambutan yang hebat bukan hanya di Mesir bahkan di negara-negara Arab yang lain termasuk eropah. Juga tercatat dalam Majalah al-Manar yang mempunyai 34 jilid, beliau dalam karya ini banyak menyumbangkan idea-idea Islah dalam masyarakat (Abd Qadir Muhd Solih).

Tafsir ini ditulis dengan bahasa yang mudah agar dapat difahami oleh masyarakat awam. Ia tidak menggunakan istilah-istilah moden yang berat dan menyukarkan kefahaman masyarakat awam. Beliau menjelaskan tujuan penghasilan tafsir al-manar daripada majalah seperti berikut:

- i) Menjelaskan bahawa Islam adalah agama yang memberi kebahagiaan dunia dan akhirat.
- ii) Kaum muslimin itu tidak dibezakan melainkan agama mereka, mereka itu bersaudara dan tidak harus membezakan mereka sama ada dari segi keturunan, bahasa dan hukumah.

Selain tafsir al-Manar, terdapat juga kitab yang hanya membawakan surah-surah tertentu sahaja seperti kitab Tafsir al-Fatihah Wa Sittu Suwar Min Khawatim al-Quran: Al-'Ashr wa al-Kauthar wa al-Kafirun wa al-Ikhlas wa al-Muawwizatain.

### **Sumbangan Muhammad Rashid Rida Dalam Pengislahan Masyarakat Melalui Penulisan Tafsir.**

Pengislahan yang dilakukan oleh Muhammad Rashid Rida boleh dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu agama, pendidikan dan politik. Muhammad Rashid Rida dalam penulisan tafsir sama dengan mufassir yang lain, bezanya beliau membuat kesimpulan ( khulasah ) kepada perbincangan dalam

surah tersebut. Beliau susun kesimpulan tersebut dengan bab-bab tertentu. Beliau juga menggunakan manhaj yang sama dengan gurunya Muhammad Abduh. Memandangkan beliau telah menjelaskan bahawa karya ini dihasilkan kerana beliau ingin membawa Islah dalam masyarakat, mengembalikan mereka kepada Islam yang sebenar dalam kehidupan seharian. Berikut merupakan contoh ayat-ayat al-Quran yang dibawa oleh beliau dalam memberi Islah kepada masyarakat.

1. Menjelaskan kesan terhadap golongan yang tidak mengendahkan perintah Allah SWT.

Firman Allah SWT:

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ

Maksudnya: *Pemilik hari pembalasan* (Surah al-Fatihah (1): 4)

Muhammad Rashid Rida ketika menjelaskan ayat ini menyatakan bahawa umat Islam yang menyimpang daripada ajaran Islam akan mendapat balasan daripada Allah SWT terhadap perbuatannya, mereka akan ditimpa kefakiran, kehinaan, serta kehilangan kekuatan dan kekuasaan (Rashid Rida, 1985). Teguran melalui penulisan tafsir membawa kepada pengislahan dalam masyarakat agar masyarakat dapat mengamalkan ajaran Islam yang sebenar. Kesan-kesan kehinaan, kefakiran dan hilang keluasaan akan menjadikan pembaca merasa gerun akan azab Allah SWT apabila melakukan perbuatan tersebut. Ianya dorongan supaya masyarakat kembali kepada ajaran Islam.

2. Menjelaskan tiada ibadah selain kepada Allah SWT semata-mata.

Firman Allah SWT:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Maksudnya: *Hanya kepada Engkau kami sembah dan hanya kepada Engkau kami mohon pertolongan.* (Surah al-Fatihah (1):5)

Penjelasan ayat tersebut berkaitan dengan ibadah kepada Allah SWT, ibadah hanya kepada Allah SWT sahaja. Ketundukan kepada Allah SWT timbul kesan daripada keagungan Allah SWT. Hati hanya merasai keagungan Allah SWT yang tidak diketahui kehadirannya. Malah orang yang menunduk di hadapan seorang raja tidak dianggap menyembah raja. (Rashid Rida, 1985). Pentafsiran tersebut menunjukkan bahawa Rashid Rida memberi didikan kepada masyarakat berkenaan perbuatan jika bertemu dengan pemimpin iaitu tunduk kepada raja tidak bermakna menyembah raja atau mengagungkan raja secara berlebihan. Tunduk tersebut adalah atas dasar hormat terhadap kedudukan tidak sampai kepada tahap menyembah kerana ketundukan yang sebenar seorang manusia hanya dalam ibadah kepada Allah SWT.

3. Menolak amalan khurafat

Firman Allah SWT:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Maksudnya: *Untukmu agamamu dan untukku agamaku* (Surah al-Kafirun (109): 6)

Terdapat golongan yang mengingkari hari kebangkitan malah yakin bahawa balasan Allah di dunia dan akhirat bergantung kepada pertolongan daripada wali. Wali dianggap menjadi perantara di antara manusia dan Allah SWT. Kepercayaan ini akan menghalang kebersihan jiwa seseorang (Rashid Rida, 1985). Kepercayaan khurafat berkenaan keramat wali perlu dibetulkan dalam masyarakat Islam. Malah penjelasan secara berterusan perlu supaya masyarakat Islam tidak sewenangnyanya yakin dan percaya hal tersebut.

#### 4. Menegur amalan-amalan bid'ah

Firman Allah SWT:

اللَّهُ الصَّمَدُ

Maksudnya: *Allah tempat meminta segala sesuatu.* (Surah al-Ikhlâs (112): 2)

Sekiranya orang-orang yang selalu melakukan bid'ah dan khurafat mengetahui berkenaan ayat ini, tunduk dan patuh sepenuh hati tidak akan ada golongan yang bergantung kepada kubur-kubur orang saleh, bergantung kepada orang beriman yang masih hidup, atau jin dan syaitan yang dipercayai dapat membawa manfaat dan menolak mudarat. Antara kepercayaan ialah menolak bencana daripada terkena diri, anak dan keluarga. (Rashid Rida, 1985). Masyarakat juga perlu dididik bahawa tiada yang dapat memberi manfaat dan mudharat kecuali Allah SWT. Kepercayaan karut yang tiada asas dalam agama perlu dijaui agar masyarakat dapat terdidik dengan ajaran Islam yang murni.

#### 5. Mengelakkan perpecahan umat Islam.

Firman Allah SWT:

إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ؕ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

Maksudnya : *Bahawasanya orang-orang yang mencerai-beraikan agama mereka (dengan perselisihan-perselisihan yang berdasarkan hawa nafsu), dan mereka menjadi berpuak-puak, tiadalah Engkau terkait sedikitpun dalam (perbuatan) mereka. Sesungguhnya perkara mereka hanya terserah kepada Allah. kemudian ia akan menerangkan kepada mereka (pada hari kiamat kelak), apa yang telah mereka lakukan (dan membalasnya).* (Surah al-An'am (6) :159)

Pentafsiran ayat ini dibawakan berkenaan perpecahan umat Islam meliputi aspek-aspek politik dan kepimpinan, asabiah terhadap keturunan, asabiah terhadap mazhab dan berkata-kata tentang agama berdasarkan pandangan sendiri. Perbezaan pandangan ini berlaku pada setiap zaman. Malah beliau turut menyentuh berkenaan muncul mazhab syiah Imamiyyah dan juga zaidiyyah. (Rashid Rida, 1948). Kenyataan beliau dalam tafsir ini amat tepat berdasarkan keadaan masyarakat pada ketika itu. Perpecahan wajar dielakkan supaya masyarakat Islam dalam mencapai kesatuan dan menyebarkan ajaran Islam. Malah kemunculan pelbagai aliran mazhab yang tidak bertepatan dengan ajaran Islam juga antara punca berlaku perpecahan dalam kalangan masyarakat Islam.

## 6. Kewajiban melakukan Islah dalam kehidupan.

Firman Allah SWT:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۚ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

Maksudnya: *Dan janganlah kamu membuat kerosakan di bumi sesudah tuhan memperbaikinya. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu betul-betul orang yang beriman.* (Surah al'Araf (7) : 85)

Kerosakan di bumi meliputi kezaliman yang dilakukan terhadap masyarakat, mengambil harta secara batil. Kerosakan akhlak berlaku apabila melakukan dosa dan maksiat kepada Allah secara terbuka ataupun tersembunyi. Masyarakat perlu diislahkan kepada akidah yang sah dan meninggalkan syirik kepada Allah SWT. (Rashid Rida, 1948). Islah antara aspek penting yang disentuh oleh Rashid Rida dalam mendidik dan membentuk akhlak masyarakat Islam. Kembalikan masyarakat kepada penghayatan Islam yang sebenar merupakan kejayaan yang besar bagi pendokong Islah seperti Rashid Rida.

## Kesimpulan

Rashid Rida merupakan mufassir yang telah berusaha dengan kadar kemampuannya untuk mengembalikan masyarakat Islam kepada ajaran Islam yang sebenar. Malah beliau menggunakan pelbagai teknik dalam menyampaikan ajaran Islam seperti melalui penulisan. Teguran dan nasihat yang diberikan melalui penulisan tafsir dilihat sebagai perkara yang amat dekat kepada masyarakat ketika membaca al-Quran. Al-Quran dilihat mempunyai nilai kehidupan tersendiri apabila dikaitkan dengan situasi semasa masyarakat. Penulisan beliau wajar dijadikan panduan kepada pengkaji-pengkaji dalam pengajian Islam dalam mengeluarkan nilai-nilai Islah dalam masyarakat terutama melalui pendidikan dan penghayatan al-Quran.

## Rujukan

- Abd al-Qadir Muhammad Salih. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun Fi 'Asr al-Hadith*. Dar al-Ma'rifah: Beirut.
- Fadl Hasan Abbas. (t.t) *Al-Mufasssirun Madarisubum wa manabijubum*. Dar al-Nafais: Urdun.
- Ibn Manzur, Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukram. (1990). *Lisan al-Arab*. Jil.2. Beirut: Dar Sader.
- Muhammad Rashid Rida (1948). *Tafsir al-Quran al-Hakim*. Dar al-Manar : Kaherah.
- Muhammad Rashid Rida. (1985). *Tafsir al-Fatihah wa-sitt suwar min khawāṭim al-Qur'ān : al-'Aṣr wa-al-Kawthar wa-al-Kāfirūn wa-al-Ikblāṣ wa-al-Mu'anwidhatayn*. al-Zahra lil-I'lām al-'Arabī : Kaherah.
- Norahida binti Mohamed, Mohamad Zaidin bin Mat@Mohamad (2017) *Islah Sebagai Pendekatan Pembangunan Masyarakat: Kajian Terhadap Pemikiran Muhammad Rashid Rida* Jurnal Sains Insani 98-105.
- Rahmat (2021). *Konsep Modernisme Pendidikan Islam Dalam Tafsir Al-Manar*. Tesis Sarjana Institut Perguruan Tinggi al-Quran Jakarta.

## BAB 3

### PERANAN HAJI HASSAN ISMAIL DALAM PENGAJIAN TAHFIZ AL-QURAN DI MALAYSIA

Mohd Hasbie al-Shiddieque Bin Ahmad<sup>1</sup>, Abdul Mukti bin Baharuddin<sup>1</sup>, Shaharuddin Pagilun<sup>1</sup>,  
Khairul Anaur Mohamad<sup>2</sup>, Samer Najah Abdullah Samerh<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Fakulti Pengajian Peradaban Islam, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

<sup>2</sup> Fakulti Pengajian al-Quran dan al-Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

#### Pengenalan

Perkembangan pendidikan tahfiz al-Quran di Malaysia semakin menjadi pilihan di kalangan masyarakat Malaysia. Pendidikan tahfiz di Malaysia bermula pada tahun 1966 setelah diperkenalkan oleh YAM Tengku Abdul Rahman dengan melantik Dato' Haji Mohd Noor bin Ibrahim sebagai pengetua pertama di Maahad Tahfiz al-Quran Wal Qiraat. Setelah Dato' Haji Mohd Noor Ibrahim dilantik sebagai mufti Kelantan maka pengetua Maahad Tahfiz al-Quran digantikan oleh Haji Hassan bin Ismail (1970-1978). Dalam tempoh hampir 8 tahun, Haji Hassan Ismail memberi peranan besar dalam pendidikan Tahfiz. Namun demikian, kajian ilmiah terhadap Haji Hassan Ismail kurang diberi perhatian. Oleh yang demikian fokus kajian ini adalah untuk memperkenalkan peranan Haji Hassan Ismail sepanjang penglibatan dalam pendidikan tahfiz al-Quran. Manakala method kualitatif dipilih sepanjang kajian dijalankan dengan menjadikan temuramah sebagai instrumen kajian. Hasil kajian mendapati bahawa Haji Hassan Ismail mempunyai peranan yang besar dalam pendidikan tahfiz al-Quran. Ini berdasarkan tempoh amanah yang diberikan sebagai pengetua Maahad Tahfiz al-Quran Wal al-Qiraat.

Berdasarkan sejarah penurunan al-Quran di Gua Hira', Nabi Muhammad saw mengikut bacaan Jibrail a.s setelah beberapa kali memaklumkan kepada Jibrail a.s mengenai ketidakupayaan nabi Muhammad saw dalam memenuhi hajat Jibrail a.s. Namun dengan panduan dan tunjuk ajar Jibrail a.s, Nabi Muhammad saw dapat membaca awal Surah al-Alaq sehingga ayat 5. Maka proses permulaan talaqqi al-Quran boleh disandarkan berdasarkan kepada peristiwa yang berlaku di Gua Hira'. (Sedik Ariffin)

Selain itu terdapat beberapa dalil yang membuktikan bahawa pembelajaran al-Quran haruslah melalui kaedah talaqqi. Kebanyakan ulama dalam bidang Ulum al-Quran berpegang dalil-dalil al-quran dan al-hadith. Antara dalil yang dikaitkan dengan pengajian al-Quran ialah:

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۖ ۱٦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ ۖ وَقُرْآنَهُ ۖ ۱٧ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۖ ۱٨

Maksudnya: *Janganlah engkau (Muhammad) menggerak-gerakkan lidahmu kerana hendak bersegera membaca dan menghafaznya (sebelum selesai Jibril membacanya). Sesungguhnya kamilah yang berkuasa mengumpulkan al-*

*Quran (ke dadamu) dan Kamilah yang menetapkan bacaannya (pada lidahmu). Oleh itu, apabila Kami telah selesai membacanya maka ikutlah bacaannya".* (Surah al-Qiyamah 75: 16-18)

Berdasarkan petikan ayat di atas, dapat dikategorikan kepada tiga bahagian yang utama. (Rawi, 1994) Allah swt ingin mengajar Nabi Muhmaad saw cara bertalaqqi wahyu. Sesungguhnya Nabi Muhamamd saw telah mendahului bacaan Jibrail sebelum sempurna bacaan Jibrail a.s. Seterusnya Allah mengarahkan Nabi Muhammad saw supaya mendengar sepenuhnya bacaan tersebut dan Allah swt akan menjaga dan menjelaskan ayat tersebut. seterusnya Nabi Muhammad saw mengikuti bacaan Jibrail AS.

Terdapat juga dalil dari surah Surah al-Isra' 17: 106:

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ١٠٦

Maksudnya: *"Dan al-Quran itu Kami bahagi-bagikan ia supaya engkau (Wahai Muhammad) membacakannya kepada manusia dengan lambat, tenang dan Kami menurunkannya beransur-ansur".* (Surah al-Isra' 17: 106)

Begitu juga dalil dari Surah al-Naml ayat 6.

وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ٦

Maksudnya: *"Dan Sesungguhnya Engkau (Wahai Muhammad) diberikan menyambut dan menerima al-Quran dari sisi Allah Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui."* (Surah al-Naml 16:6)

Nabi Muhammad saw juga bertalaqqi bersama Jibrail a.s semasa hanyatnya dan menghidupkan bulan Ramadhan dengan bertalaqqi bersama Jibrail a.s. sehingga diakhir usia Nabi Muhammad saw. Tambahan pula, pada tahun terakhir hayat Nabi Muhammad saw telah bertalaqqi bersama gurunya iaitu Jibrail a.s sebanyak dua kali khatam pada bulan Ramadhan. Sekali gus dapat membuktikan bahawa kaedah pemindahan al-Quran menerusi kaedah talaqqi. Hal ini bersandarkan kepada hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah dan Fatimah r.a katanya: kami mendengar Rasulullah saw bersabda:

"أن جبريل كان يعارضني القرآن في كل سنة مرة ، وأنه عارضني العام مرتين، ولا أراه إلا حضر أجلي"

Maksudnya: *"Jibrail membaca al-Quran kepadaku setiap tahun sekali dan sesungguhnya Jibrail membaca al-Quran kepadaku pada tahun ini sebanyak dua kali. Aku tidak melihatnya melainkan ajalku telah datang."*

## **Pengenalan Pengajian Tahfiz Di Malaysia**

Kelas pengajian tahfiz al-quran pertama yang dikenalkan oleh Dato' Haji Mohd Nor bin Ibrahim yang merupakan seorang tokoh al-Quran di Malaysia (Ab Rahman al-Qari Bin Abdullah, Shukeri Mohamad & Zulkifli Bin Haji Mohd Yusoff; 2012). Kelas pengajian tahfiz al-Quran bermula secara tidak rasmi di rumah Dato' Haji Mohd Nor bin Ibrahim seawal tahun 1940. Kemudian Dato' Haji Mohd Nor bin Ibrahim dijemput oleh YAM Tunku Abdul Rahman Putra Al-Haj setelah diteliti hasrat untuk menubuhkan kelas pengajian Tahfiz al-Quran. Cadangan ini timbul setelah mengambilkira pandangan Sheikh Mahmud Syaltut semasa sesi perasmian Masjid Negara dan



Musabqah tilawah al-Quran pada tahun 1960. (JAKIM: 2022, Murihah Abdullah Abdul Hafiz Abdullah Arieff Salleh Rosman: 2015)

Penubuhan Maahad Tahfiz al-Quran wal al-Qiraat tercapai setelah beberapa tahun daripada cadangan penubuhan Kelas Tahfiz al-Quran. Bermula pada 1 Mac 1966, Maahad Tahfiz al-Quran wal al-Qiraat diasaskan oleh YAM Tunku Abdul Rahman Putra Al-Haj dan diletak di bawah Unit Hal ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri. Dalam tempoh 13 tahun bermula dari tahun 1966 hingga 1978 Maahad Tahfiz al-Quran wal al-Qiraat ditempatkan dikelola oleh Jawatankuasa Tadbir Masjid Negara dan Urusetia Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia . (JAKIM: 2022, Murihah Abdullah Abdul Hafiz Abdullah Arieff Salleh Rosman: 2015). Dalam tempoh tersebut, terdapat pertukaran pengetua pertama iaitu Dato' Haji Mohd Nor bin Ibrahim kepada Dr. Syed Ali Mahfuz Ad-Damamhuri pada tahun 1969, dan Sheikh Haji Hassan bin Ismail pada tahun 1970 – 1978. (JAKIM: 2022). Oleh yang demikian, Haji Hassan bin Ismail merupakan antara penyumbang terbesar dan terawal kepada perkembangan pengajian tahfiz al-Quran. Sehingga kini Maahad Tahfiz al-Quran wal al-Qiraat terletak di Kompleks Darul Quran di Ampang Pecah, Kuala Kubu Bharu, Selangor yang boleh menampung kapasiti pelajar mencecah hampir 4000 orang pelajar dalam satu masa (JAKIM: 2022, Murihah Abdullah Abdul Hafiz Abdullah Arieff Salleh Rosman: 2015).

### **Pengenalan Haji Hassan Bin Ismail**

Haji Hassan Bin Ismail adalah nama yang tidak perlu dipertikai di kalangan masyarakat Johor terutamanya tempat lahir beliau iaitu daerah Segamat, Johor. Haji Hassan Bin Ismail dilahirkan pada 11 Februari 1916 M di kampung Lubuk Batu, Segamat, Johor hasil daripada perkongsian hidup Haji Hassan Bin Yusof Bin Haji Penghulu Nur Ad-Din bersama Cik binti Abdul Wahab (Ungku Mohd Zaman Tahir, 2001). Haji Hassan Bin Ismail dididik mengikut acuan keagamaan hasil daripada sentuhan ayah dan datuk beliau yang disegani oleh masyarakat setempat disebabkan kealimannya. Ini membuktikan bahawa datuk beliau iaitu Haji Penghulu Nur Ad-Din merupakan seorang yang alim dan bertakwa. Kemudian Haji Ismail merupakan ulama yang terkenal pada zamannya di samping pernah memegang jawatan sebagai Kadi di daerah Segamat, Johor. Menurut Mohd Zaman Tahir, Haji Ismail merupakan Kadi pertama di daerah, Segamat, Johor dan berapa daerah di Johor seperti Muar. Sepanjang memegang jawatan sebagai Naib Kadi Segamat selama lima tahun bermula dari 4 Jun 1908 hingga 14 Julai 1914 Haji Ismail tidak menerima apa-apa bayaran baik gaji mahupun imbuhan (Ungku Mohd Zaman Tahir, 2001).

### **Pendidikan awal Haji Hassan Bin Ismail**

Haji Hassan bin Ismail menerima didikan awal secara tidak rasmi melalui asuhan bapanya secara langsung iaitu Tuan Haji Ismail bin Yusof. Ayahnya telah menerapkan pendidikan al-quran kepadanya seawal usia enam tahun. Berbeza dengan kanak-kanak yang seusia dengan Haji Ismail pada ketika itu ramai di kalangan kanak-kanak yang menerima didikan sekolah secara rasmi kerajaan. Melalui pendedahan awal yang diterap oleh ayahnya berkaitan kepentingan pengajian al-quran, Haji Hassan bin Ismail telah khatam al-quran di awal usia kanak-kanak. Ketegasan ayahnya telah mendorong Haji Hassan supaya lebih cenderung kepada budaya menuntut ilmu dan membaca al-quran. Oleh itu, Haji Hassan bin Ismail mengisi masa lapang dengan perkara yang berfaedah. (Abd Mutalib Abd Rahim, 2008, p. 26)

Pada tahun 1924, Haji Hassan telah merantau ke Mekah untuk mendalami ilmu al-quran. Ketika itu beliau berusia 10 tahun. beliau Mengambil kesempatan semasa berada di Mekah untuk menghafal al-quran di Masjidil Haram. Pada tahun 1930 hingga 1934 Haji Hassan menyambung pengajiannya di Madrasah Dar al-Ulum ad-Diniyyah Makkah al-Mukarramah. Pada usia 15 tahun, beliau sudah bergelar seorang Hafiz al-quran. Berbekalkan semangat pelajar yang tinggi, Haji Hassan bin Ismail melanjutkan pengajiannya di Madrasah al-Tajwid Wa al-Qiraat al-Salabiyyah, Kaherah dari tahun 1936 hingga 1940. Madrasah al-Tajwid Wa al-Qiraat al-Salabiyyah di bawah pentadbiran al-Jamiah al-Ammah Li al-Muhafazah 'Ala al-Quran al-Karim. Dalam tempoh tersebut Haji Hassan bin Ismail memperolehi ijazah dan Syahadah tajwid dan al-qiraat pada tahun 1940.

Kesungguhan Haji Hassan bin Ismail dalam menceburi bidang al-Quran membuahkan hasil apabila Haji Hassan bin Ismail mampu menamatkan pengajiannya di Maahad al-Qiraat Al Azhar, Mesir dalam bidang Takhassus al-Quran pada tahun 1945. Ketika itu beliau berusia 31 tahun. Haji Hassan bin Ismail telah menerima ijazah bacaan qiraat *asSyarah al-Sughra* bersama guru beliau iaitu al-Alim al-Fadhil al-Muqri Sheikh al-Qurrā Muhammad bin Sulaiman al-Sa'idi al-Shindwili alAzhari. Haji Hassan bin Ismail pernah digelar sebagai Sheikh Al-Muqri oleh guru beliau iaitu Sheikh al-Qurrā Muhammad bin Sulaman al-Sa'idi al-Shindwili al-Azhari.

### **Guru al-Quran Haji Hassan bin Ismail**

Selain menerima pendidikan secara langsung dari bapanya seawal usia 6 tahun, Haji Hassan Haji Hassan melanjutkan pengajian dalam bidang al-quran bersama beberapa guru al-quran yang terkenal di Mekah. Antaranya ialah Syeikh Abdullah bin Qasim Sanggora, Syeikh Muhammad Nur bin Abdullah Sanggora dia merupakan anak kepada Abdullah Qasim Sanggora, Syeikh Yahya bin Abdullah Sanggora. Ketiga-tiga gurunya dipelajari ketika Haji Hassan berada di Mekah al-Mukarramah. (Abd Mutalib Abd Rahim, 2008, p. 29)

Haji Hassan bin Ismail bukan saja mempelajari al-Quran di Makkah al-Mukarramah, bahkan Haji Hassan melanjutkan pengajiannya ke Mesir dan berguru dengan beberapa orang guru yang terkenal di Mesir. Semasa di Mesir, Haji Hassan bin Ismail melanjutkan pengajian di Maahad al-Tajwid wa al-Qiraat al-Azhar sekitar tahun 1940 dan sempat berguru dengan Sheikh Amir Bin al-Sayyid bin Uthman al-Misri al-Azhari juga merupakan mudir di Maahad al-Tajwid wa al-Qiraat al-Azhar. Dikesempatan itu juga, Haji Hassan bin Ismail telah berguru bersama Sheikh Muhammad bin Sulaiman Al Saidi al-Shindwili Al Azhari. (Abd Mutalib Abd Rahim, 2008, p. 29)

### **Peranan Haji Hassan Bin Ismail Dalam Pendidikan Tahfiz Di Malaysia**

Sepanjang tempoh pengendalian sebagai pengetuan Maahad Tahfiz al-Quran wal al-Qiraat, Haji Hassan bin Ismail memberi sumbangan kepada 2 generasi pelajar Maahad Tahfiz al-Quran wal al-Qiraat yang mana generasi pertama dikendalikan oleh Dato' Haji Mohd Nor bin Ibrahim yang seramai 8 orang (JAKIM: 2022). Namun demikian, Pengakaji telah membuat proses temubual bersama 2 orang murid Haji Hassan bin Ismail iaitu Ustaz Azhari Othman dan Ustaz Abdul Aziz bin Mohd Nor. Antara peranan haji Hassan bin Ismail adalah seperti berikut:

#### **i. Pengendalian Kelas Hafazan al-Quran**

Haji Hassan bin Ismail satu-satunya seorang guru yang mengendalikan kelas Hafazan al-Quran seorang diri tanpa dibantu oleh mana-mana ustaz. Kelas Hafazan al-Quran bermula dari jam 7.30 pagi dan berakhir pada jam 12:00 tengah hari dengan dimulakan memperdengarkan hafazan

kesemua pelajar dan diikuti dengan pengulangan hafazan yang sebelumnya iaitu murajaah. Menurut Ustaz Abdul Aziz bin Mohd Nor semasa proses hafazan berjalan, Haji Hassan bin Ismail memberi kebebasan kepada pelajarnya untuk menentukan tempat dan kedudukan mengikut keselesaan pelajar tersebut dalam masa yang sama Haji Hassan bin Ismail memantau kedudukan muridnya. Begitu juga, Haji Hassan bin Ismail akan memantau hafazan yang lama melalui murajaan di hadapannya (Abdul Aziz bin Mohd Nor; 2021).

ii. Penekanan terhadap ilmu Tajwid dan ilmu Qiraat

Penekanan terhadap ilmu tajwid dipandang serius oleh Haji Hassan bin Ismail dengan memberi teguran secara langsung semasa sesi hafazan atau semasa sesi talaqqi al-Quran. Selain itu ilmu tajwid juga diperkenalkan kepada pelajarnya dengan menggunakan kitab *Tuhfaul al-Atfal* karangan Sulaiman al-Jamzuri. Menurut Azhari Othman kelas pengajian ilmu tajwid, kelas qiraat, dan kelas tafsir al-Quran dilaksanakan setelah sesi murajaah hafazan al-Quran. Manakala bagi pengajian qiraat, Haji Hassan bin Ismail menggunakan kitab Matan Syatibiyy sebagai panduan dan sebagai rujukan. Haji Hassan bin Ismail juga menyarankan kepada semua pelajarnya untuk menghafal semua matan-matan qiraat tambahan lupa Haji Hassan bin Ismail sendiri dapat mengingatkan semua bait-bait matan qiraat.

iii. Penguasaan ilmu al-Quran

Menurut Ustaz Ahzari Othman, Haji Hassan bin Ismail dapat menguasai setiap bidang ilmu tertamanya dalam bidang al-Quran. Ini dapat dibuktikan melalui keadaan pengajian yang disampaikan oleh Haji Hassan bin Ismail. Antara yang memberi kesan semasa sesi pengajaran adalah Haji Hassan bin Ismail dapat mengikat semua bait matan yang berkaitan dengan al-Quran tentang kedudukan, muka surat, dan sebagainya. Ini dapat dibuktikan juga dengan kehadiran Haji Hassan bin Ismail ke dalam kelas tanpa sebarang buku, kitab, atau nota disisinya.

iv. Murid dilatih sebagai imam Masjid Negara

Antara perkara yang penting kepada penghafaz al-Quran adalah menjadikan bacaan al-Quran dibaca di dalam solat. Oleh yang demikian, pendekatan Haji Hassan bin Ismail kepada muridnya ialah melatih untuk dijadikan imam di Masjid Negara sama ada imam harian atau imam terawih. Abdul Aziz bin Mohd Nor berkongsi pengalaman sebagai imam di Masjid Negera dengan pelbagai perasaan yang perlu dihadapi yang mana di belakangnya terdapat guru yang sedang memerhatikan bacaan dan hafazannya. Mengimami jemaah adalah salah satu aktiviti yang wajib kepada setiap murid.

### Kesimpulan

Haji Hassan bin Ismail merupakan salah seorang tokoh al-Quran yang memberi banyak sumbangan dalam bidang al-Quran. Sepanjang tempoh dilantikkan sebagai pengetua Maahad Tahfiz al-Quran wal al-Qiraat, Haji Hassan bin Ismail banyak memperkenalkan beberapa silibus pengajian al-Quran antaranya ialah ilmu tajwid, ilmu qiraat dan ilmu Tafsir. Namun begitu, Haji Hassan bin Ismail juga merupakan seorang tokoh yang alim dalam bidang Syariah Islamiah. Oleh yang demikian, pendedahan terhadap tokoh al-Quran, Haji Hassan bin Ismail dalam bidang yang diceburi perlu diambil perhatian supaya generasi berikutnya dapat mengenali tokoh al-Quran Haji Hassan bin Ismail dan sumbangannya dalam bidang al-Quran terutamanya.

### Rujukan

Abd Mutalib Abd Rahim. (2008). Tuan Haji Hasan bin Ismail: Sumbangnya Terhadap Pengajian al-Quran di Johor. UM, Akademi Pengajian Islam. Kuala Lumpur: UM. (Tesis Print)

Murihah Abdullah, Abdul Hafiz Abdullah, Arief Salleh Rosman. (2015). *Pendidikan Tahfiz di Malaysia: Satu Sorotan Sejarah*. International Conference on Islamic Education and Social Entrepreneurship. Resort World Langkawi, Tanjung Malai, Langkawi, Malaysia. Vol: ISBN: 978-967-10160-9-1. (Kertas Kerja prosiding)

Sedek Ariffin. Kepentingan Talaqqi dan Musyafahah Dalam Pembacaan al-Quran (seminar)

Ungku Mohd Zaman Tahir. (2001). Segamat dan Mitosnya Bahagian 2. Johor: PGI CIPTA SDN BHD. (buku)

JAKIM: 2022,

### **Temubual**

Ustaz Haji Azhari Othman. (2021). Matan pengetua Maahad Tahfiz al-Quran Wal Qiraat.

Ustaz Haji Abdul Aziz (2021). Pesara kerajaan.

### **Internet**

Darul Quran. (2022). <https://www.darulquran.gov.my/xs/page.php?id=4>. Julai, 26 2022.

### **PENGHARGAAN**

Penghargaan diberikan kepada Geran Penyelidikan dan Inovasi KUIS (GPIK) 2021. No Geran: KUIS/2021/GPIK-23/GPS/01, Kolej Universiti Islam Antarabangsa (KUIS) yang bertajuk Pembinaan Model Mualafpreneur dalam Pembangunan Komuniti Mualaf di Negeri Selangor.

## **BAB 4**

### **METODOLOGI TAFSIR AL-QURAN NIK ABDUL AZIZ NIK MAT: TUMPUAN SURAH AL-FATIHAH**

Zaidul Amin Suffian bin Ahmad<sup>1</sup>, Mohd Norzi bin Nasir<sup>1</sup> & Abdul Hadi bin Awang<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### **Pendahuluan**

Tuan Guru Dato' Bentara Setia Haji Nik Abdul Aziz bin Nik Mat merupakan salah seorang ulama yang tersohor di Nusantara dan antarabangsa. Kemahiran beliau dalam pelbagai bidang ilmu agama seperti tafsir al-Quran, hadis, akidah, fikah, akhlak, tasawuf, tarbiah, dakwah dan bahasa Arab dapat dilihat ketika beliau menyampaikan kuliah-kuliah tafsirnya. Sejak tahun 1996 hingga 2020 telah wujud beberapa penerbit yang membukukan rakaman kuliah tafsir Tuan Guru berdasarkan surah-surah tertentu. Dimulai oleh Maahad Al-Dakwah Wa Al-Imamah, As-Syabab Media, Institut Pemikiran Tok Guru Dato' Bentara Setia dan Pertubuhan Alim Rabbani. (Ahmad Najib & Nor Hazrul: 2021)

Di dalam makalah ini, pengkaji akan mengkaji metodologi tafsir Tuan Guru melalui rakaman suara ceramah Tuan Guru dan kitab tafsir yang telah ditranskripsi dan diterbitkan oleh Pertubuhan Alim Rabbani. Tafsir ini dinamakan Tafsir Al-Quran Nik Abdul Aziz Nik Mat, Surah Al-Fatihah yang telah dicetak pada tahun 2019 dan diulang cetak pada 2020.

#### **Biodata Ringkas Tuan Guru Nik Abdul Aziz**

Nama beliau adalah Nik Abdul Aziz bin Nik Mat, mesra dengan panggilan Tuan Guru Nik Aziz. (Norhasliza: 2015) Gelaran 'Tok Guru' dinisbahkan oleh masyarakat Islam Melayu di negeri Kelantan kerana ketinggian ilmunya dan selalu menyampaikan kuliah agama. (Mohd. Aizat: 2011) Ketokohan beliau telah menjadikannya seorang ikon dalam bidang agama, politik dan pentadbiran kerajaan.

Tuan Guru dilahirkan pada hari Sabtu, 10 Januari 1931 di Kampung Pulau Melaka, Kota Bharu, Kelantan. Merupakan anak kedua dari sembilan adik beradik hasil perkongsian hidup Tuan Guru Haji Nik Mat bin Raja Banjar dengan Cik Aminah binti Majid, isteri pertama. Tuan Guru Nik Mat mempunyai empat orang isteri dan 27 orang anak. (Muhammad Zaid et al: 2019) Pendidikan awal beliau bermula dari ayahnya sendiri, dikenali dengan panggilan "Tok Nik Mat Alim" kerana ketinggian ilmunya dan keberaniannya menegak kebenaran. (Jamal: 1999)

Ketika berusia enam tahun, Tuan Guru memulakan persekolahan di Sekolah Kebangsaan Kedai Lalat dan sempat bertahan selama tiga bulan sahaja kerana sistem pembelajaran di sekolah tersebut tidak selari dengan jiwa beliau. Lantaran itu, beliau ditempatkan di sekolah pondok kelolaan Haji Muhamad Yusof bin Ahmad atau dikenali dengan Tok Kenali di Kubang Kerian. Setelah itu, pada usia sembilan tahun, beliau meneruskan pengajian dengan Tok Guru Haji Abbas Mohammad di Madrasah Ittifaqiyah, Besut, Terengganu. (Ahmad Saifuddin: 2019) Ketika berlakunya serangan Jepun dalam Perang Dunia Kedua, pengajian diberhentikan seketika dan Tuan Guru berulang-alik ke Kampung Sirih untuk berguru dengan ulama hadis iaitu Tok Khurasan yang

berasal dari Bhafar, Pakistan. Pada masa yang sama Tuan Guru turut mempelajari Nahu dari Tuan Guru Ali Pulau Pisang dan Fiqh dari Tuan Guru Dato' Mufti Muhammad Nor bin Haji Ibrahim. Setelah peperangan tamat, Tuan Guru kembali menyambung pengajian di Ittifaqiyah. Dari tahun 1945 hingga 1952, Tuan Guru meneruskan pengajiannya di Jamek Merbawi Al-Isma'ili, Kota Bharu. (Norhasliza: 2015)

Tuan Guru meninggalkan tanah air pada 1952 untuk melanjutkan pengajian ke Darul Ulum, Deoband, India dan berguru dengan seorang ahli hadis dan tarekat terkemuka bernama Maulana Husain Ahmad Al-Madani dan tamat pada 1957. Seterusnya, Tuan Guru menyambung pengajian ke Lahore, Pakistan dalam bidang tafsir al-Quran selama empat bulan bersama salah seorang guru tafsir bernama Maulana Ahmad Ali. (Habibul: 2015). Pada 1958, Tuan Guru berhijrah ke Mesir untuk meneruskan pengajian peringkat sarjana muda dalam bidang Bahasa Arab di Kuliah Lughah, Universiti Al-Azhar dan berjaya memperoleh Ijazah Sarjana Muda Pengajian Bahasa Arab. Tuan Guru melanjutkan pengajian di universiti yang sama pada peringkat sarjana dalam jurusan perundangan Islam dan kehakiman dan memperolehi Ijazah Sarjana Perundangan Islam dan Kehakiman dalam tempoh dua tahun.

Sekembalinya Tuan Guru ke tanahair pada Februari 1962, beliau terus berkhidmat sebagai guru di Sekolah Menengah Ugama Tarbiah Mardhiah, Panchor dan Sekolah Menengah Ugama Darul Anuar, Kampung Pulau Melaka. Kemudian berkhidmat di Maahad Muhammadi, Kota Bharu, Kelantan pada 1964. (Norhasliza: 2015)

Kerjaya politik Tuan Guru bermula pada 1967 bersama Parti Islam Se-Malaysia (PAS) dengan bertanding di pilihan raya kecil Kelantan Hilir dan menang dengan majoriti 3259. Pada 23 Oktober 1990, beliau dilantik sebagai Menteri Besar Kelantan dan memegang jawatan tersebut selama 23 tahun dan bersara pada 2013. Tuan Guru mengidap kanser prostat dan meninggal dunia pada 12 Februari 2015, jam 9.40 malam dalam rumahnya di Kampung Pulau Melaka, Kelantan. (Ahmad Saifuddin: 2019)

## **Nik Abdul Aziz Sebagai Ulama Tafsir**

Ahmad Najib (2021) berpandangan, terdapat banyak faktor yang telah menyumbang kepada ketokohan Tuan Guru dalam bidang tafsir. Pendidikan awal yang berteraskan pengajian al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama termasuk bahasa Arab, telah membentuk landasan ilmu yang subur untuk Tuan Guru. Pengajian ini telah ditekuni oleh Tuan Guru di beberapa buah tempat seperti di Pondok Tok Guru Haji Abbas, Besut, Darul Ulum, Deoband (Pengajian Hadis), Syiranwala Gate, Lahore, Pakistan (Pengajian Tafsir) dan Universiti Al-Azhar (Pengajian bahasa Arab dan Perundangan dan Kehakiman Syar'i) banyak mempengaruhi ilmu dan pemikiran beliau. (Ahmad Najib & Nor Hazrul: 2021)

Walaupun Tuan Guru pernah menuntut ilmu di pondok tetapi beliau tidak membuka pondok seperti guru-guru lulusan dari India ketika beliau pulang ke tanah air. (Mustaffa: 2011) Sekembalinya dari Mesir pada tahun 1962, Tuan Guru telah memulakan kuliah pengajian beliau dengan Surah Al-Nas, kemudian mentafsirkan surah-surah secara mengundur sehingga khatam pada 25 Oktober 2002. Tuan Guru meneruskan kuliah tafsir buat kali kedua, juga bermula dengan Surah Al-Nas dan memilih ayat-ayat tertentu sehingga 2014. (Ahmad Najib & Nor Hazrul: 2021)

Keunikan Tuan Guru dalam menafsirkan al-Quran telah menarik perhatian ramai sehingga boleh bertahan dalam tempoh jangka masa yang lama. Menurut Mustaffa (2011) "*Nik Abdul Aziz bin Nik Mat, tokoh ulama lulusan India dan Mesir yang menarik perhatian ramai. Tafsiran guru-guru lulusan India dan Mesir adalah lebih luas dan mendalam serta tidak hanya terikat kepada sesebuah karya tafsir sahaja*". Kehebatan hujah dan ulasan Tuan Guru terhadap masalah-masalah agama dan isu-isu semasa terutamanya isu politik semasa, menjadikan tafsir Tuan Guru lebih menarik dan berbeza dari tafsir-tafsir yang lain. (Ahmad Najib & Nor Hazrul: 2021)

## Pengenalan Kitab Tafsir Al-Quran Nik Abdul Aziz Nik Mat, Surah Al-Fatihah

Tuan Guru memang terkenal kerana sering memberikan kuliah dan syarahan tafsir di Kelantan. Pada peringkat awal, sebahagian besar kuliah-kuliah tafsir Tuan Guru telah dirakam melalui kaset oleh orang persendirian dan pihak tertentu. Kemudian pihak Perhubungan PAS Kelantan mengambil inisiatif untuk membuat rakaman dalam bentuk video. Telah banyak kuliah tafsir Tuan Guru yang telah dibukukan dan diterbitkan bermula dari tahun 1996 hingga 2020. (Ahmad Najib & Nor Hazrul: 2021)

Termasuklah kitab tafsir ini, ia telah disusun dan ditulis berdasarkan rakaman kuliah tafsir Tuan Guru Nik Abdul Aziz pada 21 Julai 2000, 28 Julai 2000 dan 4 Ogos 2000. Penulis dan penyusun kitab ini, Ahmad Saifuddin Yusuf dan Tengku Nurhusni Tengku Ab Razak telah mentranskripsi setiap perkataan yang diucapkan dengan mengekalkan sebutan dialek Kelantan bagi mengekalkan maksud penyampaian Tuan Guru. Terjemahan atau maksud kepada dialek ini turut diletakkan oleh penulis agar difahami oleh semua orang di Malaysia khususnya. Penulis juga telah menyemak keberadaan perkataan-perkataan tersebut di dalam Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP). Penerangan maksud perkataan juga diletakkan di ruangan nota kaki agar lebih difahami oleh pembaca.

Bentuk penulisan dan penyusunan kitab tafsir yang hampir seperti ini pernah dilakukan pada kitab Tafsir Al-Manar. Bermula dari kuliah tafsir al-Quran yang disampaikan oleh Syekh Muhammad Abduh di Universiti Al-Azhar, Mesir yang berlangsung dari tahun 1899 hingga beliau meninggal pada tahun 1905. Kuliah-kuliah tersebut selalu dihadiri oleh Rasyid Ridha, murid Syekh Muhammad Abduh yang sentiasa mencatat keterangan dan pentafsiran setiap ayat yang disampaikan oleh gurunya. Catatan-catatan tersebut kemudiannya disusun dalam bentuk tulisan yang teratur dan diserahkan kepada gurunya untuk disemak. Setelah mendapat persetujuan, tulisan tersebut diterbitkan dalam majalah al-Manar. Tulisan-tulisan tersebut kemudian dibukukan dan dikenal dengan nama Tafsir Al-Manar. (Junaid: 2021)

### Metodologi Tafsir Nik Abdul Aziz Dalam Surah Al-Fatihah Tafsir Bi Al-Ma'thur

Tuan Guru mengadun dua bentuk aliran tafsir iaitu Tafsir Bi Al-Ma'thur dan Tafsir Bi Al-Ra'yi. (Ahmad Najib & Nor Hazrul: 2021) Tafsir Bi Al-Ma'thur ialah tafsir yang berdasarkan al-Quran atau riwayat yang sahih iaitu mentafsirkan al-Quran dengan al-Quran atau dengan sunnah, atau dengan periwayatan dari sahabat RA kerana mereka yang paling mengetahui Kitabullah atau dengan pendapat tokoh-tokoh besar tabiin kerana pada amnya menerimanya daripada para sahabat. (Manna' Al-Qattan: 2017)

#### 1. Tafsir Al-Quran dengan Al-Quran

Setelah penelitian dilakukan terhadap kitab tafsir ini, didapati Tuan Guru telah mendatangkan ayat al-Quran dari surah lain bagi menjelaskan maksud dan tafsiran yang lebih mendalam. Sebagai contoh ketika menjelaskan **وَإِلَّاكَ نَسْتَعِينُ**. Tuan Guru mentafsirkan *"Dan kepadaMu sahajalah kami bendak bendak minta tolong. Minta tolong mestilah kepada Tuhan. Kita minta tolong kepada orang pun kerana Tuhan yang benarkan"*. Tuan Guru langsung sahaja mendatangkan potongan ayat kedua dari Surah Al-Maidah bagi menerangkan bentuk pertolongan yang dibenarkan oleh Allah SWT.

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ

*“Tuban kata, ‘Hendaklah kamu tolong-menolong untuk buat kebajikan dan takwa’. Jadi, asal sebenar tempat kita jembar (minta tolong) dan tempat kita tuju ialah Allah. Sebab itu, sebarang masalah yang menimpa kita jangan gaduh (cepat-cepat) pergi jumpa dengan orang. Kita minta kepada Tuhan dulu. ‘Ya Allah, aku ditimpa bala’. Terlalu banyak doa-doa yang Nabi tinggalkan yang membolehkan kita ia menjadi pusaka bagi umatnya”.* (Ahmad Saifuddin: 2019)

Begitu juga ketika Tuan Guru mentafsirkan ayat terakhir dari surah al-Fatihah

صِرْطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

Maksudnya:

*Iaitu jalan orang-orang yang Engkau telah kurniakan nikmat kepada mereka.*

Tuan Guru telah mendatangkan firman Allah dari Surah Al-Nisa’ ayat ke 69 bagi menerangkan golongan yang mendapat nikmat ini terdiri dari para Nabi, orang-orang *Siddiqin*, Syahid dan Soleh.

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ  
أُولَٰئِكَ رَفِيقًا

Maksudnya:

*Dan sesiapa yang taat kepada Allah dan RasulNya, maka mereka akan (ditempatkan di syurga) bersama-sama orang-orang yang telah dikurniakan nikmat oleh Allah kepada mereka, iaitu Nabi-nabi, dan orang-orang Siddiqin, dan orang-orang yang Syahid, serta orang-orang yang soleh. Dan amatlah elokny mereka itu menjadi teman rakan (kepada orang-orang yang taat).*

Tuan Guru menjelaskan: “Orang-orang ini ialah orang yang bersama dengan orang yang Tuhan beri nikmat. Iaitu golongan Nabi; golongan yang gerenti mendapat nikmat Tuhan. Walaupun kamu tengok dari segi zahirnya; Nabi ini hidup merana, hidup susah, hidup kena buru dan kena halau tetapi mereka tetap diakui oleh Allah sendiri...”

*Orang-orang yang dapat nikmat Tuhan ini adalah golongan nabi-nabi, golongan siddiqin, golongan syuhada’ dan golongan solihin. Empat jenis kategori manusia ini kalau kita baca sejarah hidup mereka, tidak ada seorang pun yang senang-lenang sebagaimana kita fikir. Tidak ada seorang pun yang duduk senang lenang yang serupa dengan kita rasa. Mereka semua melalui bermacam-macam jibad, bermacam-macam sabar, bermacam-macam tentangan dan bermacam-macam tekanan”.* (Ahmad Saifuddin: 2019)

Terdapat dua tempat ayat ini ditafsirkan dalam kitab ini. Pertama pada muka surat 73 dan 74, kedua pada muka surat 84 hingga 87. Pentafsiran pertama ringkas sahaja kerana Penulis dan Penyusun kitab ini tidak menemui rakaman penuh kuliah tafsir ketika itu. Sementara pentafsiran kedua diletakkan di bawah tajuk Ayat Ketujuh. Setelah diteliti tidak ada perubahan dari segi metode pentafsiran Tuan Guru yang mengekalkan al-Quran mentafsirkan al-Quran.

## 2. Tafsir Al-Quran dengan Hadis Nabi SAW

Hasil penelitian mendapati Tuan Guru telah menyebut lapan buah hadis dan dijadikan sokongan kepada pentafsiran Surah Al-Fatihah ini. Antaranya hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Muslim, Tirmizi, Ibnu Hibban, Ahmad dan Abu Daud. Hadis-hadis ini tidak dibaca sepenuhnya matan tetapi potongan yang berkaitan sahaja. (Siti Waliah: 2021) Pada kebiasaannya Tuan Guru



tidak menyebut nama perawi hadis. (Ahmad Najib & Nor Hazrul: 2021) Pujian diberikan kepada Penulis dan Penyusun kitab ini yang telah melengkapkan matan hadis kemudian *mentakbrij*, menyatakan status hadis dan dijadikan sebagai nota kaki.

## **Tafsir Bi Al-Ra'yi Al-Mamduh**

*Tafsir bi Al-Ra'yi* menurut Al-Zahabi (2012) ialah tafsiran seorang pentafsir berpandukan ijtihadnya sendiri di samping mempunyai kemahiran dalam bahasa Arab, ilmu-ilmu al-Quran dan ilmu-ilmu alat yang diperlukan oleh seorang pentafsir.

Elemen ijtihad merupakan perkara penting dalam *Tafsir bi Al-Ra'yi* dan para ulama menggunakannya kerana sumber-sumber *ma'thur* daripada Rasulullah SAW, para sahabat dan juga tabiin adalah terhad. Manakala sumber-sumbernya yang sahih pula tidak mentafsirkan semua ayat-ayat al-Quran, malah terdapat sumber-sumber *ma'thur* yang bertaraf daif, maudu', munkar dan berdasarkan data-data yang diambil daripada Bani Israil. (Mustaffa: 2016)

Hasil penelitian mendapati Tuan Guru turut mengaplikasikan metode *Tafsir bi Al-Ra'yi Al-Mamduh* (tafsir yang terpuji). Menurut Ahmad Najib (2016), Tuan Guru menolak kaedah pentafsiran al-Quran yang menggunakan pendapat yang tercela atau berlandaskan hawa nafsu. Berikut adalah sumber-sumber *Tafsir bi Al-Ra'yi Al-Mamduh* Tuan Guru:

### *1. Mengaplikasi Kefahaman Tatabahasa Arab*

Terdapat beberapa kalimat dalam tafsir Surah Al-Fatihah ini yang telah dijelaskan secara mendalam oleh Tuan Guru berkaitan dengan tatabahasa Arab. Antaranya pada permulaan surah Al-Fatihah بِسْمِ اللَّهِ, Tuan Guru telah menerangkan tentang perbezaan dan sifat bagi *ism*, *fi'il* dan *harf*. Tuan Guru turut membawa pandangan ulama Nahu dengan berkata:

*“Alim ulama kita ataupun ahli-ahli bahasa kita yang orang panggil Nahwiyyin (Ahli Nahu). Mereka tulis; بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أبدأ ‘Saya mula dengan nama Allah’. Barulah perkataan ‘dengan’ itu dikira berguna kerana perkataan ‘dengan’ tidak boleh bersendirian, kecuali ia kena bertali dan bersangkutan dengan perkataan lain.”*

Begitu juga ketika mentafsirkan ayat kelima dari Surah Al-Fatihah, Tuan Guru menjelaskan mengapa dimulakan dengan اِيَّاكَ, *maf'ul* mendahului *fi'il*.

*“Apabila kita bawa maf'ul itu letak di depan daripada fi'il ini, ia memberi makna hasr (حَصْر). Kita susun bahasa dan letak maf'ul di depan sekali, ia memberi makna hasr yang bermakna ‘tentu’. Maknanya, ‘Kepada-Mu sahaja, wahai Tuhan. Aku ‘tentukan’ untuk mengabdikan’.* (Ahmad Saifuddin: 2019)

### *2. Kemahiran Terjemahan Bahasa Arab*

Ketika mentafsirkan ayat yang sama, iaitu ayat kelima dari Surah Al-Fatihah, Tuan Guru telah memberikan pandangan beliau tentang terjemahan نَعْبُدُ. Beliau secara jelas menyatakan ketidaksetujuan beliau diterjemahkan نَعْبُدُ dengan ‘menyembah’. Menurut beliau, terjemahan ‘menyembah’ ini turut diguna pakai dalam pemahaman masyarakat Melayu terhadap sembah agama-agama lain.

*“Sokmo-sokmo (selalu) pun saya hendak sebut sekali lagi bahawa, نَعْبُدُ ini saya tidak mahu terjemah kepada perkataan ‘menyembah’. إِيَّاكَ نَعْبُدُ Kepada-Mu sahaja kami hendak sembah. Saya tidak berapa suka guna perkataan ‘sembah’, kerana sembah dalam bahasa Melayu ini, ternampak-nampak dalam kepala kita yang kita sedang menyembah. Sembah apa? Orang sembah tokong ada cara dia. Orang sembah raja ada cara dia. Zaman Jepun dulu; sembah Jepun pun ada cara dia.”*

Terdapat dua terjemahan yang diberikan oleh Tuan Guru menggantikan terjemahan ‘menyembah’ pada إِيَّاكَ نَعْبُدُ . Pertama, “Kepada-Mu sahaja, kami berabdi”. Kedua, “Kepada-Mu sahaja, wahai Tuhan, aku hendak jadi hamba”. Tujuannya adalah kerana Tuan Guru tidak mahu masyarakat Islam hanya memfokuskan pengabdian diri hanya melalui sembah ketika solat sahaja dan melupakan tanggungjawab sebagai hamba Allah di luar solat.

### **Corak Pentafsiran Tuan Guru Nik Abdul Aziz**

Tafsir al-Quran mempunyai pelbagai corak pentafsiran yang dikenali selama ini antaranya corak sastera Arab, teologi, tasawuf (Quraish:2007) tafsir *fiqhi, falsafi, ilmi, tarbawi akhlaqi, i’tiqadi, sufi* dan terkini *adabi ijtimai* (Abdul Syukur: 2015). Hasil penelitian mendapat, corak pentafsiran Tuan Guru adalah tafsir al-Adab al-Ijtimai dengan menggunakan metode tafsir bi al-Ma’tsur dan tafsir bi al-Ra’yi al-Mamduh.

#### **Tafsir Al-Adab Al-Ijtimai**

Menurut Quraish Shihab (2007) corak tafsir al-Adab al-Ijtimai bermula pada masa Syeikh Muhammad Abduh (1849-1905 M) yang lebih tertumpu kepada corak sastera budaya kemasyarakatan. Ia menjelaskan petunjuk ayat-ayat al-Quran yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk mengatasi penyakit-penyakit atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk dari ayat-ayat al-Quran, dengan dikemukakan dalam bahasa yang mudah difahami dan indah didengari.

Asas utama corak pentafsiran ini adalah memahami nas-nas al-Quran dengan cara mengemukakan ungkapan-ungkapan al-Quran dengan teliti, selanjutnya menjelaskan makna-makna yang dimaksudkan oleh al-Quran dengan gaya bahasa yang indah dan menarik. Kemudian pada langkah berikutnya, pentafsir berusaha menghubungkan nas al-Quran yang sedang dikaji dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada. (Zahabi:2005)

Corak pentafsiran sebegini boleh didapati dalam Tafsir Al-Quran Nik Abdul Aziz, Surah Al-Fatihah. Antara pendekatan yang digunakan oleh Tuan Guru ialah:

1. Menggunakan Bahasa Yang Mudah Difahami

Menurut Ahmad Najib (2021) Tuan Guru memulakan pentafsiran ayat al-Quran dengan menggunakan bahasa Melayu yang mudah, diselangi dengan dialek Kelantan dan gaya bahasa yang menarik supaya hadirin senang memahami penyampaian. Kadang-kadang Tok Guru sengaja memilih beberapa dialek atau ungkapan penduduk asal Kelantan untuk menjelaskan secara mudah beberapa maksud sebahagian ayat atau kalimah dalam al-Quran. Tok Guru tidak gemar menggunakan bahasa atau istilah yang sukar difahami oleh hadirin kerana hal itu boleh menyebabkan hadirin susah untuk menghayati apa yang diperkatakan beliau, malah dibimbangi boleh membawa mereka keliru atau tersilap memahami maksud sebenar yang ingin disampaikan.

Perkara ini boleh dilihat ketika Tuan Guru menafsirkan *Al-Rahman* dan *Al-Rahim* pada *Basmalah*. Beliau mengatakan dari segi kebiasaan kita akan menterjemahkan *Basmalah* dengan maksud “Dengan nama Allah yang Amat Pemurah lagi Amat Kasihan Belas”. Kita tidak perlu terikat dengan nama ini sahaja, kita juga seharusnya boleh meletakkan nama Allah dengan nama-nama lain yang lebih difahami oleh manusia dengan tujuan hendak menimbulkan rasa sayang dan merapatkan hubungan manusia dengan Allah SWT.

Contoh yang dinyatakan oleh Tuan Guru ialah “*Dengan nama Allah; kita hendak bubuh nama dengan Daulat Allahkah? Kita hendak bubuh nama dengan Tuah, Keramat atau Kebesaran Allahkah? Boleh bubuh apa sahaja pun, dengan tujuannya, hendak menimbulkan rasa sayang manusia kepada Allah dan merapatkan manusia dengan Allah SWT*”.(Ahmad Saifuddin: 2019)

Tuan Guru turut menekankan bahawa terjemahan al-Quran perlulah mengikut keadaan semasa. Ini bagi memastikan setiap manusia memahami maksud yang dikehendaki oleh Allah SWT. Tuan Guru membawa contoh ayat pertama dari Surah Al-Masad dengan menyatakan:

“*Ayat ini turun dari langit untuk menyumpah Abu Lahab. Untuk menyumpah, kita masih lagi guna bahasa seratus tahun dulu. Iaitu perkataan; ‘binasalah dua belah tangan Abu Lahab dan binasalah dia’. Perkataan ‘binasa’ ini, orang kampung tidak guna. Walaupun bahasa Melayu, tetapi bahasa Melayu zaman seratus tahun dulu. Orang sudah tidak guna lagi lani (sekarang)...*

*Ayat تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ, kita berhentilah terjemah ‘binasalah’. Dalam dialek Kelantan, kita bubuh makna begini; ‘Mati dibunuhlah Abu Lahab’. Itu bahasa Kelantan. Apabila orang Kelantan menyumpah kepada orang; ‘baso celako’, ‘mapuh baso jilat chok’. Begitulah orang Kelantan sebut. Jadi ayat تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ itu terjemahannya; ‘Baso jilat chok mati dibunuhlah Abu Lahab’. Terjemahan begitu barulah jijok molek (bernas) kepada pendengar.*

Begitu juga ketika mentafsirkan رَبِّ الْعَالَمِينَ. Tuan Guru mentafsirkan “*Segala puji bagi Allah. Puji dalam ayat ini, orang Kelantan panggil mujur. ‘Allah mujurnya demo maghi’ (Allah, nasib baik awak datang), ‘Mujurlah kereta aku tidak terbalik’, ‘Allah, mujurlah kereta aku breknya makan’, ‘Mujurlah ada duit’, ‘Mujurlah anak-anak balik’*”. Dalam masa yang sama juga Tuan Guru mengingatkan agar disertakan dengan mengucapkan Alhamdulillah bagi membezakan antara amalan orang Melayu dengan Mukmin dan Muslim. Ini bagi menyedarkan manusia ini serba kekurangan dan hanya bergantung harap dengan Allah SWT semata-mata. (Ahmad Saifuddin: 2019)

Bagi masyarakat luar dari Kelantan mungkin tidak menggunakan ‘mujur’ tetapi menggunakan kalimah seerti seperti ‘nasib baik’ atau ‘beruntung’. Tuan Guru mengingatkan supaya ungkapan tersebut disertai dengan Alhamdulillah dan dijadikan amalan harian agar peribadi Mukmin dapat dibentuk dalam diri kita.

## 2. Menggunakan Contoh Serta Perumpamaan Mudah

Terdapat beberapa kalimat dalam Menurut Ahmad Najib (2021) antara bahan penting dalam penyampaian kuliah tafsir Tuan Guru, menggunakan contoh-contoh serta perumpamaan-perumpamaan mudah yang dapat dilihat dalam kehidupan sebenar. Perkara ini turut diberi perhatian khusus oleh penulis dan penyusun kitab ini dengan menyenaraikannya di bawah tajuk Senarai Misalan, Kiasan dan Analogi.

Hasil penelitian mendapati hampir setiap ayat dari surah al-Fatihah ini Tuan Guru telah memberikan contoh dan analogi yang bersesuaian dengan ayat yang ditafsirkan. Sebagai contoh

ayat pertama surah al-Fatihah, ketika mentafsirkan kesan sifat *al-Rahman* yang dimiliki Allah SWT, dianalogikan dengan lelaki yang mempunyai dua orang isteri, salah seorang darinya ada sifat *Rahman*, pemurah hati dan seorang lagi bersifat sebaliknya, pasti lelaki tadi lebih tertarik dengan isterinya yang pemurah. Tuan Guru kemudiannya menerangkan sifat *Rahman* manusia ini tidak dapat mengatasi sifat *Rahman* Allah kepada hambaNya.

### 3. Teguran Kepada Masyarakat

Ketika Tuan Guru mentafsirkan *Al-Rahman* dan *Al-Rahim* dari segi bahasa, beliau mengaitkan dengan bacaan ketika duduk di antara dua sujud. “*Al-Rahman dan Al-Rahim diambil daripada perkataan ro, ha, mim (رحم)*. Kedua-dua perkataan ini pecahan daripada perkataan asalnya *Rahmat (رحمة)*.”

*Perkataan Rahmat ini adalah perkataan Arab yang telah dimelayukan. ‘Ya Allah ya Tuhanku, kumpullah rahmat daripada-Mu’. Rahmat ini kalau kita bubuh makna Melayu, orang panggil kasihan belas”.*

Tuan Guru menasihatkan agar tidak solat dalam keadaan tidak memahami makna bacaan dan tergesa-gesa gara-gara hendak menghabiskan bacaan dengan segera. “*Jangan duduk congok sebut di mulut automatik keluar رب اغفر لي وارحمني واجبرني ; tetapi hati kita merata-rata di kedai kopi dan pejabat. Kalau Tuhan tidak mabul doa kita, memang betul-betul begitu. Kerana apa? Kerana kita sendiri tidak ‘padu’ kepada Tuhan. Sebut automatik macam kaset. Tekan butang terus berbunyi radio. Ia keluar sendiri begitu sahaja”... Kalau kita memang banyak kerja, bacalah رب اغفر لي kemudian terus takbir Allahu Akbar. Baca سبحان ربّي الأعلى ; kemudian terus takbir Allahu Akbar. Jangan baca cepat sangat. Ini bukan cara orang sembahyang. Kena faham molek (elok-elok) kedudukan kita.* (Ahmad Saifuddin: 2019)

### 4. Teguran Kepada Para Ilmuan.

Ketika Tuan Guru mentafsirkan الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ , “*Jalan orang yang Tuhan marah. Maknanya, jalan orang-orang yang perangai mereka dimarahi Tuhan. Perangai orang yang kena marah oleh Tuhan ini ialah orang alim yang tidak pakai ilmu (tidak beramal dengan ilmu). Orang ini alim tetapi perbuatan dan tindakannya mengikut hawa nafsu dia dulu. Dia tidak buat sebagaimana ilmu yang dia belajar. Orang ini adalah orang الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ, Dalam kitab-kitab tafsir disebut orang ini ialah Yahudi.*” (Ahmad Saifuddin: 2019)

Tuan Guru menegaskan apabila Allah marah kepada seseorang, Allah tidak marah kerana bangsa tetapi marah kepada sifat, perangai dan tingkah laku manusia tersebut. Tanpa mengira bangsa Yahudi, Melayu atau Arab, apabila mempelajari sesuatu ilmu itu perlulah melaksanakan apa yang telah dipelajari berlandaskan ajaran al-Quran.

### 5. Teguran Kepada Para Penghutang.

Pada tafsiran ayat kelima Surah Al-Fatihah, Tuan Guru turut menegur para penghutang tegar yang enggan membayar hutang dengan menyatakan: “*Ramai orang Melayu berhutang berjuta-juta tidak bayar. Bank beri dia bankrap. Rela ditulis bankrapsi; dia tidak peduli. Kerana apa? Kerana hendak puja nafsu. Waktu kita puja nafsu, ertinya kita sudah tidak melakukan يَاكَ نَعْبُدُ. Sepatutnya benda yang dipujanya ialah*

*Allah. Nafsu jangan dipuja. Syaitan pun jangan dipuja yang kena puja ialah Allah SWT. Itu barulah makna* ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ” (Ahmad Saifuddin: 2019)

Tuan Guru menegaskan punca enggan membayar hutang adalah kerana terlalu memuja dan mengikut kehendak nafsu sehingga lupa kepada perintah Allah yang sebenar. Allah memerintah manusia yang berjanji untuk membayar hutang agar menyelesaikan hutang mengikut apa yang telah dipersetujui. Ini kerana ia melibatkan hak pemiutang yang jika tidak diselesaikan di dunia akan dituntut di akhirat kelak. Amatlah penting bagi semua untuk mendalami dan memahami setiap bacaan dalam solat seperti Surah Al-Fatihah ini, agar dapat menghindari sikap enggan membayar hutang.

## Kesimpulan

Kajian ini mendapati Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz bin Nik Mat adalah seorang tokoh tafsir yang kaya dengan pelbagai ilmu Islam dan menggunakan pendekatan pentafsiran al-Quran yang mudah difahami oleh pelbagai peringkat masyarakat. Metodologi tafsir yang digunakan adalah Tafsir bi al-Mathur dan Tafsir bi al-Ra'yi al-Mahmud bercorakkan Tafsir al-Adab al-Ijtimai. Kemunculan kitab tafsir seperti ini dapat membantu masyarakat Melayu Islam untuk lebih memahami dan mendalami al-Quran. Usaha untuk menerbitkan baki surah-surah yang belum ditranskripsi dan dibukukan perlu diberi sokongan sepenuhnya agar dapat dihasilkan segera dan dimanfaatkan sepenuhnya.

## Rujukan

- Abdul Fattah Zakaria. (2017). *Pengantar Pengajian Ilmu Al-Quran*. Darul Syakir Enterprise:Selangor.
- Abdul Syukur. (2015). *Mengenal Corak Tafsir Al-Quran*, El-Furqonia, Vol.1, No.10, Ogos 2015.
- Ahmad Najib Abdullah & Nor Hazrul Mohd Salleh. (2021). *Keunikan Tafsir Tuan Guru Hj Nik Abdul Aziz Bin Nik Mat*. Al-Basirah, Vol.11, No.1, Jun 2021.
- Ahmad Saifuddin Yusof. (2019). *Tafsir Al-Quran Nik Abdul Aziz- Surah Al-Fatihah*, Petaling Jaya: Pertubuhan Alim Rabbani.
- Al-Qattan, Manna'. (2004). *Mababith Fi Ulum Al-Al-Quran*, Maktabah Wahbah: Mesir.
- Al-Zahabi, Muhammad Husain. (2012). *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Kaherah: Darul Hadith.
- Habibul Izzah Ahmad. (2017). *Tok Guru Sebuah Biografi Awal*. Kota Bharu: Pemikiran Tok Guru Sdn Bhd.
- Jamal Mohd Lokman Sulaiman. (1999). *Biografi Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz*. Selangor : Percetakan Selaseh Sdn. Bhd.
- Junaid bin Junaid. (2021). *Kolaborasi Antara Muhammad Abdub Dan Muhammad Rasyid Ridha' Dalam Menciptakan Kitab Tafsir Bernuansa Adab Al-Ijtimai*, Jurnal Al-Walid, Vol.2, No. 2, Disember 2021.
- M.Quraish Syihab. (2007). *Membumikan Al-Quran*. Bandung: PT. Mizan Pustaka.
- Mohd Aizat Mohd Salleh al-Hafiz. (2011). *Pemikiran Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat*. Batu Caves Selangor: Publising House.
- Muhammad Zaid bin Shamsul Kamar, Mohamad Redha bin Mohamad & Nik Najwa A'dila binti Nizam. (2019). *Peranan Tuan Guru Dato' Bentara Setia Haji Nik Abdul Aziz Dalam Perkembangan Islam*. Prosiding Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara ke-3 2019.
- Mustaffa Abdullah. (2011). *Khazanah Tafsir di Nusantara*, Kuala Lumpur: Penerbitan Universiti Malaya.

- Mustaffa Abdullah. (2016). *Usul Tafsir*. Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith: APIUM, KL.
- Norhasliza Ramli. (2015). *Biografi Allahyarham Tuan Guru Haji Nik Abdul Aziz Nik Mat: Ulama Tulen Dan Pemimpin Ulung Di Nusantara*. Prosiding Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara 2015.
- Siti Waliah Amirah Ramlie, Dayang Nur Izzah Abang Mohd Ismail, Nur Sofya Azzahra Rosli, Siti Syuhada Abidin, Muhd Najib Abdul Kadir & Nor Syamimi Mohd. (2022). *Analisis Metode Penulisan dan Pentafsiran Tuan Guru Nik Aziz Dalam Kitab Tafsir Al-Quran Nik Abdul Aziz Nik Mat: Surah Al-Fatihah*, Prosiding Webinar Antarabangsa Tafsir Dan hadis Nusantara 2.0, UKM, 19 Januari 2022.

# BAB 5

## SYEIKH MUHAMMAD BADRUDDIN BIN AL-MULLA DARWISH: TOKOH TAFSIR AL-QURAN KURDISH

Abdul Mukti Bin Baharudin<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

### Pengenalan

Pentafsiran ayat-ayat al-Quran terus berlaku di sepanjang zaman. Sesuai dengan tujuan dan matlamatnya diturunkan sebagai petunjuk dan hidayah, ia dipelajari, dikaji dan difahami oleh umat Islam di seluruh dunia. Bermula daripada zaman Rasulullah SAW., pentafsiran al-Quran terus berkembang dari satu generasi ke satu generasi hinggalah ke hari ini. Di zaman Baginda SAW., sahabat-sahabat akan segera merujuk kepadanya jika tidak memahami ayat-ayat al-Quran. Manakala di zaman tabiin, mereka mempelajari tafsir al-Quran daripada sahabat-sahabat r.a. Pentafsiran al-Quran di zaman tabiin kian berkembang apabila lahirnya pusat-pusat pengajian tafsir di beberapa tempat seperti di Mekah, Madinah dan Iraq. Tokoh-tokoh tafsir dalam kalangan sahabat seperti Ibnu Abbas, Ubai bin dan Kaab Ibnu Mas'ud menjadi tenaga utama di pusat-pusat pengajian tafsir tersebut. Penubuhan pusat-pusat pengajian ini juga telah membawa kepada lahirnya tokoh-tokoh tafsir dalam kalangan tabiin yang mengambil ilmu tafsir daripada sahabat-sahabat r.a. Nama-nama seperti Sa'id bin Jubair, Mujahid, Thawus, Atto', Masruq, Aswad, Murrah al-Hamdani, Qatadah, Hassan al-Basri, Abu al-'Aliyah dan lain-lain lagi adalah merupakan tokoh-tokoh mufasir yang masyhur dalam kalangan tabiin (Muhammad Hussein, 2003; Abdul Qadir, 2003 & Badri, 2004).

Tidak syak lagi bahawa perkembangan pentafsiran al-Quran ini adalah disebabkan munculnya tokoh-tokoh mufasir di sepanjang zaman. Mereka adalah ulama-ulama yang bertungkus lumus mempelajari ilmu tafsir daripada generasi sebelumnya dan berusaha memahami isi kandungan al-Quran berteraskan ilmu-ilmu yang perlu dimiliki oleh seseorang mufasir. Lalu tafsiran-tafsiran mereka dicatat dalam helaian-helaian kertas, dibukukan dan terhasilkan kitab-kitab tafsir al-Quran. Kitab-kitab tafsir tersebut disebar, dibaca dan dikaji oleh pelbagai pihak. Usaha-usaha yang dilakukan ini menatijahkan manfaat yang amat besar kepada umat Islam di seluruh pelusuk dunia, khususnya dalam memahami isi kandungan al-Quran. Walaupun sebahagian daripada tokoh-tokoh mufasir ini kurang dikenali ramai, namun jasa dan sumbangan mereka tidak dapat dinafikan.

Justeru kajian ini akan memfokuskan kepada seorang tokoh mufasir Kurdish, Syeikh Muhammad Badruddin Bin al-Mulla Darwish yang telah menghasilkan sebuah kitab tafsir yang diberi nama *Abda'u al-Bayan li Jami'e Aayi al-Quran*. Kajian ini akan memperkenalkan tokoh ini selaku salah seorang daripada ribuan tokoh-tokoh tafsir di zaman ini. Walaupun kitab tafsir beliau tidak dikenali ramai tetapi tidak dapat dinafikan bahawa ia telah memberikan sumbangan yang amat bernilai kepada bidang pentafsiran al-Quran. Oleh itu, kajian awal ini akan memfokuskan kepada latar belakang beliau dan menyentuh secara ringkas kitab tafsirnya.

### Latar Belakang

#### 1. Nama dan keturunan

Beliau ialah Abu al-Barakat al-Mulla Muhammad Badruddin Ibn al-Mulla Muhammad Darwish Ibn al-Syeikh Umar Ibn al-Mulla Muhammad Ibn al-Mulla Omar Ibn al-Mulla Bakr Ibn al-Syeikh

Mustafa al-Fani Ibn al-Syeikh Abd al-Qadir al-Thani Ibn al-Ghuth al-Alawi al-Uwaisi al-Sheikh Ismail Fakir Allah al-Tilluwi al-‘Abbasi.

Bapanya ialah al-Mulla Muhammad Darwish bin Syeikh Umar, dan ibunya ialah Ghaniyyah binti al-Hafiz al-Mulla Muhammad bin al-Hajj Hassan, cucu al-Syeikh Hamzah bin al-Syeikh Abdul Qadir (Muhammad, 1992).

Beliau berasal dari keturunan al-Abbas. Nenek moyangnya telah menetap di Iraq, kemudiannya mereka datang ke pulau Ibn Umar (di timur Turki), dan dari situ datang datuknya, al-Mulla Ali, ke kampung "Tillu" yang bergabung dengan negeri Siirt (timur Turki) (Muhammad, 2000).

## 2. Kelahirannya

Beliau dilahirkan pada bulan Februari tahun 1925 Masihi bersamaan dengan tahun 1343 Hijrah di kampung nenek moyangnya, Tillu berhampiran negeri Siirt (Muhammad, 1992).

## 3. Perjalanan Hidup

Syeikh Muhammad Badruddin adalah berketurunan Arab, bermazhab Syafi'e dan bertarekat *Mamdouh*. Beliau dibesarkan dalam keluarga yang menitikberatkan agama dan ilmu. Ayahnya seorang ulama dan imam di masjid. Keluarganya adalah salah sebuah keluarga yang berpegang teguh pada agama dan sebahagian daripada mereka adalah ulama, seperti datuk dan kaum-kerabatnya. Inilah antara faktor penting yang membuatkan dirinya ingin menimba ilmu yang pelbagai dan bersungguh-sungguh mempelajari ilmu-ilmu agama.

*Al-Madrasah al-Qadimah* (pondok) terkenal di Turki sejak sekian lama, terutamanya di timur Turki. Ia merupakan pusat pengajian yang mengikut manhaj ulama-ulama salaf dan kebiasaannya dijalankan di masjid atau bangunan yang khusus (Said, 1998). Oleh itu, pada peringkat awal lagi beliau telah memperolehi ilmu-ilmu agama menerusi *al-Madrasah al-Qadimah* ini. Beliau telah belajar daripada syeikh-syeikh di tempatnya, sehingga dapat mengatasi rakan-rakannya dari sudut kecemerlangan dan keilmuan dalam masa yang singkat.

Ketika berusia lima tahun, beliau mempelajari al-Quran dengan bapa saudaranya, al-Mulla Suleiman, namun tidak dapat mampu bertahan lama. Lalu beliau pergi kepada al-Mulla Khalil (anak ibu saudaranya, Aisyah) dan mempelajari al-Quran dengannya sehingga khatam. Beliau juga telah mempelajari kitab *al-Maulid* (burdah yang menceritakan kehidupan Nabi SAW dan memuji baginda SAW) dan kitab akidah yang dikarang oleh Syeikh Ibrahim Haqi al-Ardumi serta mempelajari penulisan Arab.

Apabila beliau mencapai umur sekitar tujuh ke lapan tahun, beliau telah pergi ke sekolah awam, di mana beliau telah belajar di sana selama tiga tahun. Beliau juga telah mempelajari kitab *Ghayah al-Ikhtisar* dalam ilmu fekah mazhab Syafi'e, *Matan al-Bina* dan *al-Izz* dalam ilmu Morfologi, *al-‘Awamil* oleh al-Jurjani, dan beberapa kitab Nahu seperti *Sa’adullah al-Soghbir* serta sebahagian *Syarah al-Mugni al-Soghbir*.

Dalam kesibukannya membaca buku, beliau tidak mengabaikan tanggungjawabnya dalam melaksanakan kerja-kerja rumah seperti membantu ibunya memerah susu kambing, membawa kambing ke padang ragut, memelihara ayam, menjual susu, mengangkut air dari perigi, memberi minum kepada ternakan, bercucuk tanam bersama saudaranya, dan perkara-perkara lain yang diperlukan untuk kehidupan harian.



Pada satu waktu, beliau melihat perlu baginya mengikuti sunnah ulama-ulama salaf dalam menuntut ilmu, iaitu bermusafir untuk menuntut dan memperolehi ilmu pengetahuan. Lalu beliau mengembara ke beberapa tempat dan wilayah di negerinya untuk bertemu dengan ulama-ulama dan masyarakat setempat, agar dapat berkenalan dengan mereka serta mengetahui sifat, tabiat, pemahaman dan budaya mereka yang berbeza. Tujuannya ialah untuk mendapatkan pengalaman sama ada dalam ilmu pengetahuan dan juga kehidupan.

Ketika berumur antara 13 hingga 14 tahun, beliau telah pergi ke kampung Qaiwigh berhampiran Tonzah, untuk menyambung pengajian baki kitab *Syarah al-Mugni al-Soghbir* dengan al-Mulla Muhammad Al-Dirshawi, selama kira-kira empat bulan. Kemudian beliau kembali ke kampungnya dan mempelajari sebahagian kitab *al-Sa'ad* syarah kepada *Matan al-Iz'zi* dengan al-Mulla Khalil. Kemudian beliau bermusafir ke kampung Niqla (ke arah al-Bahtan) dan mempelajari baki kitab *al-Sa'ad* dengan al-Mulla Yahya al-Niqli selama kira-kira lima bulan. Dan apabila beliau pulang dari al-Niqli, beliau mempelajari kitab *Hal al-Maaqid Syarah al-Qawaid* dengan al-Mulla Abdul Aziz al-Talawi. Ketika itu juga, bapanya telah menghantar beliau menjadi imam pada bulan Ramadan ke kampung Yikrimi iaitu di daerah Araghini.

Setelah selesai membaca kitab *al-Hal*, ayahnya telah membawanya kepada al-Allamah al-Mulla Abdul Hakim Al-Khalili di kampung Khalanzi, dan belajar dengannya kitab Nahu iaitu *Sa'adullah al-Kabir Syarah Annamuzaj al-Zamakhsyari*. Kemudian beliau meneruskan pengajian dengan mempelajari kitab *Syarah al-Allamah al-Jami 'ala Kafiyah Ibnu al-Hajib*. Ketika itu beliau berumur 15 tahun, dan beliau berterus menuntut ilmu dengan al-Mulla Abdul Hakim sehingga musim bunga tahun 1364 Hijrah.

Pada musim bunga tahun 1944 M (1364 H), beliau telah pergi bersama al-Mulla Abdul Hamid dan al-Mulla Muhammad ke kampung Nurshini untuk belajar di sana sehingga musim gugur. Oleh kerana kelas di sana sempit, pihak madrasah telah menghantar mereka ke perkampungan Damiriji, dan di sana beliau telah belajar dengan Syeikh Nasser kitab *Awail Abd al-Ghafur 'ala al-Jami* dan *Hasyiah Abdul al-Hakim* selama dua bulan.

Perkahwinan bukanlah penghalang untuk menuntut ilmu, bersungguh-sungguh dalam menuntutnya, dan melibatkan diri dalam menyampaikan dakwah. Justeru, selepas beliau berkahwin pada tahun 1948 Masihi, beliau tetap ke kampung Halanza untuk menuntut ilmu di sana. Manakala pada bulan Ramadan, beliau telah pergi ke daerah Muradiah di wilayah Van dan menjadi imam di sana.

Sebagaimana diketahui umum bahawa di Turki diwajibkan kepada rakyatnya menyertai ketenteraan dalam tempoh yang tertentu. Pada bulan Ramadhan 1471 Hijrah bersamaan tahun 1951 Masihi, beliau telah mendaftar untuk berkhidmat sebagai tentera di negeri Malatya dan telah menjadi kerani kepada Komander al-Tabar dan lain-lain. Ini kerana beliau mengetahui bahasa Arab dan tulisan Latin. Setelah tamat khidmat ketenteraan, beliau telah pergi ke Halanza untuk kali kedua bagi menyelesaikan pengajian kitabnya, dan telah mempelajari juga di sana kitab *Syarah al-'Aqa'id al-Nasafiyah* dan sebahagian *Syarah Jamu al-Jawami' al-Usuli*. Setelah itu Syeikh Abdul Hakim telah mengijazahnya.

Beliau telah menjadi imam di Masjid Tillu al-Kabir pada awal Rajab 1379 Hijrah bersamaan dengan 1959 Masihi. Beliau bermusafir bersama para syeikh dan lain-lain ke Hijaz untuk

menunaikan haji pada tahun 1968 Masihi, dan beliau bermusafir beberapa kali lagi untuk menunaikan haji dan umrah selepas itu.

Beliau telah berkhidmat sebagai tenaga pengajar di sekolah almarhum datuknya Sheikh Mustafa al-Fani – *al-Madrasah al-Syarifah al-Mustafawiyah* - di kampung al-Tillu dan mengajar di sana selama kira-kira lima belas tahun (sehingga tahun 1971 Masihi).

Kemudian beliau berpindah ke Siirt dan menjadi imam dan khatib di masjid Siirt. Ini adalah dengan arahan muftinya ketika itu, iaitu al-Mulla Haydar. Beliau juga telah menjadi tenaga pengajar di masjid Al-Fakhr yang dinisbahkan kepada Syeikh Muhammad Al-Fakhr. Banyak pelajar yang telah belajar dengannya dan dia telah mengijazahkan 25 orang pelajar di sana (Muhammad, 2000).

Dari kisah perjalanan hidupnya ini, dapat difahami bahawa Syeikh Muhammad Badr al-Din adalah merupakan seorang yang memiliki akhlak dan keperibadian yang mulia, amat bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu, pendakwah yang berjiwa kental dan hidupnya berjalan di atas jalan para nabi dan rasul.

## **Pendidikan Dan Keilmuan**

### **1. Guru-guru**

Tidak dapat dinafikan lagi bahawa kealiman dan kefakihannya dalam ilmu-ilmu Islam disebabkan didikan guru-gurunya. Mereka telah berperanan mendidik dan mengasuh beliau sehingga menjadi seorang mufasir yang menghasilkan kitab tafsir yang amat bernilai. Di antara guru-guru beliau ialah:

- a. al-Mulla Khalil (bapa kepada isterinya), ialah anak kepada Syeikh Suleiman, cucu Syeikh Ismail Fakirullah. Dia adalah seorang yang berbudi luhur, soleh, hafiz al-Quran dan tekun mengajar Al-Quran dan ilmu-ilmu agama yang lain. Beliau meninggal dunia pada hari Isnin Sya'ban 1410 Hijrah di kampung Tillu ketika berumur 95 tahun.
- b. al-Mulla Muhammad al-Derashoy - meninggal dunia sekitar tahun 2003 Masihi di negeri Izmir.
- c. al-Mulla Yahya al-Niqali - seorang yang soleh dan berilmu di salah sebuah kampung di negeri Siirt. Beliau meninggal dunia sekitar tahun 1960 Masihi.
- d. al-Mullah Abdul Aziz al-Tilluwi - anak kepada al-Mulla Fahim, cucu Syeikh Ismail, yang meninggal dunia pada tahun 1374 Hijrah.
- e. al-Mulla Abdul Hakim - anak kepada al-Allamah al-Mulla Hassan Fahmy bin al-Allamah al-Mulla Mustafa bin al-Allamah yang terkenal, al-Mulla Khalil. Beliau meninggal dunia pada tahun 1385 Hijrah di kampung Halanza.
- f. Syeikh Nasir - cucu kepada Dhia' al-Din Nurshini.

### **2. Murid-muridnya**

Sebagaimana dijelaskan sebelum ini, Syeikh Badruddin begitu gigih menyampaikan ilmu-ilmu Islam kepada masyarakat. Beliau telah menjadi tenaga pengajar di beberapa *al-Madrasah al-Qadimah*. Hasilnya banyak pelajar yang mendapat didikan dan tunjuk ajar beliau. Di antara pelajar-pelajarnya yang telah ijazahkan ialah:

- a. al-Mulla Abdul Alim al-Talawi al-Faqiri
- b. Syeikh Badr al-Din al-Talawi al-Mamdouhi al-Faqiri
- c. al-Hafiz Taha al-Tillawi al-Faqiry
- d. al-Mulla Nur al-Din (anak pengarang)

- e. al-Mulla Abdul Rahman al-Faqiri
- f. al-Mulla Harun al-Faqiri
- g. al-Mulla Shafiq al-Feskany
- h. al-Mulla Abdul Aleem al-Barwari
- i. al-Mulla Issa al-Qursi
- j. al-Mulla Jamil al-Boushi
- k. al-Mulla Ahmed al-Boushi
- l. al-Mulla Muhammad Amin al-Harjani al-Sharwany
- m. Sayyid Amin al-Toury
- n. al-Mulla Ajir al-Barwari
- o. al-Mulla Farouk al-Arjeshi
- p. al-Mulla Saeed al-Hililuki
- q. al-Mulla Muhammad al-Shirnaqi
- r. al-Mulla Sa'im al-Buyubadi
- s. al-Mulla Ali al-Tomy
- t. al-Mulla Lutfi al-Mushi
- u. al-Mulla Mahmoud al-Barwari
- v. al-Mulla Saleh al Barwari
- w. Sayyid Salim al-Neili dan lain-lain lagi (Muhammad, 2000).

### 3. Karya-karya beliau

Beliau hanya menulis dua buah kitab dan beberapa risalah ringkas dalam bidang bahasa serta akidah. Secara umumnya ia adalah sedikit untuk seorang syekh sepertinya. Ini adalah disebabkan oleh keadaan serta persekitaran di negaranya dan pada masa yang sama kesibukannya dengan mengajar dan berdakwah,

- a. *Tafsir Abda'u al-Bayan li Jami'e Aayi al-Quran*. Buku ini bersaiz besar dan mempunyai satu jilid dengan kira-kira tujuh ratus dua puluh dua muka surat. Dicitak oleh Dar al-Nil, Turki pada tahun 1412 Hijrah bersamaan dengan tahun 1992 Masihi. Ia mengambil masa kira-kira dua puluh tahun untuk menyelesaikan kitab tafsir ini (Muhammad, 1992).
- b. *Badi' al-Bayan Lima 'Assa An Yakhfa fi al-Quran (Lughah al-Quran)*. Buku ini mengandungi lebih daripada enam ribu perkataan dan ayat-ayat Al-Qur'an, sama ada dibahaskan dari sudut bahasa dan sintaksis. Ia adalah kamus al-Quran bersaiz kecil yang dikarang oleh beliau sejak merancang untuk mengarang kitab tafsir *Abda'u al-Bayan*. Menurut Profesor Suad Yildirim, Profesor Tafsir di Universiti Istanbul: "Setiap orang yang mempunyai minat dalam pentafsiran al-Quran dan yang mempunyai pengetahuan bahasa Arab hendaklah meletakkan buku ini di perpustakaan mereka dan di dalam begnya bahkan senantiasanya bersamanya di mana sahaja dia berada. Maka sesungguhnya dia akan mendapati padanya kunci bagi setiap apa yang tersembunyi pada ayat-ayat al-Quran" (Muhammad, t.t).

Beliau juga menulis risalah kecil, *manzumah* ringkas dan wasiatnya yang dikirimkan kepada beberapa sahabat di Hijaz. Di antaranya ialah:

- a. Terjemahan biodata Muhammad Badr al-Din al-Tilluwi - risalah kecil yang diceritakan oleh pengarang dari awal kehidupannya sehingga kini, dan ia ditulis oleh Ustaz Muhammad Ma'sour bin al-Sheikh al-Barawi.

- b. Risalah kecil tentang ilmu morfologi - risalah yang ditulisnya kepada anak-anaknya. Ia adalah ringkasan tasrif untuk pemula dan mengandunginya sebelas muka surat. Ia ditulis pada tahun 1405 Hijrah.
- c. *Manzumah* ringkas dalam ilmu akidah – manzumah ini telah diberi nama *Akidah al-Mukmin*. Ia mengandunginya lebih daripada lima puluh *nazom* yang membicarakan asas-asas akidah daripada rukun Islam dan iman. Ia dikarang pada 14 Sya'ban 1421 Hijrah.
- d. Wasiat dan *manzumah* yang beliau kirimkan kepada beberapa orang sahabat di Hijaz (Muhammad, 2000).

Walaupun tidak banyak kitab-kitab yang dikarang oleh beliau, kitab tafsir yang telah dihasilkan itu amat berharga dan memberi manfaat yang amat besar kepada umat Islam dalam membantu memahami ayat-ayat al-Quran al-Karim.

### Penglibatan Dalam Dakwah

Islam merupakan agama dakwah. Banyak ayat-ayat yang menuntut agar ia disampaikan kepada manusia, khususnya menyeru manusia kepada mentauhidkan Allah s.w.t. Di antaranya firman Allah s.w.t. dalam surah Yusuf ayat 108:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ وَسُبْحَنَ اللَّهُ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Maksudnya:

*Katakanlah: "Inilah jalan (agama)ku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujah yang nyata, Maha Suci Allah, dan aku tiada termasuk orang-orang yang musyrik".*

Justeru gerak kerja dakwah ini menjadi sebahagian daripada agenda kehidupan Syeikh Muhammad Badruddin. Beliau amat komited untuk berdakwah menyampaikan Islam dalam masyarakatnya. Kerja dakwah ini telah dimulakan semenjak umurnya masih muda. Sebelum berumur lima belas tahun lagi, pada bulan Ramadan ayahnya telah menghantarnya menjadi imam di kampung Yakrami berhampiran daerah Arghani. Maka dia tinggal di sana sehingga separuh Ramadhan. Beliau turut menjadi imam beberapa ketika di daerah Mouradia, Masjid Tillu al-Kabir dan di pelbagai tempat yang lain.

Setelah memperolehi ijazah pengajian dari gurunya, beliau telah pergi ke Tillu dan mengajar di sekolah datuknya Syeikh Mustafa. Kemudian beliau mengajar di sekolah yang terkenal di sebelah Masjid Al-Fakhr di Siirt. Beliau telah berusaha bersama penduduknya untuk membaiki masjid dan mengembangkan serta memulihkan kemudahannya sedikit demi sedikit. Syeikh mengajar pelajar sekolah itu pelbagai jenis ilmu, dan telah menijazahkan dua puluh lima pelajarnya (Muhammad, 2000).

Sebagaimana dimaklumi, beliau hidup di zaman selepas kejatuhan Empayar Uthmaniyyah, yang mana kerajaan sekular cuba menghancurkan Islam serta menghalang daripada penyebaran dan pengamalan Islam. Namun beliau terus komited berdakwah menyampaikan ajaran Islam kepada masyarakat. Demikianlah kehidupan para ulama di setiap masa dan tempat hingga hari kiamat. Mereka tidak mengetahui keletihan dan keselesaan dalam menyeru kepada agama Allah, dan mereka meneruskan pekerjaan ini demi mencari keredhaan Allah s.w.t..

## Pengenalan Tafsir *Abda'u Al-Bayan*

### 1. Tujuan penulisan kitab tafsir *Abda'u al-Bayan*

Sama seperti kebanyakan ahli tafsir yang menafsirkan al-Quran demi mengabdikan diri kepada kitab Allah s.w.t, beliau juga mengikuti jalan mereka dalam menafsirkan al-Quran. Beliau telah menjelaskan tujuan penulisan kitab tafsir ini pada pendahuluan tafsirnya: “Kemudian saya mendapat ilham untuk menulis tafsiran seluruh al-Quran dalam gaya ringkas yang menakjubkan, diringkaskan daripada kitab-kitab tafsir yang masyhur seperti tafsir al-Hafiz Ibn Kathir, al-Tafsir al-Kabir, tafsir al-Qurtubi, tafsir al-Baydawi, tafsir al-Khazin, tafsir al-Nasafi, tafsir al-Jalalain dan dua *basyiah*nya, tafsir Abu al-Saud Al-‘Amadi, tafsir al-Alusi dan tafsir al-Sabuni, agar memberi manfaat kepada saya dan orang lain, insya Allah.”

Sebelum menulis kitab tafsir ini, penulis menulis makna-makna seerti bagi perkataan-perkataan di dalam al-Quran dan juga *irab* bagi kalimah-kalimah al-Quran di dalam helaian-helaian kertas. Kemudian beliau mengembangkannya sehingga menjadi sebuah kitab yang lengkap seperti tafsir al-Quran. Kemudian beliau meringkaskan dalam bentuk indeks yang bersaiz kecil supaya mudah dibawa dengan menjelaskan di dalamnya melebihi enam ribu perkataan dan ayat. Beliau telah menamakannya *Badi' al-Bayan Lima 'Assa An Yakhfa fi al-Quran (Lughah al-Quran)* (Muhammad, 1992).

Setelah itu timbulnya idea untuk menambah dan meluaskan lagi apa yang ditulis dalam kitab pertamanya. Namun beliau tidak memanjangkan pentafsiran al-Quran seperti kebanyakan kitab tafsir muhtabar yang lain. Beliau telah menafsirkan seluruh al-Quran dalam satu jilid sahaja, seperti mana tafsir al-Jalallain dan *Tafsir Kalimaat al-Quran* oleh Syekh Hassanein Makhlof.

Pada pendapat pengkaji, beliau tidak menghuraikan tafsirannya secara panjang lebar kerana melihat kepada masyarakatnya yang hanya sebahagian kecil sahaja yang memahami bahasa Arab. Justeru beliau cuba menafsirkan al-Quran dalam bentuk yang indah dan ringkas serta memetik ringkasan daripada kitab-kitab tafsir yang muhtabar agar memudahkan pembaca membaca tafsir ini dan memahami al-Quran dengan cepat dan baik.

### 2. Tafsir *Abda'u Al-Bayan*

Sudah menjadi kebiasaan mana-mana pengarang yang mengarang buku akan menerangkan dalam pengenalannya tentang apa yang ingin ditulisnya, cara penyusunannya dan kaedah atau metode yang diguna pakai olehnya. Dan sebahagian daripada mereka menyebut dalam pendahuluannya prakata ulama serta akan cuba seboleh-bolehnya untuk memperjelaskan pendekatan, kaedah, dan isi kandungan bukunya supaya pembaca mendapat gambaran umum dan jelas tentang buku tersebut (Muhammad Sofa', 2004).

Di awal kitab tafsir ini, Maktabah Dar al-Nil telah menyebut beberapa prakata ulama Turki tentang kitab tafsir ini. Kemudian dijelaskan secara ringkas tentang latar belakang beliau yang ditulis oleh anaknya Muhammad Nuruddin.

Seperti yang sering dilakukan oleh pengarang-pengarang buku, mereka mendahuluinya dengan pendahuluan, begitu juga dengan Syekh Badruddin. Kitab tafsir beliau didahului dengan pendahuluan yang ringkas. Kemudian beliau menafsirkan seluruh al-Quran bermula daripada surah al-Fatihah sehinggalah surah al-Nas. Manakala di penghujung kitab tafsirnya, beliau

memfokuskan kepada menjelaskan tafsiran perkataan dan ayat-ayat yang berulang di dalam al-Quran serta tafsiran perkataan-perkataan yang penting dan sukar yang tidak jelas maknanya. Ia disusun mengikut susunan abjad. Kemudian beliau membuat indeks tafsir dan akhirnya mendatangkan indeks yang diberi nama *Qala'id al-Juman 'ala Abda al-Bayan*, yang diambil sebahagian besar maklumatnya daripada tafsir *Ruh al-Maa'ani* oleh al-Alusi dan *Sofwah al-Tafsir* oleh al-Sobuni. Di dalamnya disebut perkara-perkara penting yang terdapat di dalam tafsirnya.

## Kesimpulan

Perkembangan pentafsiran al-Quran di sepanjang zaman hakikatnya berpunca daripada peranan yang dimainkan oleh tokoh-tokoh tafsir di sepanjang zaman dan di seluruh dunia. Usaha gigih mereka telah menghasilkan karya-karya tafsir yang amat bernilai dan memberikan manfaat yang besar kepada umat Islam dalam memahami isi kandungan al-Quran. Justeru tokoh-tokoh tafsir serta karya-karya mereka, khususnya yang tidak dikenali ramai seharusnya ditonjolkan dan diperkenalkan kepada umat Islam. Latar belakang dan kitab tafsir mereka sepatutnya dikaji agar dapat diambil manfaat daripadanya.

Justeru kajian ini telah menampilkan seorang tokoh tafsir Kurdish yang kurang dikenali kepada pengkaji-pengkaji ilmu tafsir, khususnya dan masyarakat awam umumnya. Kotokohan beliau sebagai seorang ulama khususnya di bidang tafsir dapat dilihat pada latar belakang kehidupan beliau. Sistem pendidikan yang disebut sebagai *al-Madrasah al-Qadimah* telah berjaya membentuk beliau menjadi seorang ulama yang berwibawa dan memiliki ilmu agama yang tinggi. Kemampuan beliau menghasilkan kitab tafsir yang diberi nama *Abda'u al-Bayan* juga membuktikan penguasaan beliau terhadap ilmu-ilmu yang perlu dimiliki oleh seseorang mufasir. Oleh itu, sumbangan beliau dalam bidang tafsir ini seharusnya dikenang dan dihargai oleh semua pihak.

## Rujukan

- Badruddin, Muhammad (1992) *Tafsir Abda'u al-Bayan li Jami'e Aayi al-Quran*. Turki: Dar al-Nil.
- Badruddin, Muhammad (2000) *Tarjamah Hal Muhammad Badruddin al-Tillu*.
- Badruddin, Muhammad (t.t) *Badi' al-Bayan Lima 'Assa An Yakhfa fi al-Quran (Lughab al-Quran)*. Istanbul: Dar al-Uthmaniyyah.
- Hussein Az-Zahaby, Muhammad (2003). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Khaeruman, Badri (2004). *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Quran*. Bandung: CV Pustaka Setia.
- Muhammad Soleh, Abdul Qadir (2003). *al-Tafsir wa al-mufasssirun fi al-'Asri al-Hadith*. Lubnan: Dar al-Makrifat.
- Sofa' Ibrahim Haqqi, Muhammad (2004). *Ulum al-Quran min Khilal Muqaddimaat al-Tafasir*. Beirut: Muassat al-Risalah.
- Said Ramadhan al-Buti, Muhammad (1998). *Haqa Waalidi*. Damsyik: Dar al-Fikr.

## **BAB 6**

### **SUMBANGAN DAN PENGARUH TAFSIR AL-BAGHAWI DI ALAM MELAYU NUSANTARA**

Nasimah binti Haji Abdullah<sup>1</sup> & Mohd@Mohamed bin Mohamed Zin<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

<sup>2</sup> Universiti Kuala Lumpur Malaysia France Institute (UNIKL-MFI)

#### **Pendahuluan**

Kedatangan Islam ke alam Melayu Nusantara merupakan satu anjakan dan perubahan yang sangat berbeza sama sekali terhadap kehidupan masyarakat Melayu berbanding dengan kedatangan agama lain seperti Budha dan Hindu kerana Islam hadir bersama dengan al-Quran yang mendapat tempat yang cukup istimewa pada pegangan masyarakat Melayu (Al-Attas, 1972). Dengan erti kata lain, kedatangan Islam ke alam Melayu Nusantara telah menyebabkan bermulanya era baharu kepada dunia Melayu kerana masyarakat Melayu sangat tertarik untuk mempelajari dan mendalami al-Quran. Hal ini menjadikan pengaruh al-Quran kepada masyarakat Melayu sangat kuat.

Perkembangan pengajian Islam melalui al-Quran dan cabang-cabang ilmunya yang lain telah bermula sejak kurun ke-12 lagi, dan keadaan ini berterusan sehinggalah kurun ke-16 yang kemudiannya lebih pesat lagi pada kurun ke-19 dan kurun ke-20 melalui rangkaian sistem pendidikan yang dikenali dengan nama “pondok” atau “pesantren” (I. bin Yusoff, 1995; Syed Ahmad Tarmizi, 2005). Penyebaran ilmu tafsir al-Quran menjadi semakin rancak apabila munculnya syarikat percetakan di Singapura dan Mekah, Arab Saudi pada sekitar kurun ke-19, malah ianya juga telah menyebabkan berkembangnya penghasilan karya-karya oleh para ulama sehinggalah kitab-kitab Arab dalam pelbagai bidang mula diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu termasuklah kitab-kitab tafsir muktamar (Roff, 1965).

Kedatangan Islam ke alam Melayu Nusantara bukan sahaja telah mengembangkan pengaruh karya-karya ulama Arab dalam pelbagai cabang ilmu seperti fikah, akidah, tafsir, hadis, tasawuf dan sebagainya, malah juga telah menyebabkan bermulanya penterjemahan terhadap karya-karya tersebut oleh ulama Nusantara (Yusuff et al., 2020). Selain itu, ulama Melayu Nusantara juga telah mengarang karya kecil sendiri. Contohnya pada kurun ke-17 Masihi muncul di Aceh, Indonesia karya tafsir al-Quran yang mengandungi 30 juzuk al-Quran oleh Syekh Abd al-Rauf al-Fansuri yang diberi judul Tafsir Tarjuman al-Mustafid (Yusuff et al., 2021). Tafsir ini juga dikenali dengan nama terjemahan Tafsir al-Baydawi (Z. M. Yusoff & Abdullah, 2005).

Kemudian, pada abad ke-19 Masihi muncul Syekh Muhammad Sa'id bin Umar di Kedah, Malaysia yang telah mengarang Tafsir Nur al-Ihsan yang ditulis dalam bahasa Melayu tulisan jawi yang mengandungi 30 juzuk al-Quran. Karya-karya kecil daripada ulama Melayu Nusantara ini memperlihatkan secara langsung atau secara tidak langsung wujudnya pengaruh daripada karya-karya ulama Arab silam.

Tafsir Tarjuman al-Mustafid dan Tafsir Nur al-Ihsan karya ulama Nusantara ini mendapat sambutan luar biasa daripada masyarakat Melayu dari dahulu sehinggalah sekarang, malah para sarjana moden menjadikan kedua-dua karya tersebut sebagai bahan kajian dari sudut sejarah, bahasa, isi kandungan, corak pentafsiran, pengaruh dan ketokohan pengarang (Yusuff et al., 2020; Yusuff et al., 2021; Putra, 2014; Z. M. Yusoff & Abdullah, 2005; Abdullah, 2011; Z. bin H. M. Yusoff & bin Wan Abdullah, 2008). Hal ini menggambarkan kedua-dua karya tersebut mempunyai nilai yang cukup tinggi kepada usaha memperkembangkan ilmu kepada masyarakat Melayu. Kewujudan dua karya tersebut tidak dinafikan mempunyai pengaruh daripada karya-karya ulama Arab silam seperti Tafsir al-Jalalyn, Tafsir al-Jamal, Tafsir al-Baydawi, Tafsir al-Khazin, Tafsir al-Tabari, Tafsir al-Qurtubi, Tafsir al-Razi, Tafsir al-Nasafi dan Tafsir al-Baghawi.

Justeru, penulisan ini bertujuan meneliti sumbangan dan pengaruh salah satu daripada karya ulama Arab silam iaitu Tafsir al-Baghawi di Alam Melayu Nusantara. Hal ini sedemikian kerana keistimewaan yang membincangkan intipati ayat al-Quran dengan persembahan yang tidak terlalu panjang dan tidak terlalu pendek.

### **Biodata al-Imam al-Baghawi**

Nama penuh al-Imam al-Baghawi ialah al-Husayn ibn Mas'ud ibn Muhammad, dan beliau dikenali dengan panggilan al-Farra' (الفرء) dan beliau juga dinisbahkan kepada al-Baghawi (البغوي) iaitu satu kota yang bernama Bagh yang terletak dalam wilayah Baghsyur (Zadah & ibn Mustafa, 1968). Menurut al-Hamawi (1977), wilayah Baghsyur terletak di negara Khurasan. Kegigihan dan kehebatan al-Imam al-Baghawi dalam pelbagai bidang ilmu menyebabkan beliau diberikan banyak gelaran, dan antaranya ialah Rukh al-Din, Muhy al-Sunnah, Zahir al-Din, Qami' al-Bid'ah dan Syaykh al-Islam (Said, 2010; Rohmanan & Arminsa, 2020).

al-Imam al-Baghawi dilahirkan pada tahun 433 Hijrah dan meninggal dunia di bandar Khurasan (Al-Hamawi, 1977; Khillikan, 1948; Al-Zahabī & bin Ahmad, 1986; Al-Suyuti & Jalaluddin, 2010; Al-Zarkali & Al-Dimashqi, 2002)). Ini bermakna al-Imam al-Baghawi dilahirkan semasa era kerajaan Abbasiyyah (Rohmanan & Arminsa, 2020). Para sejarawan berselisih pandangan tentang tahun kematian beliau. Sebahagian mereka mengatakan beliau meninggal dunia tahun 510 Hijrah (Khillikan, 1948) dan sebahagian yang lain mengatakan beliau meninggal dunia pada tahun 515 Hijrah (Ibn Tagribardi, 1963). Para sejarawan juga berselisih pandangan tentang usia kematiannya sama ada 70 atau 80 atau 83 (Al-Dhahabi & al-Mahasin, 1956). al-Imam al-Baghawi dilahirkan dalam keluarga yang miskin kerana ayahnya hanyalah seorang tukang pembuat pakaian (Said, 2010). Hal ini menjadikannya hidup dalam keadaan zuhud dan tidak suka bermewah-mewah.

Al-Imam al-Baghawi mempelajari ilmu bahasa Arab, Ulum al-Quran dan al-Sunnah daripada para ulama di seluruh negeri Khurasan. Beliau berguru dengan seorang imam yang bernama al-Husayn bin Muhammad al-Marwazi al-Qadi terutama tentang mazhab al-Syafi'i. Dengan sebab itu, beliau banyak menulis tentang fekah mazhab Syafi'i seperti kitab al-Tahdhib (كتاب التهذيب) dan beliau merupakan salah satu imam dalam mazhab al-Syafi'i (Said, 2010). Al-Imam al-Baghawi bukan sahaja seorang ahli fekah, malah seorang ahli hadis dan ahli tafsir (Al-Suyuti & Jalaluddin, 2010). Antara kitab hadis karangan beliau adalah Syarh al-Sunnah (شرح السنة), Masabih al-Sunnah (مصابيح السنة) dan al-Jam' Bayn al-Sahihayn (الجمع بين الصحيحين). Selain itu, al-Imam al-Baghawi juga mahir dalam ilmu Qiraat (Al-Yafi'i, 1997). Antara kitab ilmu Qiraat karangan beliau adalah al-Kifayah fi al-Qira'ah (الكفاية في القراءة). Dalam bidang tafsir, al-Imam al-Baghawi mempunyai kitab tafsir yang dikenali dengan al-Tafsir al-Baghawi.



## Tafsir al-Baghawi

al-Imam al-Baghawi mengarang kitab tafsir bernama Ma'alim al-Tanzil (معالم التنزيل) dan kitab ini lebih dikenali dengan nama Tafsir al-Baghawi. Ini bermaksud nama sebenar bagi kitab Tafsir al-Baghawi adalah Ma'alim al-Tanzil (معالم التنزيل). Sebahagian ulama menyatakan kitab tafsir ini menggunakan metode tafsir *bi al-ma'thur* (التفسير بالمأثور) iaitu ayat al-Quran dijelaskan oleh ayat al-Quran yang lain atau dijelaskan oleh hadis nabi dengan menggunakan bahasa yang tuntas selain disusuli dengan pendapat para sahabat nabi dan diutarakan juga nukilan tabi'in (Az-Zarqani, 2001; Dzahabi & Husain, 1976). al-Imam al-Baghawi dianggap telah mengembangkan kefahaman bahawa ayat-ayat al-Quran saling menjelaskan antara satu dengan yang lain. Manakala, sebahagian ulama yang lain pula menyatakan kitab tafsir ini menggunakan metode tafsir *bi al-Iqtiran* iaitu menggabungkan antara *bi al-ma'thur* dengan *bi al-ra'yi* (Shahbah, 1992).

Dalam mentafsirkan al-Quran, al-Imam al-Baghawi banyak menukulkan *athar* para salaf dengan meringkaskan sanad-sanadnya, riwayat, pendapat para sahabat nabi, tabi'in dan para mufassir sebelumnya. Di antara *athar* dan riwayat yang dinukilkannya adalah dari tafsir ibnu Abbas, Mujahid, Ikrimah, Atha' bin Abi Rabah, Hasan al-Basyri, Qatadah, Abi al'Aliyah, Muhammad bin Ka'ab al-Qurdziy, Zaid bin Aslam al-Kalabiy, Al-Dhahak, Muqattil bin Hayyan, Muqattil bin Sulaiman dan al-Sudayi.

Al-Imam al-Baghawi dalam pentafsirannya terhadap ayat al-Quran juga membahaskan isu linguistik sama ada morfologi atau sintaksisnya termasuklah i'rab (الإعراب) dari perkataan tertentu yang terdapat dalam ayat al-Quran dan impaknya terhadap makna (Rohmanan & Arminsa, 2020). Selain itu, al-Imam al-Baghawi juga condong membuat pentafsiran tentang aspek hukum fekah. Dengan sebab itu, Tafsir al-Baghawi dikenali sebagai tafsir lughawi dan tafsir fiqhi (Khalid, 2017; Rohmanan & Arminsa, 2020).

Beliau bukan sahaja membahaskan kaedah tatabahasa Arab, syair dan hukum-hukum feqah secara panjang lebar, malah membahaskan tentang Qiraat secara ringkas. Begitu juga beliau memuatkan kisah-kisah Israilliyyat. al-Imam al-Baghawi bukan sahaja menggunakan gaya bahasa yang mudah dan ringkas, malah sangat cermat dalam menukulkan hadis-hadis nabi. Manakala, ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan akidah dan tauhid pula beliau condong menjelaskan berdasarkan pendapat *ahl al-sunnah* dan menolak aliran lain (Rohmanan & Arminsa, 2020).

Ringkasnya, Tafsir al-Baghawi membahaskan sesuatu isu secara ringkas, padat dan tuntas, selain tidak membincangkannya secara komplikated serta sangat hati-hati dalam meriwayatkan hadis nabi. Walau bagaimanapun, Tafsir al-Baghawi tidak sunyi dari menyebutkan dan menukulkan kisah-kisah isra'iliyyat tanpa adanya *tarjih* dan keadaan ini seolah menampakkan perbincangan al-Imam al-Baghawi tidak mendalam (Rohmanan & Arminsa, 2020). Dengan segala kelebihan dan kekurangan Tafsir al-Baghawi tersebut, kita akur dan kagum dengan sumbangannya terhadap pengkayaan khazanah keilmuan Islam khususnya dalam bidang pengajian tafsir dan masih boleh diteliti dan dikaji dari pelbagai dimensi dan perspektif.

Tafsir al-Baghawi boleh dikatakan mendapat tempat yang cukup istimewa di kalangan ulama Melayu Nusantara. Contohnya, Syekh Muhammad Said bin Umar menggunakan Tafsir al-Baghawi sebagai salah satu sumber rujukan dalam tafsir beliau iaitu Tafsir Nur al-Ihsan.

## Sumbangan dan Pengaruh Tafsir al-Baghawi di Alam Melayu

Untuk memahami sumber utama Islam iaitu al-Quran dengan baik, ilmu tafsir sangat diperlukan. Di alam Melayu Nusantara, pengajian dalam bidang tafsir mula berkembang dengan usaha alim ulama yang mendapat pendidikan dari Timur Tengah yang sudah pasti terpengaruh dengan karya

agung ulama Arab silam (Pauzi & Ibrahim, 2012). Sumbagan dan pengaruh kitab tafsir Ma'alim al-Tanzil (معالم التنزيل) oleh al-Imam al-Baghawi boleh didapati dalam karya kecil ulama Nusantara iaitu Tafsir Nur al-Ihsan.

Tafsir Nur al-Ihsan merupakan sebuah karya yang dihasilkan oleh Syeikh Muhammad Sa'id bin Umar Khatab bin Aminuddin bin Abdul Karim yang mendapat pendidikan di Patani dan Mekah (Ibrahim et al., 2009). Tafsir Nur al-Ihsan dimulakan pada Januari 1925 dan telah berjaya disiapkan pada Oktober 1927 (Umar, 1970; Yusuff, 2014; Zaim, 2010). Tafsir ini mengandungi empat (4) jilid semuanya. Tafsir ini dicetak buat pertama kalinya pada tahun 1934 di Mekah oleh Maktabah wa Matba'ah Muhammad al-Nahdi wa Awladih. Cetakan kedua adalah pada tahun 1936 di Pulau Pinang. Cetakan ketiga pula pada tahun 1970 di Patani, Selatan Thailand oleh Mtba'ah bin Halabi dan Maktabah wa Matba'ah Muhammad al-Nahdi wa Awladih di Bangkok Thailand (Zaim, 2010).

Masyarakat Melayu dari dahulu sehingga sekarang menjadikan Tafsir Nur al-Ihsan ini sebagai rujukan dalam memahami isi kandungan al-Quran (Yusuff et al., 2021). Tafsir ini dijadikan bahan pengajaran oleh masyarakat sama ada di institusi pengajian pondok, madrasah, surau, masjid atau pusat pengajian awam lain di seluruh Malaysia dan Selatan Thailand (Zaim, 2010). Karya tafsir ulama Arab silam yang mendominasi teks Tafsir Nur al-Ihsan ialah Tafsir al-Jalalyn, namun terdapat juga lapan (8) buah karya tafsir lain yang telah mempengaruhi intipati teks Tafsir Nur al-Ihsan, iaitu Tafsir al-Jamal, Tafsir al-Baydawi, Tafsir al-Khazin, Tafsir al-Tabari, Tafsir al-Qurtubi, Tafsir al-Razi, Tafsir al-Nasafi dan Tafsir al-Baghawi (Yusuff et al., 2020).

Pengaruh Tafsir al-Baghawi pada Tafsir Nur al-Ihsan kelihatan ketara terutama pada dua (2) perkara iaitu i) penggunaan hadis nabi untuk menguatkan teksnya dan ii) penggunaan rujukan bersumberkan al-Isra'iliyyat (Yusuff et al., 2020; Yusuff et al., 2021). Tafsir Nur al-Ihsan menggunakan kaedah ekspansi dalam meghuraikan kedua-dua perkara tersebut. Ekspansi merupakan salah satu kaedah dalam prinsip intertekstual untuk mengenalpasti sumber teks asal yang diguna pakai oleh seseorang pengarang dalam usahanya memperincikan huraian. Apabila pengarang membuat peluasan atau memperincikan huraian atau pun maksud sesebuah teks dari karya asal yang dirujuk ke dalam teks yang sedang ditulis, maka berlakulah ekspansi (Kristeva & Roudiez, 1980).

Rujukan Tafsir Nur al-Ihsan kepada Tafsir al-Baghawi dalam huraian dan olahan terhadap beberapa ayat-ayat al-Quran memperlihatkan bahawa Syeikh Muhammad Sa'id mencuba mengukuhkan karyanya dengan menggunakan lima (5) pendekatan, iaitu i) teks dinukil secara tepat dan selari dari karya Ma'alim al-Tanzil, ii) teks dinukilkan secara abstrak daripada Ma'alim al-Tanzil, iii) beberapa perkataan dari teks Ma'alim al-Tanzil dihilangkan sebelum dimuatkan dalam Tafsir Nur al-Ihsan, iv) penambahan huraian dan penjelasan terhadap teks Ma'alim al-Tanzil, serta v) sebahagian teks yang dirujuk daripada Ma'alim al-Tanzil dinafikan (Yusuff et al., 2021; Yusuff, 2014).

## Penutup

Penulisan ringkas ini memperlihatkan dengan jelas tentang sumbagan dan pengaruh Tafsir al-Baghawi di alam Melayu Nusantara terutamanya melalui karya kecil Tafsir Nur al-Ihsan yang dikarang oleh Syeikh Muhammad Sa'id bin Umar Khatab bin Aminuddin bin Abdul Karim. Oleh kerana Tafsir al-Baghawi memuatkan kisah-kisah al-Isra'iliyyat tanpa adanya *tarjih*, maka nukilan-nukilan yang terdapat pada Tafsir Nur al-Ihsan perlu dikaji agar perbahasannya lebih teliti dan mendalam.

## Rujukan

- Abdullah, M. (2011). *Khazanah Tafsir di Nusantara (Penerbit UM)*. The University of Malaya Press.
- Al-Attas, S. M. A.-N. (1972). *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu/ Syed Muhammad Naquib al-Attas*. ABIM.
- Al-Dhahabi, S. al-D., & al-Mahasin, A. (1956). *Tadbkirat al-huffaz*. Hayderabad: Da'irat al-Ma 'arif al-Islamiyyah, j.
- Al-Hamawi, Y. (1977). Muaajim Al-Buldan. *Beirut, Lebanon: Dar Saadir*.
- Al-Suyuti, J., & Jalaluddin, B. (2010). Tabaqat al-Mufassirin. *Qaherah, Maktabah al-Wabbah*.
- Al-Yafi'I, 'Afif al-Din. (1997). Mir'at al-Jinan wa 'Ibrah al-Yaqdzan fi Ma'rifah Ma Yu'tabar min Hawaditz al-Zaman. *Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah*.
- Al-Zahabi, S. al-D., & bin Ahmad, A. M. (1986). Siyar A 'lam al-nubala. *Muassasah Al-Risalah*.
- Al-Zarkali, K. A.-D. bin, & Al-Dimashqi, M. (2002). al-Alam. *Dar Al-Alam for Millions, Beirut*.
- Az-Zarqani, M. A. A. (2001). *Manabil al-Irfan. Kaherah: Al-Maktabah at-Taufiqiyah*.
- bin Yusoff, I. (1995). Perkembangan Pengajian dan Penulisan Tafsir di Malaysia. *Ijazah Dr-Falsafah (Ph, D)*, Fakulti Usuluddin, APIUM, Kuala Lumpur. BP130, 8.
- Dzahabi, H., & Husain, M. (1976). *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kaherah: Maktabat Wahab.
- Ibn Tagribardi, Y. (1963). *Al-Nujum al-Zabirah fi Muluk Misr wal-Qahira*. Kaherah: Dar al-Kutub al-Misriyah.
- Ibrahim, M., Dakir, J., & Kadir, Muhd. N. A. (2009). *Pengenalan tokoh dan kitab-kitab tafsir Melayu ulama nusantara*. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Khalid, M. R. (2017). Metodologi Kitab Ma 'alim al-Tanzil Karya Al-Bagawiy. *Jurnal Adabiyah*, 17(2), 109–123.
- Khillikan, I. (1948). *Wafayat al-a'yaan*. Kaherah: Mohyi al-Din Abd al-Hamid.
- Kristeva, J., & Roudiez, L. S. (1980). *Desire in language: a semiotic approach to literature and art; edited by Leon S. Roudiez*, translated by Thomas Gora, Alice Jardine and Leon S. Roudiez. Blackwell.
- Pauzi, N. S., & Ibrahim, R. A. (2012). *Sumbangan ulama Melayu terhadap ilmu tafsir di alam Melayu: suatu pengenalan*. In: The 9th Regional Symposium of the Malay Archipelago, 11-12 December 2012.
- Putra, A. (2014). Khazanah Tafsir Melayu (Studi Kitab Tafsir Tarjuman Al-Mustafid Karya Abd Rauf Al-Sinkili). *SYAHADAH: Jurnal Ilmu al-Qur'an Dan Keislaman*, 2(2).
- Roff, W. R. (1965). *The Origins of Malay Nationalism, 1900-1941*. The Australian National University (Australia).
- Rohmanan, M., & Arminsa, M. L. S. (2020). Tafsir Al-Baghawi: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangan. *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an Dan al-Hadits*, 14(1), 135–160.
- Said, U. (2010). *Etika suami yang baik dalam al-Qur'an: studi komparatif tafsir al-Baghawi dan tafsir Ibn Katsir* (Doctoral dissertation). Tidak Diterbitkan. IAIN Sunan Ampel, Surabaya.
- Shahbah, M. M. A. (1992). *Al-Isra'iliyyat Wa al-Mawducat Fi Kutub al-Tafsir*. Dar al-Jail.
- Syed Omar, S. A. T. (2005). Pengajian Tafsir di Pondok-Pondok Negeri Kelantan: Cabaran Dan Realiti, *Proceedings of the International Seminar on al-Quran*, 19-20 September 2005, Kuala Lumpur.
- Umar, M.S. (1970). *Tafsir Nur al-Ihsan*. Fatani: Matba'ah Bin Halabi.
- Wan Abdullah, W. N. (2008). *Tafsir Tarjuman al-Mustafid: Kajian Intertekstualiti*. (Tesis Doktor Falsafah Pengajian Islam). Tidak Diterbitkan. Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Yusoff, Z. bin H. M., & bin Wan Abdullah, W. N. (2008). Intertekstualiti Dan Kitab Tafsir Melayu: Intertextuality And Malay Kitab Translation. *Jurnal Pengajian Melayu (JOMAS)*, 19(1), 208–225.
- Yusoff, Z. M., & Abdullah, W. N. W. (2005). Tarjuman al-Mustafid: Satu analisa terhadap karya terjemahan. *Dalam Jurnal Pengajian Melayu, Jilid*, 16.
- Yusuff, M. S. S. (2014). Pengaruh Tafsir al-Baghawi dalam Tafsir Nur al-Ihsan: Satu Pendekatan Genetik. *Susurgalur*, 2(2).

- Yusuff, M. S. S., Manaf, M. R. A., Ahmad, M. T. A. C., & Mahadzir, A. H. (2021). Kritikan Terhadap Teks Karya Ma'alim al-Tanzil oleh Muhammad al-Husayn Al-Baghawi Dalam Tafsir Nur al-Ihsan. *International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities*, 3(4), 1–7.
- Yusuff, M. S. S., Saufi, M. S. A. M., & Othman, Y. (2020). Bacaan Intertekstual Terhadap Tafsir Nur al-Ihsan: Kajian Menurut Kaedah Ekspansi. *Jurnal Dunia Pengurusan*, 2(2), 1–11.
- Zadah, T. K., & ibn Mustafa, M. A. (1968). Miftah al-Sa'adah wa Misbah al-Siyadah. *Haidar Abad: Dar al-Ma'arif*.
- Zaim, M. N. (2010). *Kajian Takbrij Hadith dalam Tafsir Nūr al-Iḥsān*. Disertasi Sarjana, Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia.

# **BAB 7**

## **SUMBANGAN SOLAH ABDUL FATTAH AL-KHALIDI DALAM PENGAJIAN TAFSIR AL-QUR'AN**

Mohd Farid Ravi Abdullah,<sup>1</sup>Salman Zainal Abidin<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

### **Pengenalan**

Artikel ini membincangkan sumbangan Solah Abdul Fattah al-Khalidi dalam pengajian tafsir al-Qur'an. Beliau merupakan salah seorang tokoh dalam ilmu tafsir yang prolifik dan telah menghasilkan sebanyak 62 buah karya dalam pelbagai lapangan dalam bidang tafsir. Kesibukan beliau sebagai seorang pensyarah universiti tidak menghalangnya bergerak aktif dalam membimbing dan mengislah masyarakat supaya kembali kepada ajaran Islam. Justeru, artikel ini adalah bertujuan untuk menganalisis sumbangan-sumbangan penting Solah Abdul Fattah al-Khalidi dalam perkembangan ilmu tafsir kontemporari. Antara sumbangan terpenting beliau adalah meletakkan asas dan prinsip Tafsir al-Maudu'i, menyaring dan membuat ulasan terhadap Fi Zilal al-Qur'an. Di samping itu, secara berterusan membimbing masyarakat mendekati al-Qur'an dengan karya-karya yang menyentuh isu-isu terkini berkaitan umat Islam.

### **Latarbelakang dan Pendidikan Solah Abdul Fattah al-Khalidi**

Gambaran keseluruhan kehidupannya Solah Abdul Fattah al-Khalidi dapat difahami dari kata-kata presiden Jami'yyah Muhafazah al-Qur'an di Jordan yang mengungkapkan pujian dan sanjungan yang tinggi terhadap Solah Abdul Fattah al-Khalidi:

..Sesungguhnya beliau telah bersahabat dengan al-Qur'an dan berkhidmat terhadapnya dan juga kepada para ahli al-Qur'an selama 50 tahun lebih. Beliau telah mempelajari al-Qur'an dan mengajarkannya sejak dari buaian hingga menjelang kematiannya. Usia mudanya dihabiskan dengan al-Qur'an, demikian juga penghujung usianya juga diakhiri dengan al-Qur'an (Majalah al-Furqan, 2022: 2).

Nama penuh beliau adalah Solah Abdul Fattah al-Khalidi, dilahirkan di Jenin, Palestin pada 1 Disember 1947. Beliau mendapat pendidikan awal di tempat kelahirannya sebelum berpindah ke Nablus untuk meneruskan pengajian di sebuah sekolah yang bernaung di bawah Universiti al-Azhar. Kecemerlangannya dalam akademik membolehkannya beliau mendapat tajaan biasiswa untuk meneruskan pelajarannya di Mesir pada tahun 1965 di sebuah sekolah menengah sebagai persediaan menyambung pengajian di Universiti al-Azhar. Beliau kemudiannya memulakan peringkat pengajian tingginya di Universiti al-Azhar dan mendapat Ijazah Sarjana Muda pada tahun 1970.

Hasratnya untuk kembali ke tanah kelahiran tidak kesampaian apabila kampung halamannya di Tebing Barat dijajah oleh Zionis sejak tahun 1967. Beliau kemudiannya menetap di Jordan sebelum menyambung pengajian di peringkat sarjana di Universiti al-Imam Muhammad bin Saud pada tahun 1977 dan lulus dengan cemerlang dengan tesis bertajuk; "Sayyid Qutb wa al-

'Taswir al-Fanni fi al-Qur'an.' Pengajian di peringkat Ijazah Doktor Falsafah diteruskan di universiti yang sama sehingga beliau lulus dengan cemerlang pada tahun 1984 dengan tesis yang juga berkaitan dengan Sayyid Qutb bertajuk; "Fi Zilal al-Qur'an: Dirasat wa Taqwim." (al-Maktaba.org/book/31871/5132).

Kekaguman beliau terhadap Sayyid Qutb terzahir melalui pemilihan tajuk tesis di peringkat ijazah sarjana dan ijazah Doktor Falsafah. Dalam suatu temu ramah bersama Majalah al-Furqan apabila ditanya persiapan beliau untuk menyiapkan tesis berkaitan karangan tokoh tersohor itu, beliau menyatakan seperti berikut:

Ketika dalam tempoh menyiapkan tesis di peringkat ijazah sarjana, saya telah membaca tafsir Fi Zilal al-Qur'an sebanyak dua kali, manakala ketika dalam proses menyiapkan ijazah Doktor Falsafah, saya ulangi bacaan saya sebanyak lima kali. Maka, dalam proses menyiapkan tesis-tesis akademik ini, saya telah membaca Tafsir Fi Zilal al-Qur'an sebanyak 7 kali, di mana saya membaca dengan begitu teliti, perkataan demi perkataan, bagi Allah segala pujian (al-Maktaba.org/book/31871/5132).

Tokoh besar dalam bidang tafsir kontemporari ini telah diuji dengan jangkitan Covid-19 yang berakhir dengan kewafatannya pada 29 Januari 2022 (<https://shuhoud.com>). Beliau telah meninggalkan begitu banyak khazanah al-Qur'an yang merangkumi pelbagai lapangan bidang dalam pengajian tafsir dan ulum al-Qur'an.

### **Karya-karya Solah 'Abdul Fattah al-Khalidi**

Penelitian pengkaji mendapati bahawa Solah Abdul Fattah al-Khalidi telah menulis sebanyak 62 buah buku. Rekod ini didapati daripada laman sesawang yang memuat naik karya-karya beliau iaitu <https://www.noor-book.com/en/ebooks-Salah-Abdul-fattah-Alkhalidi-pdf>. Tulisan-tulisan beliau dalam pelbagai lapangan sama ada dalam bentuk suntingan karya-karya klasik seperti Tafsir Ibn Kathir: Tahdhib wa Tahqiq, Tahdhib Tafsir al-Tabari dan karya yang menyentuh pelbagai disiplin dalam ilmu tafsir dan ulum al-Qur'an. Bagi tujuan penulisan artikel ini, pengkaji hanya akan memfokuskan kepada tiga bentuk karya beliau iaitu [1] tafsir dan 'Ulum al-Qur'an, [2] Tafsir al-Maudu'i dan, [3] I'jaz al-Qur'an.

#### ***Tafsir dan 'Ulum al-Qur'an***

Karya yang dianggap sebagai magnum opus beliau pastinya adalah *Ta'rif al-Darisin Bi Manahij al-Mufasssin* yang ditulis pada tahun 2000. Al-Khalidi mengemukakan kajian ini kerana berdasarkan pemerhatiannya, karya-karya yang membicarakan tentang metode-metode ahli tafsir dalam pentafsiran mereka adalah sedikit. Apa yang terdapat dalam khazanah keilmuan hanya karya Husin al-Zahabi iaitu *al-Tafsir wa al-Mufasssinun* yang ditulis pada tahun 1940-an dan telah diulang cetak beberapa kali. Maka, Khalidi melihat keperluan yang mendesak untuk memperkenalkan kepada para pelajar sama ada mereka yang terdiri daripada golongan pelajar universiti mahupun golongan penuntut ilmu yang mencari-cari metode-metode penting yang digunakan oleh para ahli tafsir. Dalam karyanya ini, perbahasan-perbahasan yang menjadi fokus beliau ialah; [1] Perbezaan antara tafsir dan takwil, [2] Perkembangan tafsir sejak zaman sahabat sehingga zaman moden, [3] Syarat-syarat yang wajib dipenuhi oleh seorang pentafsir, [4] Kesalahan-kesalahan lazim bagi seorang pentafsir, [5] Syarat-syarat bagi seorang peneliti karya-karya tafsir, [6] Tafsir bi al-Ma'thur, [7] Tafsir bi al-Ra'yi serta tujuh karya terbaik dalam kategori tersebut, [8] Penyelewengan dalam tafsir, dan [9] Aliran-aliran tafsir kontemporari (al-Khalidi, 2000: 6-10).

*Al-Tafsir wa al-Ta'wil fi al-Qur'an* adalah antara karya beliau yang menyentuh persoalan dasar berkaitan definisi kedua-dua terma asas dalam ilmu tafsir iaitu tafsir dan takwil. Dalam pengenalan kitabnya beliau menyatakan bahawa hasil karyanya ini adalah hasil tadaburnya yang mendalam terhadap isi kandungan al-Qur'an serta pemerhatian yang terperinci terhadap kalimah-kalimah dalam al-Qur'an. Dalam karya ini, al-Khalidi telah mengemukakan empat perbahasan utama iaitu; pemahaman al-Tafsir dan al-Ta'wil dari segi bahasa dan istilah, al-Tafsir dan al-Ta'wil dalam gaya bahasa al-Qur'an, al-Ta'wil dalam perkataan nabi Muhamamd dan para sahabat dan perbezaan antara al-Tafsir dan al-Ta'wil (al-Khalidi, 1996; 8-9).

### ***Al-Tafsir al-Maudu'i***

Permulaan awal keterlibatan beliau dalam lapangan al-Tafsir al-Maudu'i dimulai dengan karyanya yang terkenal iaitu *al-Tafsir al-Maudu'i Bayn al-Nazariyyah wa al-Tatbiq* yang ditulis pada tahun 1996. Al-Khalidi menganggap bahawa al-Tafsir al-Maudu'i adalah bentuk pentafsiran baru yang muncul pada zaman moden (al-Khalidi, 2012:5). Maka, al-Khalidi berusaha meletakkan teori-teori al-Tafsir al-Maudu'i yang merangkumi kaedah dan metode serta pembahagian-pembahagian al-Tafsir al-Maudu'i. Beliau juga berusaha mengemukakan contoh yang praktikal bagi setiap pembahagian al-Tafsir al-Maudu'i yang dikemukakannya iaitu al-Tafsir al-Maudu'i Li al-Mustalah al-Qur'ani, al-Tafsir al-Maudu'i li al-Maudu' al-Qur'ani dan al-Tafsir al-Maudu'i li al-Surah al-Qur'ani (al-Khalidi, 2012:5).

Penelitian penulis mendapati bahawa al-Khalidi memberikan penumpuan yang besar terhadap al-Tafsir al-Maudu'i. Latar belakang al-Khalidi yang bukan sahaja sebagai penulis dan seorang ulama yang disegani, tetapi juga pendakwah yang cergas berkecimpung dalam masyarakat mendorong beliau meneliti dan mencari solusi dari al-Qur'an terhadap apa sahaja permasalahan yang berlaku dalam kalangan masyarakat. Contohnya salah satu karya beliau yang ditujukan langsung kepada masyarakat awam ialah karya bertajuk; *al-Atba' wa al-Matbu'un fi al-Qur'an* yang memfokuskan kepada isu pemimpin dari kalangan elit dan golongan pengikut dari kalangan rakyat marhaen. Objektif penulisannya adalah untuk menyedarkan masyarakat berkaitan kegelinciran golongan pengikut yang tertipu berdasarkan ibrah dan pengajaran dari al-Qur'an. Al-Khalidi juga memberi peringatan dan amaran kepada golongan yang mengikuti pemimpin atau aliran tertentu agar memahami natijah perbuatan mereka, sama ada natijah dalam kehidupan dunia mahupun kehidupan di akhirat. Beliau menyeru golongan yang menuruti kepimpinan dan aliran yang menyeleweng supaya meninggalkan perbuatan mereka dan setia kepada kebenaran sebelum menyesal di hari akhirat. Antara pengajaran yang dinukilkan oleh al-Khalidi adalah kisah Firaun dan para pengikutnya serta pengakhiran kehidupan mereka yang dihinakan oleh Allah di dunia dan pasti mendapat azab yang sengsara di hari akhirat.

Pemerhatiannya yang tajam terhadap isu-isu yang berlaku dalam kalangan para ilmuwan dan ahli akademik menggamit perhatian beliau untuk mencoretkan teguran dan nasihat. Karyanya yang berjudul *Taswibat fi Fahm Ba'd al-Ayat* memfokuskan kepada kesalahan sebahagian umat Islam terhadap pemahaman ayat-ayat al-Qur'an. Kesalahan yang dimaksudkan oleh al-Khalidi adalah dalam pelbagai bentuk sama ada pemahaman mereka yang tidak tepat terhadap sebahagian ayat, mentafsirkan sesuatu ayat dengan pentafsiran yang ditolak, atau juga menggunakan ayat tertentu secara salah sebagai dalil untuk menguatkan pandangan mereka (al-Khalidi, 1987: 5).

Beliau menukilkan salah satu ayat yang difahami secara salah oleh sebahagian orang Islam iaitu ayat 105 dari surah al-Ma'idah. Mereka yang malas dan penakut berdalilkan ayat ini yang kononnya memberi keuzuran kepada mereka untuk meninggalkan kewajipan berdakwah dan menegakkan amar makruf dan nahi mungkar. Mereka menyangka apabila beriltizam dengan ibadah dan segala amalan ketaatan serta meninggalkan perkara yang diharamkan, telah melaksanakan

segala kewajiban yang telah ditetapkan oleh Allah tanpa perlu melaksanakan kewajiban menyeru manusia yang lain untuk melakukan ketaatan yang sama. Sedangkan al-Khalidi bertegas menyatakan bahawa pemahaman ayat ini perlu diselaraskan dengan riwayat-riwayat yang ma'thur daripada para sahabat dan golongan salaf al-Salih. Al-Khalidi menempelak golongan ini dengan berkata:

Sebahagian orang Islam meninggalkan perbuatan yang wajib, melampau dalam melaksanakan sebahagian perkara yang diperintahkan, terkadang-kadang telah melakukan perkara yang dilarang. Perbuatan sebegini adalah haram, pelakunya mendapat dosa dan dijanjikan azab. Namun, mereka yang dosanya berganda-ganda, jenayahnya melampau-lampau, dan dijanjikan azab yang pedih pada hari kiamat ialah mereka yang mewajarkan perlakuan meninggalkan perkara yang diwajibkan, sengaja melakukan perkara yang haram dengan berdalilkan ayat-ayat al-Qur'an yang telah dipesongkan maknanya. Sesungguhnya golongan ini telah melakukan dua perlakuan jenayah, iaitu jenayah meninggalkan perintah Allah dan memesongkan ayat-ayat-Nya, seterusnya akan dikenakan dua dosa; dosa melakukan perkara yang salah dan dosa berdusta atas nama agama (Khalidi, 1986:28).

Penderitaan umat Islam di Palestin dan kedurjanaan serta kezaliman Yahudi Zionis tidak pernah luput dari radar pemerhatian al-Khalidi. Muslim yang jujur, sentiasa mentadabur al-Qur'an sudah pastinya akan mendapati bahawa permasalahan Yahudi dan bani Israil adalah antara fokus awal surah-surah dalam al-Qur'an. Tidak terkecuali Khalidi, yang menghasilkan karya yang bertajuk *Al-Shaksiyyah al-Yahudiyyah min Khilal al-Qur'an*. Beliau mengakui bahawa sungguhpun karya-karya berkaitan Yahudi telah banyak ditulis oleh para ilmuwan Islam, namun fokus penulisan beliau bukan semata-mata berbentuk penceritaan dan perincian sejarah Yahudi dan kitab-kitab mereka. Al-Khalidi memfokuskan kepada penjelasan al-Qur'an tentang Yahudi dan Bani Israil dan hikmah di sebalik pertukaran nama Bani Israil kepada Yahudi. Beliau juga menghuraikan secara ringkas sejarah Yahudi sebagaimana yang dinyatakan dalam al-Qur'an, bermula ketika penghijrahan mereka ke Mesir di era pemerintahan nabi Yusuf sehingga kejatuhan kerajaan Yahudi setelah pemerintahan nabi Sulaiman (al-Khalidi, 1998: 7). Sebagaimana metode al-Khalidi dalam karya-karyanya yang lain, kandungan-kandungan yang dimuatkan adalah hasil tadabur yang mendalam terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang memperihalkan keadaan dan watak serta sifat orang-orang Yahudi.

Watak pendakwah yang tidak terpisah dari peribadi al-Khalidi secara tidak langsung mendekatkan dirinya dengan gerakan Islam al-Ikhwan al-Muslimun yang dominan di beberapa buah negara Arab termasuk Mesir dan Jordan. Penderitaan para pendakwah dan pejuang yang berusaha menegakkan Islam seperti dihukum bunuh di tali gantung sebagaimana yang berlaku kepada Sayyid Qutb yang merupakan mentor al-Khalidi, ditangkap dan dipenjarakan, diusir dan dibuang negeri terkadang mengundang perasaan putus asa dalam kalangan sebahagian umat dan pendokong gerakan Islam. Tambahan pula dalam keadaan umat Islam terus diserang bertubi-tubi sama ada serangan fizikal mahupun dalam bentuk serangan pemikiran oleh Yahudi dan Kristian menyebabkan sebahagian umat Islam menjadi pasrah dan tidak bersemangat untuk berjihad memenangkan perjuangan Islam. Menyedari situasi ini, al-Khalidi bangkit memujuk dan memotivasi umat Islam dengan karyanya, *Wu'ud al-Qur'an bi al-Tamkin Li al-Islam* yang ditulis pada tahun 2003, pasca kejatuhan Afghanistan dan Iraq ke tangan Amerika. Dalam karayanya ini, al-Khalidi mengemukakan beberapa ayat al-Qur'an yang menjelaskan janji-janji kemenangan yang pasti akan berpihak kepada Islam dan umatnya. Beliau menghuraikan secara terperinci janji-janji kemenangan dalam ayat-ayat dari surah-surah Makki dan ayat-ayat dari surah Madani (al-Khalidi, t.t: 6-8).



Al-Khalidi dikenali sebagai salah seorang tokoh tafsir kontemporari yang agak rigid dalam penggunaan riwayat-riwayat Israiliyyat dalam memahami al-Qur'an. Beliau berpandangan bahawa tiada keperluan untuk menukikan riwayat-riwayat Israiliyyat kerana apa didapati dalam riwayat-riwayat yang sahih telah mencukupi bagi umat Islam untuk memahami al-Qur'an. Beliau melihat bahawa riwayat-riwayat Israiliyyat ini mengganggu pemahaman umat Islam terhadap kisah-kisah para nabi yang dinyatakan dalam al-Qur'an. Oleh yang demikian, dalam usaha beliau untuk membantu umat Islam memahami kisah para nabi dengan sewajarnya, al-Khalidi telah menghasilkan karya bertajuk, *Manaqif al-Anbiya' fi al-Qur'an*. Matlamat utama beliau adalah untuk menjelaskan kepada umat Islam pendirian-pendirian para nabi yang dinyatakan dalam al-Qur'an. Sebahagian orang Islam tidak memahami pendirian mereka disebabkan kurangnya pemahaman mereka terhadap tafsir. Ini adalah kerana terdapat kisah-kisah dan pendirian para nabi yang dipengaruhi oleh riwayat-riwayat Israiliyyat. Penulisan beliau ini terhasil disebabkan permintaan sebahagian umat Islam yang ingin mengetahui hakikat yang sebenarnya berkaitan pendirian para nabi yang dinukilkan dalam al-Qur'an.

Antara karya yang terhasil disebabkan desakan masyarakat Islam yang menghubungi al-Khalidi ialah *Itab al-Rasul fi al-Qur'an*. Menurut al-Khalidi, sebahagian pengkaji yang membicarakan ayat-ayat al-Qur'an yang berbentuk teguran Allah terhadap beberapa pendirian nabi Muhammad sallallahu 'alayhiwasallam telah mengemukakan riwayat-riwayat yang tidak sahih. Apa yang lebih parah, mereka menyandarkan kepada Rasulullah sallallahu 'alayhiwasallam perlakuan-perlakuan yang tidak selayaknya dilakukan oleh baginda serta tidak selari dengan hakikat kenabian dan sifat maksum baginda dan ketinggian kedudukannya di sisi Allah. Akhirnya penulisan-penulisan mereka tercatat dalam sebahagian karya-karya hadis, tafsir dan sejarah. Natijahnya, para pembaca yang membaca karya-karya sebegini akan diselubungi dengan kekeliruan salah faham terhadap hakikat yang sebenarnya berlaku pada diri Rasulullah sallallahu 'alayhiwasallam (al-Khalidi, 2004:5).

### *I'jaz al-Qur'an*

Karya awal al-Khalidi berkaitan Ijaz al-Qur'an bertajuk *Nazariyyat al-Taswir al-Fanni Inda Sayyid Qutb*. Karya yang mengkaji pemikiran Sayyid Qutb merupakan sebahagian tajuk tesis Ijazah Sarjana al-Khalidi yang bertajuk, *Sayyid Qutb wa al-Taswir al-Fanni fi l-Qur'an*. Beliau meletakkan karya Sayyid Qutb sebaris dengan karya ilmuwan Muslim terkemuka dalam I'jaz al-Qur'an iaitu Muhammad 'Abdullah Darraz yang menghasilkan karya ulung berjudul, *al-Naba' al-Azim*. (al-Khalidi, t.t:6).

Karya *Nazariyyat al-Taswir al-Fanni Inda Sayyid Qutb* ditulis pada tahun 1982, bermatlamatkan untuk menonjolkan sisi unik Sayyid Qutb yang dilupakan oleh kebanyakan ahli-ahli gerakan Islam khususnya al-Ikhwan al-Muslimun iaitu bakat kesenian (*al-Manhibah al-Fanniyyah*) yang memungkinkannya Sayyid Qutb menggambarkan kandungan al-Qur'an dengan gambaran berkesan yang menusuk dalam jiwa para pembaca. Al-Khalidi menyatakan kekesalannya seperti berikut:

Aku ingin menyatakan dalam penerangan ini kesalahan yang berlaku terhadap sebahagian ahli-ahli gerakan Islam yang melihat Sayyid Qutb dan mengagumi pemikiran haraki yang dibawanya. Mereka melihat Sayyid Qutb sebagai pemikir Islam yang ulung, berinteraksi dengannya sebagai seorang pemimpin besar gerakan Islam. Mereka berusaha mengambil perhatian terhadap kehidupan Sayyid Qutb setelah beliau menggabungkan dirinya dengan al-Ikhwan al-Muslimun, namun mengabaikan pemikiran Sayyid Qutb sebelum keterlibatannya dalam gerakan Islam pada tahun 1953. Oleh yang demikian, mereka telah mengabaikan aspek-aspek penting pemikiran Sayyid Qutb sebelumnya (al-Khalidi, 2016: 11-12)

Bahkan al-Khalidi meluahkan perasaan terkilannya terhadap segelintir umat Islam yang menyeru supaya mengabaikan hasil-hasil penulisan kesusasteraan Sayyid Qutb dengan tanggapan kajian terhadap karya-karya sedemikian hanya membuang masa berbanding membaca karya-karyanya setelah beliau terlibat dalam gerakan Islam, khususnya Tafsir Fi Zilal al-Qur'an. Sebaliknya beliau berpandangan bahawa umat Islam seharusnya meneliti keseluruhan karya Sayyid Qutb sama ada berkaitan kesenian, kesusasteraan, pemikiran dan lain-lain dengan mengambil apa sahaja manfaat yang baik daripadanya serta meninggalkan apa yang tidak bermanfaat (al-Khalidi, 2016: 12).

Sikap al-Khalidi yang adil dan objektif dalam penilaiannya terhadap tokoh terdahulu wajar dijadikan ikutan oleh para ahli akademik. Sungguhpun kecintaannya terhadap Sayyid Qutb begitu mendalam, namun beliau tidak keberatan untuk mengkritik Tafsir Fi Zilal al-Qur'an dalam karyanya berjudul, Tafsir Fi Zilal al-Qur'an fi al-Mizan.

Kepakaran dan keluasan pengalamannya dalam P'jaz al-Qur'an mendorong pihak Universiti of Jordan melantiknya sebagai pensyarah dalam subjek tersebut sejak tahun 1982. Al-Khalidi mengakui dan mengiktiraf hasil karya ilmuwan Islam terdahulu yang menghasilkan karya-karya dalam lapangan P'jaz al-Qur'an. Walau bagaimanapun, beliau mendapati kandungan perbincangan karya-karya terdahulu dan terkini tidak disusun dengan baik menyebabkan kesukaran kepada pelajar untuk memahami subjek tersebut. Beliau menyatakan seperti berikut:

Sekalipun banyak karya dan kajian berkaitan P'jaz al-Qur'an, sama ada ditulis oleh ilmuwan Muslim terdahulu mahupun pada zaman kotemporari, yang terkandung di dalamnya faedah-faedah, teori dan huraian berkaitan P'jaz al-Qur'an, namun penulis-penulisnya tidak menyusun kandungan perbahasannya mengikut topik dan tajuk. Perkara ini mendatangkan kesukaran kepada pelajar-pelajar universiti. Bahkan tenaga pengajar juga menghadapi kesukaran yang sama (al-Khalidi, t.t:8)

Oleh yang demikian, pada tahun 1989, terhasil karya yang bertajuk *Al-Bayan fi I'jaz al-Qur'an* yang bertujuan untuk memudahkan pelajar mengkaji dan merujuk subjek dan perbincangan P'jaz al-Qur'an. Kira-kira 11 tahun setelah itu, al-Khalidi telah membuat penambahbaikan terhadap karyanya itu sehingga terhasil karya dalam bidang yang sama bertajuk, *I'jaz al-Qur'an wa Dalail Masdaruhu al-Rabbani*.

Apa yang menarik dalam perbahasan P'jaz al-Qur'an oleh al-Khalidi, ialah pendiriannya yang berbeza daripada majoriti ilmuwan Islam yang menekankan kepelbagaian dalam P'jaz al-Qur'an seperti P'jaz al-Bayani, P'jaz al-Ghaybi, P'jaz al-'Ilmi, P'jaz al-Tashri'i dan P'jaz al-Nafsi. Dalam hal penetapan bentuk P'jaz al-Qur'an, al-Khalidi bersama tokoh-tokoh ilmuwan Muslim minoriti Abdul Qahir al-Jurjani, Mahmud Shakir, Muhammad al-Ghazali dan 'Adnan Zurzur yang menetapkan hanya terdapat satu bentuk P'jaz al-Qur'an iaitu P'jaz al-Bayani. Berkaitan bentuk-bentuk lain yang dinyatakan oleh para ilmuwan Islam, al-Khalidi menyatakan komentar berikut:

Sesungguhnya apa yang dianggap oleh para pengkaji zaman kini berkaitan bentuk-bentuk P'jaz selain dari P'jaz al-Bayani, sebenarnya adalah dalil-dalil yang menunjukkan kepada sumber al-Qur'an, dan penetapan bahawa al-Qur'an adalah kalamullah (al-Khalidi, 2000: 7).

## Kesimpulan dan penutup

Sumbangan al-Khalidi dalam pengajian tafsir al-Qur'an sangat membantu masyarakat Islam memahami al-Qur'an dan segala selok belok berkaitan dengannya. Keunikan al-Khalidi adalah kepada kepelbagaian genre yang digarapkan, menjadikan karya-karyanya tidak hanya sesuai untuk golongan akademik dan para ilmuwan di pusat-pusat pengajian tinggi, tetapi juga masyarakat awam yang memerlukan sentuhan al-Khalidi yang membantu dalam memahami al-Qur'an. Kajian lanjutan sewajarnya dijalankan metode-metode al-Khalidi khususnya terhadap karya-karyanya dalam lapangan Tafsir al-Maudui. Pemilihan-pemilihan tajuk setiap karyanya dan tahun-tahun karyanya dihasilkan pasti mempunyai signifikannya yang tersendiri.

## Rujukan

- Abd al-Rahman al-Shahri (2022) Liqa' Ma'a al-Duktur Solah Abd al-Fattah al-Khalidi. Diakses pada 4 Ogos 2022 dari al-Maktaba.org/book/31871/5132.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah. (2012). *Al-Tafsir al-Maudu'i Bayn al-Nazariyyah wa al-Tatbiq* (3th. Jordan: Dar al-Nafais.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(1987). *Taswibat fi Fahm Ba'd al-Ayat* (1th ed.). Damsyik: Dar al-Qalam.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(1996). *Al-Atba' wa al-Matbu'un fi al-Qur'an* (1th ed.). Abdali: Dar al-Manar.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(1996). *Al-Tafsir wa al-Ta'wil fi al-Qur'an* (1th ed.). Jordan: Dar al-Nafa'is.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(1998). *Al-Shaksiyyah al-Yahudiyyah min Khilal al-Qur'an* (1th ed.). Damsyik: Dar al-Qalam.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(2000). *I'jaz al-Qur'an wa Dalail Masdaruhu al-Rabbani* (1th ed.). Amman: Dar Ammar.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(2004). *Itab al-Rasul fi al-Qur'an*. Damsyik: Dar al-Qalam.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(2004). *Wu'ud al-Qur'an bi al-Tamkin Li al-Islam*. Damsyik: Dar al-Qalam.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(2012). *Al-Tafsir al-Maudu'i bayn al-Nazariyyah wa al-Tatbiq* (3th ed.). Jordan: Dar al-Nafa'is.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(2012). *Ta'rif al-Darisin Bi Manahij al-Mufasssin* (5th ed.). Damsyik: Dar al-Qalam.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(2016). *Nazariyyat al-Taswir al-Fanni 'Inda Sayyid Qutb*(1th ed.). Amman: Dar al-Faruq.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(2003). *Manaqif al-Anbiya' fi al-Qur'an* . Amman: Dar al-Qalam.
- Al-Khalidi, Solah Abdul Fattah.(t.t). *Al-Bayan fi I'jaz al-Qur'an*. Amman: Dar Ammar.
- Nidal al-'Ubadi.(2000, Mac). Al-Khalidi fi Safar al-Khulud I'jaz al-Qur'an. *Majalah al-Furqan*. 2

## BAB 8

### KETOKOHAN HAJI ABDULLAH AL-QARI HAJI SALLEH (AQHAS) DALAM BIDANG ULUM AL-QURAN

Muhammad Adam Abd. Azid<sup>1</sup>, Abdul Azib Hussain<sup>2</sup>, Khairulnazrin Nasir<sup>3</sup>, Rahim Kamarul Zaman,<sup>3</sup> Mukhlis Mustaffa<sup>4</sup> & Ikmal Adnan<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

<sup>2</sup> Universiti Malaysia Kelantan (UMK)

<sup>3</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS)

<sup>4</sup> Universiti Pendidikan Sultan Idris

#### Pendahuluan

Ulum al-Quran merupakan disiplin ilmu yang sangat penting dalam berinteraksi dengan al-Quran. Kefahaman yang tepat dan sempurna terhadap al-Quran tidak akan diperolehi tanpa penguasaan ilmu ini (Wahyuddin & Saifulloh, 2013). Hal ini kerana kemampuan manusia sangat terbatas untuk memahami al-Quran, bukan sahaja disebabkan faktor penguasaan bahasa Arab semata-mata, bahkan para sahabat yang fasih berbahasa Arab sekalipun kadang-kadang keliru dan sukar memahami maksud al-Quran. Justeru, mereka memerlukan penjelasan daripada Rasulullah SAW (Amroeni, 2017). Situasi ini menjadi asas kepada para ulama untuk menulis dan menyusun ilmu yang dikenali dengan ulum al-Quran. Antara karya ulum al-Quran yang masyhur adalah *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* oleh al-Suyūṭī dan *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* oleh Mannā' al-Qaṭṭān (Amroeni, 2017).

Tokoh-tokoh ulama di Malaysia juga tidak terkecuali berusaha menghasilkan karya berkaitan ulum al-Quran. Lebih-lebih lagi, karya-karya tersebut ditulis dalam bahasa Melayu telah memudahkan masyarakat Melayu Islam di Malaysia untuk merujuknya. Antaranya tokoh ulama tersebut adalah Haji Abdullah al-Qari Haji Salleh (AQHAS). Beliau merupakan agamawan dan karyawan yang tidak asing lagi di Malaysia terutamanya bagi masyarakat di bumi Kelantan. Beliau telah banyak memberikan sumbangan kepada masyarakat melalui karya-karya yang telah dihasilkannya. Karya-karya beliau dianggarkan melebihi 300 buah yang meliputi pelbagai disiplin ilmu seperti tafsir, hadis, tasawuf, pendidikan, sejarah, bahasa, perubatan dan lain-lain lagi (Abdul Hadi, Abd Latif & Abdul Rahman, 2018). Beliau juga menghasilkan karya-karya yang berbentuk terjemahan kepada karya-karya dalam bahasa Arab ke bahasa Melayu untuk manfaat masyarakat Melayu Islam di Malaysia (Abdul Hadi, Abd Latif & Abdul Rahman, 2018). Antara karya penting yang dihasilkan oleh beliau adalah berkaitan ulum al-Quran adalah Ilmu Memahami al-Quran, Kamus Pantas Mencari Surah-Surah al-Quran, Keutamaan Penghafal dan Peminat al-Quran dan lain-lain lagi.

Oleh yang demikian, kajian ini dilakukan karya-karya berkaitan ulum al-Quran yang telah dihasilkan oleh Haji Abdullah al-Qari Haji Salleh (AQHAS). Penelitian hanya difokuskan kepada empat karya beliau sahaja iaitu Ilmu Memahami al-Quran, Keagungan Kitab al-Quran dan Peminatnya dan Kamus Pantas Mencari Surah-Surah al-Quran Urutan Turunnya. Kajian ini mengaplikasikan metode kajian kualitatif melalui kajian kepustakaan bagi mendapatkan data kajian. Manakala, metode diskriptif pula diaplikasikan bagi menganalisis data-data yang dikumpulkan bagi kajian ini. Kajian ini diharap dapat mengetengahkan ketokohan Haji Abdullah al-Qari Haji Salleh

(AQHAS) dalam bidang ulum al-Quran dan sumbangan beliau kepada kefahaman berkaitan ulum al-Quran kepada masyarakat Melayu Islam di Malaysia.

## **Latar Belakang Haji Abdullah al-Qari Haji Salleh (AQHAS)**

### *1. Kelahiran*

Nama penuh beliau adalah Abdullah al-Qari Bin Salleh Bin Puteh (Abdul Latif) Bin Wanik Kenanga Bin Basri. Abdullah al-Qari adalah nama yang diberikan oleh Tuan Guru Haji Muhammad Jambang yang merupakan anak saudara Tok Kenali. 'Al-Qari' bermaksud pembaca al-Quran atau pembaca (Nik Abdullah & Muhammad Isa, 2019).

Ayah beliau adalah (Haji) Salleh Bin Puteh (Abdul Latif) merupakan guru al-Quran yang masyhur di Pondok Kenali, manakala ibunya pula bernama (Hajah) Khadijah Binti Abdullah Bin Abdul Qadir Bin Ismail Bin Abdullah dan juga merupakan seorang guru al-Quran (Nik Abdullah & Muhammad Isa, 2019). Berkenaan nama datuk beliau, terdapat perbezaan pendapat dalam kalangan pengkaji sama ada Abdul Latif atau Puteh. Terdapat juga pengkaji yang menyatakan Abdul Latif adalah nama lain kepada Puteh. Namun, hasil pengesahan yang diberikan oleh anak beliau sendiri, pendapat yang terakhir adalah yang tepat.

Beliau dilahirkan di Kampung Kenali, Kubang Kerian, Kelantan pada 26 Disember 1937 bersamaan 23 Syawal 1356H iaitu empat tahun selepas pemergian seorang tokoh ulama terkenal Kelantan iaitu Tok Kenali yang meninggal dunia pada tahun 1933 (Abdul Hadi, Abd Latif & Abdul Rahman, 2018).

### *2. Pendidikan*

Beliau dibesarkan dalam keluarga yang sangat menekankan ilmu agama. Pendidikan awal beliau bermula di rumah di mana beliau menerima pendidikan agama dan al-Quran daripada kedua ibubanya. Beliau telah berjaya mengkhatamkan al-Quran pada usia yang muda serta bertalaqqi qiraat Imam Warsy dan Qalun daripada bapanya sendiri. Lokasi rumah beliau yang berdekatan dengan Pondok Tok Kenali juga dimanfaatkan oleh beliau untuk menuntut ilmu (Nik Abdullah & Muhammad Isa, 2019).

Pendidikan formal beliau diperingkat rendah bermula di Sekolah Melayu Kubang Kerian, Kelantan bermula dari tahun 1946 hingga 1951. Pada masa yang sama, beliau turut mengikuti pengajian agama dan Bahasa Arab di Pondok Kenali dan Madrasah Ahmadiyyah. Beliau menamatkan darjah enam dengan mendapat pangkat satu. Kemudian pada tahun 1952, beliau menyambung darjah tujuh di Sekolah Melayu Kota (Jelasin) serta berjaya memperolehi pangkat satu (Ahmad Najib, 2012).

Kemudian, pada tahun 1952, beliau memasuki Pondok Madrasah Al-Ahmadiyyah Bunut Payung untuk menuntut ilmu tafsir al-Quran dengan Tuan Guru Haji Abdullah Tahir Bin Haji Ahmad dan ilmu hadis dengan Ustaz Haji Abdul Rahman al-Khudri Bin Ibrahim. Selain ilmu-ilmu Islam, beliau turut mengikuti kelas Bahasa Inggeris secara sambilan di Sekolah Melayu Kubang Kerian dan Sekolah Umum Padang Garung, Kota Bharu (Abdul Hadi, Abd Latif & Abdul Rahman, 2018).

Seterusnya, pendidikan pasca persekolahan, menengah atas sehingga pengajian tinggi beliau bermula tahun 1953 sehingga 1977. Dalam tempoh tersebut, beliau telah memperolehi beberapa kelulusan akademik dan perguruan:

Jadual 1: Kelulusan Akademik dan Perguruan AQHAS

Tahun	Kelulusan
1956	Sijil Kursus Persekolahan Melayu ( <i>Trained Under Otherwise Scheme</i> )
1959	Sijil Maktab Perguruan Bahasa (Language Institute)
1963	Sijil Pelajaran Malaysia (SPM)
1973	Sijil Tinggi Persekolahan (STP-Sijil Penuh)
1974	Sijil Universitas Nasional Jakarta (Pra UNAS)
1977	Ijazah Sarjana Muda Sastera (Pengajian Islam) dengan Kepujian, Universiti Malaya (Dianugerahkan sebagai Mahasiswa Terbaik)

Sumber: (Nik Abdullah & Muhammad Isa, 2019)

### 3. *Sumbangan dan Anugerah*

Sumbangan Haji Abdullah al-Qari sangat menonjol dalam bidang penulisan. Hal ini dapat dilihat daripada karya-karya yang telah dihasilkan oleh beliau. Karya-karya beliau memfokuskan kepada ilmu-ilmu Islam bermanfaat kepada masyarakat Islam di Malaysia. Beliau bukan sahaja boleh menghasilkan karya, malah beliau boleh menerbitkan karya-karya beliau sendiri melalui syarikat percetakan dan penerbitan beliau sendiri (Nik Abdullah & Muhammad Isa, 2019).

Dalam pada itu, beliau juga seorang guru yang agak lama berkhidmat dalam bidang pendidikan iaitu selama 39 tahun (Nik Abdullah & Muhammad Isa, 2019). Selain itu, beliau juga aktif dalam dakwah dan pengajaran dan penyelidikan yang memberi manfaat kepada masyarakat Islam.

Oleh kerana sumbangan besar kepada masyarakat Islam di Malaysia, beliau telah dikurniakan pelbagai anugerah oleh pelbagai pihak sebagai menghargai sumbangan beliau:

Jadual 2: Anugerah yang Diterima oleh AQHAS

Tahun	Anugerah
1990	Tokoh Guru Kreatif (Penulisan) Kelantan
1994	Tokoh Buku Kelantan
2004	Tokoh Maal Hijrah Peringkat Negeri Kelantan
2004	Tokoh Guru Kelantan oleh Jabatan Pendidikan Negeri Kelantan
2005	Tokoh Maulidur Rasul Peringkat Kebangsaan
2005	Tokoh Sunnah, Institut al-Quran Nusantara
2007	Tokoh Penulis Buku Islam Peringkat Kebangsaan
2008	Tokoh Penulis Islam Terbaik Serambi Mekah Peringkat Negeri Kelantan
2008	Tokoh Pengkajian al-Quran dan al-Hadith, Pusat Penyelidikan al-Quran (CQR), Universiti Malaya
2009	Tokoh Pengkajian Al-Quran dan Al-Hadis (SIQAH), Nusantara
2015	Tokoh Pembaharuan Islam (NUN) Nusantara
2016	Tokoh Bina Ummah, Serambi Mekah
2017	Anugerah Doktor kehormat dalam Bidang pengajian Islam, Universiti Malaya

Sumber: (Nik Abdullah & Muhammad Isa, 2019)

#### 4. Kematian

Haji Abdullah al-Qari dijemput mengadap ilahi pada pagi Khamis, 12 Mac 2020 ketika berumur 83 tahun. Beliau meninggal setelah terbabit dalam kemalangan jalan raya sewaktu dalam perjalanan untuk menunaikan solat Subuh berjemaah di masjid Taman al-Qari, Kubang Kerian. Jenazah beliau dikebumikan di Tanah Perkuburan Islam Mukim Tok Kenali, Kubang Kerian. Pemergian beliau merupakan satu kehilangan besar kepada umat Islam di Malaysia (Idris, 2020).

### Karya-Karya Haji Abdullah al-Qari Haji Salleh (AQHAS)

Haji Abdullah al-Qari sememangnya seorang penulis yang produktif dalam menghasilkan karya. Direkodkan bahawa karya-karya yang telah dihasilkan oleh beliau melebihi 300 buah karya. Bahkan masih terdapat lebih kurang 160 buah lagi hasil karya beliau yang masih belum dicetak.

Bentuk karya yang dihasilkan oleh beliau sama ada tulisan beliau sendiri atau terjemahan kepada karya-karya dalam bahasa Arab kepada bahasa Melayu. Manakala, karya-karya beliau juga meliputi pelbagai disiplin ilmu Islam sama ada aqidah, ibadah, perubatan Islam dan lain-lain lagi. Berikut merupakan analisis jumlah karya beliau mengikut bidang ilmu:

Jadual 3: Jumlah Karya-Karya AQHAS Mengikut Bidang Ilmu

Bidang	Jumlah Karya	Contoh
Aqidah	66	<ul style="list-style-type: none"><li>- Rahsia 99 Nama Allah (Asma'ul Husna)</li><li>- Pengajaran dari Langit</li><li>- Salah Faham Tentang Nur Muhammad</li></ul>
Ibadah	58	<ul style="list-style-type: none"><li>- Rahsia Khusyu' Sembahyang</li><li>- Contoh Sembahyang Nabi SAW</li><li>- Revolusi Mental Ahli Ibadah</li></ul>
Perubatan Islam	29	<ul style="list-style-type: none"><li>- Rokok dan Keharamannya</li><li>- Mari Berubat dengan al-Quran</li><li>- 121 Ubat Penyembuh Lelah</li></ul>
Sejarah Islam dan Tempatan	24	<ul style="list-style-type: none"><li>- Tokoh-Tokoh Sejarah Islam</li><li>- Sumbangan Tuk Kenali kepada Dunia Ilmu</li><li>- Keramatan Tuk Kenali</li></ul>
Tafsir al-Quran	3	<ul style="list-style-type: none"><li>- Tahukah Kamu Tentang Gajah</li><li>- Tafsir Surah al-Ikhlas</li></ul>
Ulum al-Quran	1	<ul style="list-style-type: none"><li>- Ilmu Memahami al-Quran</li></ul>
Membaca al-Quran	4	<ul style="list-style-type: none"><li>- Keagungan Kitab al-Quran dan Peminatnya</li><li>- Keutamaan Penghafal dan Peminat al-Quran</li></ul>
Kajian al-Quran	13	<ul style="list-style-type: none"><li>- Ciri-Ciri Mu'min, Kafir dan Menufiq Menurut al-Quran</li><li>- Penggilan Jihad Menurut al-Quran</li><li>- Ciri-Ciri Hamba Allah dalam al-Quran</li></ul>
Bahasa dan Sastra Melayu	17	<ul style="list-style-type: none"><li>- Rangkaian Simpulan Bahasa Kanak-Kanak I</li><li>- Peribahasa Moden</li><li>- Peribahasa Peralehan</li></ul>
Kisah dan Cerita	17	<ul style="list-style-type: none"><li>- 20 Cerita Abu Nawas</li><li>- 40 Cerita Nasihat Luqman al-Hakim</li><li>- Nabi Menyembuh Tanpa Ubat</li></ul>

Tasawuf	16	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Menuju Tuhan</li> <li>- Rahsia Ibadat Hati Menuju Allah</li> <li>- Tatasusila Islam</li> </ul>
Kajian Hadis	11	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 313 Sabda Hikmat Warisan Nabi Muhammad SAW</li> <li>- 40 Hadith Sekitar Keutamaan Ayat al-Kursiy</li> <li>- 74 Hadith Keistimewaan Surah al-Ikhlâs</li> </ul>
Ilmu Tajwid	10	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Kesulitan Baca al-Quran</li> <li>- Kursus Qari dan Qariah</li> <li>- 77 Bid'ah Pembaca al-Quran</li> </ul>
Teks Agama	10	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pelajaran Agama Islam (Untuk Darjah 1)</li> <li>- Pendidikan Agama Islam Ayat-Ayat al-Quran (Untuk Darjah 5 dan 6)</li> </ul>
Fiqh al-Sunnah	9	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Urusan Zakat</li> <li>- Pengurusan Jenazah Islam</li> <li>- Minuman dan Makanan Muslimin</li> </ul>
Dasar-Dasar Islam	9	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Jalan Menghidupkan Islam</li> <li>- Soal Negara Mukmin</li> <li>- Politik Pentadbiran Negara Islam Zaman Nabi SAW</li> </ul>
Motivasi	7	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 400 Nasihat Teras Keislaman</li> <li>- Motivasi Akhlak Mukmin Sejati</li> <li>- Bimbingan Akhlak Pelajar &amp; Siswa-Siswi</li> </ul>
Wanita	7	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hak dan Kebebasan Wanita Islam</li> <li>- Arah Wanita Islam</li> <li>- Kebangkitan Wanita Islam</li> </ul>
Dakwah	5	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Penggerak Da'wah Kelebihan Mengajak Manusia ke Jalan Allah dan Bagaimana Menjayakannya</li> </ul>
Ekonomi	4	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Pembuka Kunci Mudah Kaya</li> <li>- Usahawan Jujur akan Bersama Para Nabi Siddiqin dan Shuhada'</li> </ul>
Pertanian	2	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Islam Penggerak Revolusi Pertanian</li> </ul>
Pendidikan dan Pengajaran	2	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dasar-Dasar Pendidikan Menurut Islam</li> <li>- Falsafah Pendidikan dalam al-Quran</li> </ul>
Kamus	2	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Kamus Pantas Mencari Surah-Surah al-Quran Urutan Turunnnya</li> </ul>
Kursus Penulisan	2	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bagaimana Menulis &amp; Menterjemah Buku-Buku Keislaman Bermutu</li> </ul>
Khat	1	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Koleksi Bismillah dan Inti sarinya</li> </ul>
Lawatan/Travelog	1	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mengunjungi ke Kota Suci Baitul Maqdis</li> </ul>
<b>Jumlah</b>	<b>330</b>	

Sumber: (Analisis Pengkaji, 2020)

Sebagaimana yang telah disebutkan, karya-karya yang disenaraikan adalah karya-karya yang dicetak, masih terdapat karya-karya beliau yang masih belum dicetak dan menunggu masa untuk dicetak iaitu lebih kurang 160 buah karya. Selain itu, pengkaji juga tidak bertujuan untuk



menyenaraikan kesemua karya-karya beliau kerana akan memanjangkan artikel ini. Senarai tersebut boleh dirujuk kepada kajian-kajian terdahulu yang telah menyenaraikan hasil karya beliau.

## **Ketokohan Haji Abdullah al-Qari Haji Salleh (AQHAS) dalam Bidang Ulum al-Quran**

Pengajian al-Quran dan ulumnya sememangnya disiplin ilmu yang menjadi minat dan fokus Haji Abdullah al-Qari. Hal ini dapat dilihat daripada koleksi karya-karya beliau yang mengkaji berkaitan al-Quran. Beliau banyak menulis berkaitan tafsir tematik iaitu karya-karya yang membahaskan topik atau tema tertentu yang terkandung dalam al-Quran. Selain tafsir tematik, beliau juga turut menulis karya umum berkaitan al-Quran bagi memberi kefahaman kepada masyarakat berkaitan kelebihan dan keagungan al-Quran. (Abdul Hadi, Abd Latif & Abdul Rahman, 2018). Koleksi karya-karya beliau berkaitan al-Quran menunjukkan beliau sememangnya mengabdikan hayat beliau untuk berkhidmat kepada al-Quran.

Berkaitan ulum al-Quran pula, hanya terdapat satu karya beliau yang secara khusus menyebutkan berkaitan ulum al-Quran iaitu Ilmu Memahami al-Quran. Namun, terdapat beberapa karya yang lain termasuk dalam kategori bidang ulum al-Quran iaitu:

- i. Memahami Qa'idah-Qa'idah Tulisan Resam Mushaf Uthmani
- ii. Keutamaan Penghafal dan Peminat al-Quran
- iii. Kamus Pantas Mencari Surah-Surah al-Quran Urutan Turunnya
- iv. Keagungan Kitab al-Quran dan Peminatnya
- v. Keutamaan Penghafal dan Peminat al-Quran
- vi. 77 Bid'ah Pembaca al-Quran
- vii. Bagaimana dan Mengapa Kita Perlu Menghafal al-Quran?

Namun, dalam kajian ini, pengkaji hanya meneliti tiga sahaja karya berkaitan ulum al-Quran yang ditulis oleh beliau iaitu Ilmu Memahami al-Quran, Keagungan Kitab al-Quran dan Peminatnya serta Kamus Pantas Mencari Surah-Surah al-Quran Urutan Turunnya lantaran karya-karya yang lain sukar didapati. Akan tetapi, ketiga-tiga karya ini sudah memadai bagi menonjolkan ketokohan Haji Abdullah al-Qari dalam bidang ulum al-Quran.

### *1. Ilmu Memahami al-Quran*

Kitab ini diterbitkan buat pertama kalinya pada tahun 1984. Ia merupakan terjemahan oleh Haji Abdullah al-Qari kepada karya al-Sayyid Muhsin 'Ali al-Musawi yang bertajuk *Nahju al-Taysir 'ala Nazm al-Taysir Sharh Majzumamah al-Zamzami*. Selain menterjemahkan karya tersebut, Haji Abdullah al-Qari juga melakukan penambahbaikan dan tambahan penerangan beliau sendiri terhadap kitab tersebut supaya lebih mudah difahami dan sesuai dengan konteks masyarakat Melayu Islam. Sebagaimana yang beliau sebutkan pada bahagian kata penterjemah:

*"Maka bahan-bahan Nahju al-Taysir disaring dan disesuaikan, dibaiki, ditambah dan diperbaharui juga disempurnakan teknik ayat-ayat suci al-Quran yang termuat. Selain diberi nombor bilangan ayat dan disempurnakan ayat pendeknya, maka diberi pula erti dan keterangannya agar lebih bererti dan lebih hidup, maka dia diberi judul baru: Ilmu Memahami al-Quran"* (Abdullah al-Qari, 1984)

Secara umumnya, karya ini mempunyai lapan bab. Bab pertama membahaskan berkaitan pengertian ilmu tafsir, al-Quran dan istilah-istilah berkaitan dengannya. Bab kedua pula membincangkan berkaitan penurunan al-Quran seperti ayat Makkiyyah dan Madaniyyah, pembahagian surah al-Quran, sebab-sebab turun wahyu al-Quran dan lain-lain lagi. Manakala pada

bab ketiga pula menjelaskan berkaitan sanad seperti bacaan mutawatir, ahad dan shaz, bacaan al-Quran menurut Nabi SAW dan periwayatan, penghafal dan guru Quran. Seterusnya, pada bab keempat, penulis menyebutkan teknik-teknik pembacaan al-Quran seperti kaedah berhenti dan memulakan bacaan al-Quran.

Selain itu, bab kelima pula diberi tajuk sekitar keperihalan kata-kata yang membahaskan berkaitan kaedah memahami ayat-ayat *al-majaʿi*, *al-mushtarak*, *al-tashbih* dan lain-lain lagi. Manakala, pada bab keenam menjelaskan berkaitan kaedah-kaedah memahami ayat-ayat berbentuk am, khas, mujmal, mafhum dan sebagainya. Kemudian, pada bab ketujuh pula, membincangkan tentang ayat-ayat *faṣl* (terpisah) dan *waṣl* (berhubung), *al-ījāz* (meringkasan) dan *al-qaṣr* (ketentuan). Manakala, pada bab terakhir iaitu penutup, beliau membincangkan berkaitan Nabi dan Rasul dan selain keduanya dalam a-Quran serta nama-nama gelaran dan samar dalam al-Quran.

Walaupun karya ini merupakan sebuah karya terjemahan, Haji Abdullah al-Qari dapat menterjemahkannya dengan sangat baik terutama penjelasan terhadap istilah-istilah berkaitan ulum al-Quran. Ditambah pula, turut dapat membuat penambahbaikan dan tambahan beliau sendiri bersama-sama dalam terjemahan tersebut. Hal ini menunjukkan penguasaan beliau terhadap bidang ulum al-Quran. Selain itu, penerbitan karya ini juga memberikan manfaat yang besar kepada masyarakat Melayu Islam untuk memahami perbahasan ulum al-Quran. Hal ini disebabkan karya-karya berkaitan ulum a-Quran sukar untuk didapati ketika itu.

### 2. *Keagungan Kitab al-Quran dan Peminatnya*

Buku ini diterbitkan pada tahun 1979 dan ditulis dengan tulisan jawi. Menurut Abdullah al-Qari, buku ini merupakan intisari daripada suatu pengajian yang dikelola oleh beliau (Abdullah al-Qari, 1979). Buku ini adalah buku yang nipis dan ringkas, jumlah muka suratnya hanya 48 helai sahaja. Haji Abdullah al-Qari membahagikan perbahasan buku ini kepada 15 topik termasuk kata pengantar dan kandungan buku.

Secara umumnya buku ini membincangkan kedudukan dan keutamaan al-Quran serta kemuliaan pembaca dan pendokong al-Quran. Antara topik yang dibahaskan adalah kedudukan al-Quran, keutamaan membaca al-Quran, kemuliaan pendokong al-Quran, keutamaan mendengar ayat-ayat suci al-Quran dan lain-lain lagi.

Selain membahaskan berkaitan kedudukan dan keutamaan al-Quran, pembaca dan pendokongnya, penulis turut membincangkan berkaitan hari dan waktu tertentu bagi pembacaan al-Quran, hukum ragu-ragu, menghina atau menentang al-Quran, akhlak pembaca al-Quran dan lain-lain lagi.

Tuntasnya, melalui buku ini, sangat jelas bahawa Haji Abdullah al-Qari mahu supaya masyarakat lebih mencintai al-Quran dan memperuntukkan masa untuk membaca al-Quran termasuk mempraktikkan segala isi kandungan al-Quran berupa perintah dan larangan. Bagi beliau, melalui al-Quran, manusia akan mendapat bimbingan dan membuka tirai ilmu untuk menguasai segala ilmu pengetahuan yang berguna untuk kehidupan di dunia dan akhirat (Abdullah al-Qari, 1979).

### 3. *Kamus Pantas Mencari Surah-Surah al-Quran Urutan Turunnnya*

Kamus ini diterbitkan pada tahun 1990. Tujuan beliau menyusun buku adalah untuk memudahkan pelajar al-Quran dan pengkaji ilmu untuk mengetahui kedudukan surah, jumlah ayat dan urutan turunnnya (Abdullah al-Qari, 1990).

Pada bahagian kata pengantar, Haji Abdullah al-Qari menjelaskan secara terperinci manhaj yang digunakan oleh beliau dalam menyusun karya ini. Antaranya:

- i. Membuang alim lam (ال) pada nama surah. Contohnya (البقرة) menjadi (قرة) sahaja, dan kedudukan surah dalam kamus dilihat pada huruf pertama selepas dibuang (ال) tersebut.

- ii. Bagi setiap surah, dinyatakan bilangan ayat, nombor juzuk dan nombor surah.
- iii. Penulis menyebutkan nombor halaman bagi surah-surah al-Quran yang terdapat dalam empat buah mushaf atau terjemahan al-Quran yang biasa digunakan oleh masyarakat Melayu agar memudahkan mereka untuk merujuknya iaitu *Muṣṣḥaf Majma' al-Malik Fahad, al-Furqān* (jawi), al-Quran dan Terjemahannya serta Tafsir Pimpinan Rahman.
- iv. Di dalam kamus ini juga terdapat daftar susunan surah-surah Makkiyyah dan Madaniyyah mengikut susunan turunnya
- v. Penulis juga memasukkan enam surah hafalan bagi calon-calon Sijil Menengah Ugama (SMU) dan Sijil Tinggi Ugama (STU) beserta ringkasan tafsir al-Ṭabarī pada bahagian akhir buku ini.

Karya ini sememangnya satu usaha ilmiah yang agung daripada Haji Abdullah al-Qari. Bukan suatu kerja yang mudah untuk menganalisis dan menyusun kandungan al-Quran kemudian menyusunnya dalam bentuk kamus. Bukan sahaja memerlukan ketekunan dan ketelitian, malah memerlukan penguasaan yang mantap terhadap ilmu-ilmu berkaitan ulum al-Quran seperti mengenal pasti ayat-ayat Makkiyyah dan Madaniyyah, mengetahui tarikh-tarikh serta sebab-sebab penurunan al-Quran dan lain-lain lagi ilmu berkaitan. Keupayaan Haji Abdullah al-Qari menghasilkan karya ini membuktikan penguasaan beliau terhadap perkara-perkara berikut.

## Kesimpulan

Khazanah karya ulum al-Quran yang dihasilkan oleh Haji Abdullah al-Qari membuktikan ketokohan beliau dalam bidang al-Quran. Penghasilan karya-karya tersebut sememangnya memerlukan penguasaan yang mantap terhadap bidang ulum al-Quran. Kriteria-kriteria tersebut sudah semestinya dimiliki oleh Haji Abdullah al-Qari serta dapat dilihat melalui karya-karya yang telah dihasilkan oleh beliau.

Karya-karya berkaitan ulum al-Quran yang dihasilkan oleh beliau sama ada tulisan sendiri atau terjemahan sememangnya memberikan manfaat yang besar kepada masyarakat Melayu Islam dalam memahami ulum al-Quran. Hal ini disebabkan karya-karya berkaitan ulum al-Quran dalam bahasa Melayu sukar untuk didapati pada ketika itu.

Selain karya-karya berkaitan ulum al-Quran, masih banyak lagi koleksi karya-karya Haji Abdullah al-Qari dalam bidang-bidang yang lain yang boleh dijadikan tumpuan dan kajian oleh para pengkaji. Hal ini bagi mengetengahkan ketokohan beliau dalam bidang ilmu dan sumbangan beliau kepada masyarakat Islam di Malaysia.

## Rujukan

- Wahyuddin & Saifulloh. (2013). Ulum al-Quran, Sejarah dan Perkembangannya. *Jurnal Sosial Humaniora*, 6(1), 20-32. doi: <http://dx.doi.org/10.12962/j24433527.v6i1.608>
- Amroeni, H. D. (2017). *Ulumul Qur'an: Pengantar Ilmu-Ilmu al-Quran*. Jakarta: KENCANA
- Abdul Hadi, A. Z. S., Abd Latif, M. A. N., & Abdul Rahman, M. H. (2018). Ketokohan Tn. Hj. 'Abdullah Al-Qari Bin Hj. Salleh ('AQHAS) Sebagai Tokoh Mufassir Tematik Di Malaysia. *UMRAN - International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, 5(3), 13–24. <https://doi.org/10.11113/umran2018.5n3.245>
- Nik Abdullah, N. M. S. A. & Muhammad Isa, R. A. (2019). Metodologi Haji Abdullah al-Qari dalam Penulisan Buku Bidang Hadis. *Jurnal al-Turath*, 4(2), 37-49. <https://spaj.ukm.my/jalturath/index.php/jalturath/article/view/95/89>

- Ahmad Najib, A. (2012). *Haji Abdullah al-Qari: Sumbangan Beliau dalam Bidang Penulisan* (Latihan Ilmiah), Darul Quran Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, Kuala Kubu Bharu, Selangor.
- Idris, S. R. (2020). Abdullah al-Qari Maut Kemalangan. *Harian Metro*, 12 Mac. <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2020/03/553865/abdullah-al-qari-maut-kemalangan-metrotv> [Dicapai pada 27 Julai 2022]
- Abdullah al-Qari. (1984). *Ilmu Memahami al-Quran*. Kenali: Pustaka ASA
- \_\_\_\_\_. (1979). *Keagungan Kitab al-Quran dan Peminatnya*. Kenali: Pustaka ASA
- \_\_\_\_\_. (1990). *Kamus Pantas Mencari Surah-Surah al-Quran Urutan Turunnya*. Kenali: Pustaka ASA

## **BAB 9**

### **KUPASAN ABDUL MALIK BIN ABDUL KARIM AMRULLAH (HAMKA) BERKAITAN KAEDAH PENGURUSAN KONFLIK RUMAHTANGGA DALAM TAFSIR AL-AZHAR**

Mariam Abd. Majid<sup>1</sup>, Sahlawati Abu Bakar<sup>1</sup>, Zanariah Dimon<sup>2</sup> dan Aisyah Humairak Abd Rahman<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Fakulti Pengajian & Peradaban Islam, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

<sup>2</sup> Fakulti Syariah & Undang-undang, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### **Pengenalan**

Konflik menurut Kamus Dewan Bahasa & Pustaka ialah merujuk kepada perselisihan atau pertentangan antara individu berkaitan idea atau kepentingan (Noresah, 2015). Konflik adalah sesuatu yang neutral – tidak positif dan tidak negatif dan ia adalah kesan yang tidak boleh dielakkan daripada proses semulajadi untuk perubahan dan pembangunan (Messman & Mikesell, 2000). Untuk memenuhi keinginan, keperluan dan kepuasan bagi mencapai kebahagiaan manusia sering menghadapi masalah perhubungan. Kerap kali manusia berhadapan dengan halangan yang boleh mewujudkan konflik. Akibat daripada halangan dan kritikan yang dihadapi, individu-individu yang berkonflik mungkin memilih strategi konfrantasi langsung, bertanding atau mengelak (Rahim, 1983) yang mungkin menyebabkan konflik bertambah besar dan merenggangkan hubungan sesama individu.

Konflik menurut pandangan sarjana Islam lebih terperinci kerana wahyu menjadi perkara tunjang dalam suatu pandangan sarwa Islam (Islamic Worldwide). Konflik wujud apabila terjadi pertentangan antara kehendak, nilai atau tujuan yang dicapai sehingga menyebabkan keadaan tidak tenteram sama ada dalam diri individu mahu pun dengan orang lain. Konflik boleh berlaku dalam pelbagai bentuk yang disebabkan oleh perbezaan, kepercayaan, ideologi, fahaman, adat istiadat, kepentingan diri atau kaum dan sebagainya (Bharuddin Che Pa, Ajidar Matsyah, 2013). Konflik biasanya dimanifestasikan sebagai pergaduhan, kemarahan, pencerobohan, kekerasan, atau kebencian (Igbo, et. al., 2015).

Haliza A. Shukor, Hasnizam Hashim dan Intan Nadia Ghulam Khan (1984) menyatakan bahawa terdapat beberapa bentuk konflik iaitu konflik kandungan, konflik nilai, konflik ego dan konflik hubungan. Konflik hubungan sering dikaitkan dengan konflik yang wujud dalam rumah tangga atau keluarga. Konflik dan perasaan negatif yang muncul dalam hubungan rumah tangga jika tidak diuruskan dengan efektif, boleh mencetuskan bibit-bibit keretakan dalam hubungan suami dan isteri. Sekiranya masalah ini tidak dapat ditangani dengan baik dan matang, dibimbangi berlakunya perceraian ekoran masalah rumah tangga yang dihadapi (Abe Sophian et al., 2014; Abd Majid, M., Bakar, S. A., Marlon, M. Y., & Bokhari, N, 2018).

Konflik rumah tangga mesti diurus bagi mengelakkan masalah yang lebih serius berlaku seperti pertengkaran, perselisihan atau pertembungan di antara kedua pasangan. Konflik rumah tangga berlaku apabila timbul perselisihan atau pertentangan pendapat, kehendak serta perancangan di antara suami isteri sekaligus mengganggu sistem keharmonian sesebuah rumah

tangga (Norhayati Hamzah et al, 2007). Bagi mengurus konflik yang berlaku, pasangan suami dan isteri terlebih dahulu perlu mengenal pasti punca timbulnya konflik dalam rumah tangga (R. Cherni, 2013). Mengurus konflik adalah penting kerana implikasinya mengakibatkan rasa tidak puas hati dan ketidakstabilan dalam hubungan jangka panjang pihak suami dan isteri. Antara implikasi konflik berterusan dalam perkahwinan ialah kurangnya fokus pemeliharaan anak-anak dan tahap kesuburan pasangan yang mungkin terjejas (Cummings, Goeke-Morey & Papp, 2003; M. Dillon, et. al., 2015; Morrinson & Coiro, 1999).

Justeru itu, kajian ini akan melihat pandangan Abdul Malik Bin Abdul Karim Amrullah (Hamka) berkenaan konflik dalam rumah tangga yang terdapat di dalam al-Quran. Sekali gus melihat perbincangan Hamka dalam menafsirkan ayat-ayat tertentu di dalam kitab tafsir al-Azhar.

## **Biografi Hamka**

Hamka atau ada yang menyebut Buya Hamka mempunyai gelar dan nama lengkap Prof. Dr. H. Abdul Malik Karim Amrullah. Sebutan Hamka diambil dari nama lengkapnya (Samsul Nizar, 2008) yang ia dapat setelah menunaikan ibadah haji yang pertama kali ke Makkah pada tahun 1927. Beliau lahir di Minangjau, Sumatera Barat, pada hari Isnin, 16 Februari 1908. Sementara beliau meninggal dunia di Jakarta, 24 Julai 1981 pada usia 73 tahun (Herry Mohammad, 2006). Buya Hamka mempunyai orang tua bernama Doktor H. Abdul Karim Amrullah, merupakan seorang tokoh pembaharu di Sumatera Barat.

Buya Hamka dikenal sebagai seorang ulama besar, pemikir, sastrawan, wartawan, dan pendidik. Hasil karya pemikiran beliau banyak tersebar hingga saat ini. Dalam bidang pendidikan, Buya Hamka menjelaskan bahwa pendidikan adalah sarana untuk mendidik watak pribadi-pribadi. Kelahiran manusia di dunia ini bukan hanya untuk mengenal baik dan buruk, melainkan untuk menyembah Allah Swt dan menjadi manusia yang berguna bagi sesama dan lingkungannya (Samsul Nizar, 2008).

Buya Hamka dalam penulisan tafsir Al-Azhar, sebagaimana yang dijelaskan dalam pendahuluan tafsir, bertujuan untuk membangkitkan minat angkatan muda Islam di tanah air Indonesia dan di daerah-daerah yang berbahasa Melayu hendak mengetahui isi al-Quran. Tafsir Al-Azhar ini juga diharapkan dapat membantu para mubaligh dalam menyampaikan dakwahnya. Hamka (1982) Tafsir ini merupakan rangkaian kajian yang disampaikan Buya Hamka pada kuliah subuh di Masjid Al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta, dan kemudian disusun serta didorong para jemaah dan beberapa pihak agar Buya Hamka meengarang tafsir ini. Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Quran, Buya Hamka menerapkan berbagai pengetahuannya baik dalam segi pengetahuan keagamaannya sama ada fardhu ain atau fardhu kifayah dengan bahasa yang mudah difahami.

Tafsir Al-Azhar menjelaskan ayat-ayat al-Quran dengan ungkapan yang teliti, menerangkan makna-makna yang dimaksud dalam al-Quran dengan bahasa yang indah, dan menghubungkan ayat dengan realiti sosial yang ada (Ahmad Mujamil, 2012).

## **Pengurusan Konflik menurut Tafsir al-Azhar (Hamka)**

Al-Quran telah memberi gambaran beberapa situasi dalam kehidupan berumah tangga yang menunjukkan wujudnya konflik yang dapat meretakan hubungan suami isteri dan akhirnya berakhir dengan perceraian. Keretakan dan kemelut rumah tangga tersebut bermula dari tidak berjalannya aturan yang ditetapkan Allah bagi kehidupan suami isteri dalam bentuk hak dan kewajiban yang mesti dipenuhi kedua belah pihak (Supriatna, 2009). Rumah tangga Islam adalah rumah tangga yang seluruh anggotanya memiliki kecenderungan yang besar untuk sentiasa

memahami, menghayati dan mengamalkan ajaran-ajaran agama Islam. Tanpa ilmu agama yang cukup, maka tiang-tiang kehidupan rumah tangga akan runtuh (Oktorinda, T, 2017).

Menurut Moh Sholeh Musbikin (2004), Setidaknya ada empat fungsi agama dalam kehidupan, antaranya ialah: a) Agama membimbing dan menjadi petunjuk dalam hidup. b) Agama adalah penolong saat dalam kesusahan. c) Agama menenangkan jiwa. d) Agama mengendalikan moral. Justeru itu, Oktorinda, T (2017) berpendapat bahawa agama sangat penting dalam memacu tautan kasih di antara suami isteri, agama dapat menggambarkan hak dan kewajiban suami isteri.

Untuk membincangkan pengurusan konflik dalam rumah tangga menurut tafsir al-Azhar, pengkaji memulakan perbincangan merujuk kepada ayat 34-35 di dalam surah an-Nisa'. Allah SWT berfirman dalam surah an-Nisa' ayat 34 dan 35:

الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حُفَّتْ  
لِلْعَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ  
فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ٣٤

Maksudnya:

*Kaum lelaki itu adalah pemimpin dan pengawal yang bertanggungjawab terhadap kaum perempuan, oleh kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki (dengan beberapa keistimewaan) atas orang-orang perempuan, dan juga kerana orang-orang lelaki telah membelanjakan (memberi nafkah) sebahagian dari harta mereka. Maka perempuan-perempuan yang soleh itu ialah yang taat (kepada Allah dan suaminya), dan yang memelihara (kehormatan dirinya dan apa jua yang wajib dipelihara) ketika suami tidak hadir bersama, dengan pemuliharaan Allah dan pertolonganNya. Dan perempuan-perempuan yang kamu bimbang melakukan perbuatan derhaka (nusyuz) hendaklah kamu menasihati mereka, dan (jika mereka berdegil) pulaukanlah mereka di tempat tidur, dan (kalau juga mereka masih degil) pukululah mereka (dengan pukulan ringan yang bertujuan mengajarnya). Kemudian jika mereka taat kepada kamu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi, lagi Maha Besar.*

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ  
كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ٣٥

Maksudnya:

*Dan jika kamu bimbangkan perpecahan di antara mereka berdua (suami isteri) maka lantiklah "orang tengah" (untuk mendamaikan mereka, iaitu), seorang dari keluarga lelaki dan seorang dari keluarga perempuan. Jika kedua-dua "orang tengah" itu (dengan ikhlas) bertujuan hendak mendamaikan, nescaya Allah akan menjadikan kedua (suami isteri itu) berpakat baik. Sesungguhnya Allah sentiasa Mengetahui, lagi Amat mendalam pengetahuanNya.*

Dalam tafsir Buya Hamka dijelaskan bahwa, ketika telah jelas bagi suami tanda-tanda nusyuz ini pada isterinya, maka suami wajib melakukan beberapa kaedah untuk melakukan *tabsinat* (mengembalikan isteri ke jalan yang benar) dengan menempuh beberapa tahap (Hamka, 1982):

- i. Memberikan nasihat, petunjuk, dan peringatan yang mempengaruhi jiwa isterinya; dengan mengingatkan istreinya akan ancaman siksa yang diberikan Allah SWT kepadanya karena kemaksiatan yang dilakukannya.
- ii. Memisahkan diri dan berpaling darinya (isteri) di tempat tidur (tidur berasingan). Ini adalah kinayah (kiasan) dari meninggalkan jimak (persetubuhan), atau tidak

tidur bersama istri pada satu tempat tidur yang sama, tidak mengajaknya berbicara, dan tidak mendekatinya. Akan tetapi, suami tidak diperbolehkan untuk tidak berbicara bersama isteri lebih dari tempoh 3 hari. Perbuatan ini akan sangat menyakitkan hati isteri dan tujuan perkara ini dilakukan adalah untuk seorang isteri memikirkan dan merenungkan kembali apa yang telah dilakukannya. Sekali gus membuat isteri sedar dan kembali mentaatinya, suami harus menerimanya dan tidak boleh melakukan langkah yang ketiga. Sebaliknya, jika yang demikian tidak membuat isteri sedar, maka suami dibenarkan melakukan langkah yang ketiga.

- iii. Memberikan pukulan yang tidak menyakitkan dan tidak berbekas; tidak lain tujuannya sema-mata demi kebaikan.

Pada kalimah terakhir ayat ke 34 surah an-Nisa' iaitu **إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا**, kata Hamka (1982) ayat ini memberi pengertian bahawa sesungguhnya Allah SWT lebih tinggi dan lebih besar daripada para suami; Dia adalah pelindung para isteri dari siapa pun yang menzalimi dan bertindak melampaui batas terhadap mereka. Ini adalah peringatan keras bagi para suami agar tidak menzalimi isterinya. Maksudnya, agar para suami menerima dan memaafkan kesalahan isterinya. Kerana, jika yang Maha tinggi dan Maha besar saja sentiasa menerima taubat hamba-Nya yang bermaksiat, maka tentulah para suami lebih layak untuk menerima taubat para isterinya.

Dengan turunnya wahyu surah al-Nisa' ayat 34, ianya mendidik seorang muslim agar memahami dan mampu menyelesaikan masalah dengan bijak jika terjadi perselisihan dalam rumah tangga. Seorang suami tidak boleh serta merta melukai isteri dengan pukulan yang menyakitkan. Kerana agama Islam tidak mengajarkan hal yang demikian, bahkan telah ada aturan yang baik dan benar ketika mana suami berhadapan dengan permasalahan seperti itu. Meskipun memukul isteri itu dibenarkan di dalam Islam, namun perbuatan memukul itu seharusnya tidak melukai isteri dan wajib dengan niat untuk mendidik. Ketika permasalahan yang dihadapi suami isteri tak kunjung usai, belum menemukan jalan keluar, maka Islam pun telah mengatur dengan begitu rapi iaitu dengan mendatangkan dua hakim (hakamain) daripada pihak suami maupun isteri yang berfungsi untuk memberikan solusi atau jalan tengah ketika permasalahan itu sedang berlaku.

Dalam tafsir Buya Hamka dijelaskan bahwa penyelesaian sengketa dalam keluarga antara suami dan isteri dan kondisinya semakin parah, maka keluarga kedua pihak diharapkan untuk ikut menyelesaikan perselisihan itu agar tidak berujung pada perceraian. Tentu saja tidak semua keluarga ikut campur, tapi dari setiap pihak mengusulkan wakilnya untuk bertemu dan mencari jalan keluar mencapai islah atau perdamaian. Kedua pihak ini yang akan menjadi hakam atau penengah untuk menengahi, bukan mengadili atau menyalahkan satu pihak.

Dari surah an-Nisa' ayat 34 dan 35 dalam tafsir Buya Hamka terdapat empat pelajaran yang dapat diambil:

1. Keluarga dan masyarakat tidak boleh mengabaikan perselisihan suami dan isteri, bahkan bertanggung jawab mencari solusinya.
2. Setiap perselisihan di tengah keluarga harus diantisipasi agar tidak mengarah pada perceraian.
3. Pihak suami dan isteri masing-masing mengusulkan seorang wakil.
4. Bila ada niat baik, niscaya Allah akan menganugerahkan taufik-Nya.

Nusyuz ada kalanya lahir daripada isteri, adakalanya lahir daripada suami dan adakalanya lahir daripada keduanya. Ayat-ayat tersebut iaitu: 34 dan 35 pada surah an-Nisa' dalam tafsir Buya



Hamka (1982) juga memberikan solusi kongkrit dalam menyelesaikan konflik rumah tangga. Daripada tiga bentuk konflik yang timbul dalam rumah tangga, Buya Hamka dalam tafsirnya memberikan solusi satu persatu, dan ianya seperti berikut:

#### 1. Solusi Nusyuz seorang Isteri

Di antara punca penderhakaan Isteri terhadap Suami yang menyebabkan pertikaian dalam rumah tangga adalah kerana faktor keruntuhan akhlak, (Salih Ghonim, 2004) sehingga begitu mudah melawan kata-kata suami dan tidak taat kepada suami. Islam mewajibkan seorang suami melakukan proses secara berperingkat untuk sebuah penyelesaian sebelum mengambil sesuatu polisi. Buya Hamka telah menjelaskan pendekatan yang perlu diambil oleh suami dalam mengatasi isu ini:

Pada tahap yang pertama, **menasihati dan membimbingnya**; suami adalah orang yang paling dekat dan tahu tentang keperibadian isterinya. Maka alangkah baiknya jika ia sendiri yang memberikan nasihat kepadanya agar ia sedar dan selalu bertakwa kepada Allah SWT dengan menjalankan segala kewajibannya. Oleh itu, Buya Hamka telah meletakkan beberapa tahap dan syarat yang perlu dilakukan oleh seorang suami dalam bab menasihati isterinya:

- a. Suami yang memberi peringatan atau nasihat harus menjadi contoh terbaik, terlebih lagi dalam masalah yang dinasihatkan. Maka tidak boleh jika suami menyuruh isterinya untuk memenuhi kewajibannya selaku isteri, sedangkan suami melanggar kewajibannya sebagai seorang suami.
- b. Suami harus bersikap lembut dan ramah pada isterinya, kerana nasihat yang keras dan tegas dapat menyebabkan isteri semakin melawan dan luntur ketaatan
- c. Suami perlu bijak memilih masa dan kata-kata dalam proses untuk menyampaikan sesuatu nasihat kepada si isteri.
- d. Suami harus sabar dalam menyampaikan nasihat dan hindari dari perasaan jemu dan bosan dalam bab menasihati dan membimbing isteri (Ra'd Kamil Al-Hayali, 2004).

Tahap yang kedua, **meninggalkan dengan tujuan mendidik isteri** (pisah tempat tidur). Kalimah al-Hajr adalah merujuk sikap suami yang tidak bersekedudukan bersama isteri, tidak berbicara dan melakukan interaksi dengannya selama kurang dari tempoh tiga hari. Tidak juga menyentuhinya disertai sentuhan-sentuhan yang bersifat wajar terhadapnya. Pada tahap ini, seorang suami perlu bijaksana untuk memilih kaedah yang tepat bagi melakukannya. Sebagai contoh, mungkin si suami tetap tidur bersama isterinya di atas katil, tetapi ia tidak menyentuh apalagi menggaulinya, atau tidak tidur satu katil bersama isterinya dan juga tidak menggaulinya. Allah SWT berfirman: “*dan pisahkanlah ranjang terhadap mereka*” (Ra'd Kamil Al-Hayali, 2001).

Tujuan utama dari tindakan ini adalah supaya si isteri menyesal sedar bahawa ianya sedang derhaka kepada suaminya (Ra'd Kamil Al-Hayali, 2001). Oleh karena itu sebaiknya ia meminta maaf dan kembali kepada suaminya serta mematuhi segala perintahnya. Pisah tempat tidur dengan isteri diperbolehkan dengan niat untuk tidak meretakkan keharmonian rumah tangga tetapi sebagai langkah mendidik isteri. Berikut adalah cara pemisahan diri (*al-Hajr*):

- a. *Al-Hajr* boleh dilakukan sama ada melalui ucapan atau perbuatan.
- b. *Al-Hajr* dengan ucapan: Suami meninggalkan pembicaraan dengan istri dalam kurun waktu kurang dari tiga hari, para ulama pun telah sepakat untuk

memperbolehkan pemutusan pembicaraan selama kurang dari tiga hari. Dasar ulama bahwa Nabi SAW pernah bersabda: *“Tidak diperbolehkan bagi seorang muslim melakukan pemutusan pembicaraan dengan saudaranya di atas tiga pun keduanya tidur bersama* (Salih Ghonim, 2004).

Tahap yang ketiga: **memukulnya (al-Dharbu) dalam maksud yang baik**. Kaedah yang ketiga ini ialah upaya terakhir seorang suami dalam usahanya menyedarkan isterinya dari segala tingkah laku dan perbuatannya derhaka terhadap suaminya. Sebagaimana Firman Allah SWT yang bermaksud: *“Wanita-wanita yang kamu khawatirkan Nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka”* (Surah an-Nisa’ ayat 34). Dari potongan ayat tersebut menunjukkan perintah diperbolehkan memukul istri yang derhaka asalkan tidak meninggalkan bekas.

Oleh itu, ulama fiqh membahagikan *al-Dharbu* kepada dua bahagian, iaitu:

- a. *Al-Dharbu al-Mubarrid* secara istilahnya adalah bentuk pukulan yang keras yang dikhuatiri bisa memecahkan tulang atau kematian, kerosakan pada salah satu anggota tubuh, merobek kulit atau mencederainya. Bentuk pemukulan ini yang di larang dan diharamkan oleh syarak.
- b. *Al-Dharbu Ghoiru al-Mubarrid* adalah pukulan ringan yang tidak memberi impak pada kematian, kerosakan pada salah satu anggota tubuh atau robeknya kulit ataupun memecahkan tulang rusuk dan mencederainya. Bentuk pemukulan ini yang di perbolehkan oleh syarak (al-Bahru az-Zakhar, t.t)

## 2. Solusi Nusyuz seorang suami

Dalam menyelesaikan nusyuz suami, Islam tidak memberikan terhadap isteri hak-hak sebagai langkah pencegahan, baik dengan melakukan pemisahan tempat tidur atau memukul seperti halnya yang diberikan terhadap suami. Ini kerana faktor perbezaan karakter antara jantina lelaki dan perempuan. Sebahagian ulama menyatakan bahawa nusyuz seorang suami ialah bersikap keras terhadap isterinya, tidak menggaulinya, dan tidak memberikan hak dan nafkah kepada isterinya (Ra’d Kamil Al-Hayali, 2001).

Allah SWT menceritakan perihal nusyuz seorang suami di dalam surah an-Nisa’ ayat 128:

وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْثِهَا تُشْوَراً أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ١٢٨

Maksudnya:

*Dan jika seorang perempuan bimbang akan timbul dari suaminya “nusyuz”, atau tidak melayaninya, maka tiadalah salah bagi mereka (suami isteri) membuat perdamaian di antara mereka berdua (secara yang sebaik-baiknya), kerana perdamaian itu lebih baik (bagi mereka daripada bercerai-berai); sedang sifat bakhil kedekut (tidak suka memberi atau bertolak ansur) itu memang tabiat semula jadi yang ada pada manusia. Dan jika kamu berlaku baik (dalam pergaulan), dan mencegah diri (daripada melakukan kezaliman), maka sesungguhnya Allah Maha Mendalam Pengetahuannya akan apa yang kamu lakukan.*

Dalam ayat di atas dijelaskan bahwa nusyuz ialah meninggalkan kewajiban bersuami isteri. Nusyuz dari pihak isteri seperti meninggalkan rumah tanpa izin suaminya. Nusyuz dari pihak suami ialah bersikap keras terhadap isterinya; tidak menggaulinya dan tidak mau memberikan haknya. Bagaimanapun Islam tetap memberikan hak dan ruang

kepada seorang isteri bagi berupaya mencegah perbuatan nusyuz suaminya, iaitu dengan langkah-langkah seperti berikut:

- a. Isteri mesti mengerah segala kepintarannya, pandangan jauhnya untuk dapat membuka tabir rahsia kemalasan suaminya dan seterusnya mengkaji faktor-faktor yang menyebabkan Nusyuz kepada suami yang lari dari tanggungjawab. Semua itu mesti diselesaikan oleh isteri dengan cara yang halus dan bijak.
- b. Nasihati suami dengan mengingatkannya kewajipan yang telah Allah SWT tetapkan kepadanya dengan interaksi yang baik, dan berkomunikasi dengannya sebagaimana yang sepatutnya.
- c. Memperbaiki suaminya, ianya perkara bagus sekiranya isteri dapat mengenal pasti punca dan masalah yang dihadapi suami dan mengetahui isi hati suaminya, dengan segala cara untuk memperbaiki sikap dan mencari jalan keluar (Salih Ghonim, 2004).

Jika ketiga-tiga langkah di atas telah diambil, tetapi suami tidak berubah sedikit pun, dan tiada kaedah lain ditemui untuk berdamai, maka isteri boleh kembalikan mas kahwinnya supaya dia boleh diceraikan (Wahbah Zuhaily, 1997).

### Rumusan

Kesimpulannya, Prof. Dr. H. Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka) telah meninggalkan sebuah karya yang sangat kontemporari dan sinonim dengan masyarakat kini. Tambahan lagi isu berkenaan konflik rumah tangga yang berlaku dalam masyarakat hari ini semakin meningkat dan amat membimbangkan. Kaedah penafsiran beliau dilihat mengambil konsep *tafsir bil ra'yi* (tafsir dengan pandangan mufassir), sekali gus menggabungkan jalin *tafsir bil ma'thur* (tafsir dengan rujukan al-Quran dan hadis). Malah penafsiran Hamka dilihat sangat praktikal berdasarkan realiti masyarakat umumnya pada hari ini, kerana itu kitab tafsir al-Azhar sering kali menjadi rujukan pada sarjana Islam dan para alim ulama hari ini bagi mencari solusi terhadap permasalahan yang melanda ummat.

### Rujukan

- Abd Majid, M., Bakar, S. A., Marlon, M. Y., & Bokhari, N. (2018). Faktor Konflik Rumahtangga dan Kaedah Mengatasi: Satu Pendekatan Tinjauan Literatur Sistematis. In *Kertas kerja, Seminar Antarabangsa ke* (Vol. 5).
- Abe Sophian Abdul Rahman, Zuliza Mohd Kusrin Anwar & Fakhri Omar. (2014). "Faktor Penceraian Di Mahkamah Syariah Bahagian Mukah, Sarawak dari Tahun 2000 hingga 2010. *Jurnal Islamiyyat*. 36 (1) Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (Hamka). (1982). *Tafsir Al-Azhar juz 5*. Pustaka Nasional PTE LTD: Singapura.
- Al-Bazzar; Abu Bakar Ahmad bin Amru bin Abdul Khaliq (292 H). (1988). *Musnad Al-Bazzar Al-Babru Az-Zakhar*. Maktabah Ulum wal Hikam: Madinah Al-Munawwarah.
- Bharuddin Che Pa & Ajidar Matsyah. (2013). *Konflik Politik dan Penyelesaiannya Menurut Perspektif Islam*. Konferensi Antarabangsa Islam Borneo VI 2013, Sarawak. 18-19 September Kuching, Serawak, p.p. 572.
- Cherni Rachmadani. (2013) . *Strategi Komunikasi Dalam Mengatasi Konflik Rumah Tangga Mengenai Perbedaan Tingkat Penghasilan di RT. 29 Samarinda Seberang*.
- Cummings, E.M., Goeke-Morey, M.C., & Papp, L.M. (2003). Children's Responses to Everyday Marital Conflict Tactics In The Home. *Child Development*, 74(6), 1918-1929.

- Hamzah, N., Ross, A., & Wake, G. C. (2007). A bifurcation analysis of a simple phytoplankton and zooplankton model. *Mathematical and computer modelling*, 45(3-4), 449-458.
- Haliza A. Shukor, Hasnizam Hashim dan Intan Nadia Ghulam Khan. (1984) *Krisis Rumah Tangga: Punca-Punca dan Cara Untuk Mengatasinya Menurut Perspektif Syariah dan Akta Undang-Undang Keluarga Islam* (Wilayah Persekutuan).
- Herry Mohammad. (2006). *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Islami, 64.
- Igbo, Awopetu & Ekoja. (2015). *Relationship between Duration of Marriage, Personality Trait, Gender and Conflict Resolution Strategies of Spouses*. *Procedia Social and Behavioral Sciences* 190, 490-496.
- M. Dillon, L., Nowak, N. E., Weisfeld, G. C., Weisfeld, C. S., Shattuck, K. E., Imamoglu, O., Butovskaya, M., & Shen, J. (2015). Sources of Marital Conflict in Five Cultures. *Evolutionary Psychology*, 13(1), 1–15.
- M. Bibit Suprpto. (2009). *Ensiklopedia Ulama' Nusantara: Riwat Hidup, Karya, dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia.
- Moh Sholeh Musbikin. (2004). *Agama Sebagai Terapi, Telaah Menuju Ilmu Kedokteran Holistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 90.
- Messman, S. J. & Mikesell, R. L. (2000). Competition and interpersonal conflict in dating relationships. *Communication Reports*, winter, Vol. 13 Issue 1, h21 – 35
- Oktorinda, T. (2017). Penyelesaian Sengketa Rumah Tangga Perspektif Tafsir Buya Hamka terhadap Surat an-Nisa Ayat 34–35. *Qiyas: Jurnal Hukum Islam dan Peradilan*, 2(1).
- Ra'd Kamil Mustafa Al-Hayali. (2001). *Membina Rumah Tangga Yang Harmonis*. Jakarta: Pustaka Azzam, h. 159.
- Ra'd Kamil Al-Hayali. (2004). *Memecahkan Perselisihan Keluarga Menurut Al Quran dan Sunnah*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.
- Rahim, M. A. (1983). A Measure of Styles of Handling Interpersonal Conflict. *Academy of Management Journal*, 26(2), 368–376.
- Salih Ghonim As-Sadlan. (2004). *Kesalahan-Kesalahan Istri*. Jakarta: Pustaka Progresif, h. 45.
- Samsul Nizar. (2008). *Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 15-17.
- Supriatna. (2009). *Fikih Munakahat*. Yogyakarta: Teras. h.5.
- Wahbah al-Zuhayli. (1418H/1997). *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Dimashq: Dar al-Fikr, 4rd ed.

## BAB 10

### METODOLOGI TADABBUR AL-QURAN MENURUT FARID AL-ANSARI DALAM *MAJALIS AL-QURAN*

Rohana Zakaria,<sup>1</sup> Hayati Hussin<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

<sup>2</sup> Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

#### Pengenalan

Mengenal dan meneladani visualisasi sebenar kehidupan dan keperibadian ulama merupakan antara kaedah penting dalam usaha melahirkan generasi Qurani, bagi kegemilangan ummah pada masa hadapan. Mereka merupakan tokoh-tokoh yang tetap teguh di atas asas-asas dan cabang-cabang agama sesuai dengan apa yang diturunkan oleh Allah SWT kepada RasulNya.

Penulisan ini cuba melihat sumbangan Farid al-Ansari, kesungguhan dan pengorbanan beliau dalam meningkatkan kefahaman umat Islam terhadap pendekatan metode tadabbur al-Quran secara teori dan praktikal melalui 3 jilid kitab *Majalis al-Quran*. Namun dalam tulisan ini tumpuan diberikan kepada sumbangan beliau dalam Majalis al-Quran pada jilid pertama. Penulisan akan dimulakan dengan biodata ringkas Farid al-Ansari dari sudut latar belakang pengajiannya dan karya-karya penulisan yang dihasilkan oleh beliau. Seterusnya penulis akan memperkenalkan kitab *Majalis al-Quran* dan perbincangan terhadap metode tadabbur yang digaris pandu oleh beliau melalui kitab ini.

#### Biografi Farid al-Ansari

Nama sebenar beliau Muhammad Farid bin al-Hasan bin Muhammad bin al-Sayyid al-Hassan al-Darir bin Muhammad al-Makki al-Qadhi Abu Ayyub al-Ansari al-Khazraji al-Sajlmasi. Beliau terkenal dengan gelaran Farid al-Ansari (Ridhwan al-Umraniy 2021). Datuk beliau seorang yang sangat alim dan faqih. Berdasarkan pencariannya, beliau mempunyai hubungan nasab dan keturunan sehingga kepada sahabat yang mulia iaitu Sa'ad bin 'Ubadah al-Ansari RA (al-Umraniy 2019).

Farid al-Ansari rahimahullah dilahirkan pada tahun 1380 Hijrah bersamaan 1960 Masihi di bandar Alnif dalam daerah Errachidia di tenggara Maghribi. Bapanya adalah seorang graduan dan merupakan seorang guru di sana. Ibunya Aisyah Muhajir rahimahallah telah menerapkan dan mengajar ilmu agama kepadanya. Beliau mendapat pendidikan di rumah nenek sebelah ibunya yang berketurunan Amazighiyyah iaitu yang berasal dari Utara Afrika (al-Ansari 2010). Sehubungan itu, Farid al-Ansari membesar sejak kecil dengan menguasai bahasa Amazighiyyah, malah dapat bertutur dengan bahasa tersebut dengan baik sekali. Kemudian keluarganya berpindah ke al-Jorf, Errachidia dan menghabiskan waktu kanak-kanaknya di sana. Ini diceritakan dalam kitabnya Kasyful Mahjub (al-Ansari 2010). Beliau mempunyai empat adik beradik, dua lelaki dan dua perempuan. Beliau mendirikan rumahtangga bersama isterinya Azizah al-Umraniy serta

dikurniakan lapan orang cahaya mata, tiga orang lelaki dan lima orang perempuan. Anak-anak beliau adalah Tumadhir 29 tahun. Beliau menamakan anakandanya yang sulung ini dengan nama ‘Tumadhir’ sempena nama Tumadhir binti Amru bin al-Harith al-Salmiyah, seorang penyair wanita dan juga ibu syuhada’ yang terkemuka dengan bait-bait syair yang menyentuh hati dan kedukaan jiwa. Beliau digelar Khunsa’. Seterusnya anak kedua beliau Ayyub 27 tahun, anak ketiga Ramiyah 26 tahun, keempat Jabir 23 tahun, kelima Nawwar 21 tahun, keenam Maryam 16 tahun, ketujuh Ghufuran 14 tahun dan kelapan Abdullah 12 tahun. Anaknyanya yang bongsu ini berumur dua tahun ketika beliau meninggal dunia (al-Umraniy 2019).

Farid al-Ansari rahimahullah mendapat ijazah pengajian Islam daripada Universiti Mohammed Abdullah dalam Kuliyah Sastera di bandar Fes dan juga memperolehi sijil diploma pengajian tinggi (sarjana) dalam pengajian Islam dalam bidang Usul Fiqh di Universiti Muhammad V di Rabat. Kemudian beliau memperolehi ijazah kedoktoran dalam pengajian Islam dalam bidang Usul Fiqh daripada Univesiti al-Hasan al-Thani di Kuliyah Sastera Muhammadiyyah.

Kemudian beliau berpindah ke peringkat persediaan meninggalkan keluarganya dan bermusafir ke negeri berhampiran iaitu Arfud. Beliau seorang yang sangat suka membaca. Bahkan beliau menyelak kitab-kitab dari permulaan helaian sehingga habis. Antara kitab-kitab yang dibacanya ketika berada pada peringkat permulaan ialah Fi al-Syi’ri al- Jahili, Riwayat al-Manafluti, Riwayat Jarji Zaidan dan lain-lain lagi. 121 Kemudian barulah beliau menyambung pengajiannya pada peringkat kedua pada tahun 1978 di bandar Goulmima. Di sana bermulalah geseran haraki atau cetusan haraki beliau yang pertama bersama dengan fikrah dakwah Islamiyyah. Beliau menyambung pelajarannya di alam universiti pada tahun 1980. Beliau memilih bidang pendidikan di universiti tersebut pada penghujung tahun 80-an. Selepas itu, beliau menyambung pengajiannya di sebuah universiti di Zahrul Mahraz di Fes pada tahun 1981. Ia merupakan tahun ke dua sejak diasaskan bidang pengajian Islam. Lalu beliau memilih bidang tersebut sebagai jalan ilmu yang dilaluinya.

Setelah beliau menamatkan pengajiannya pada musim panas, beliau telah membeli sebuah basikal biasa dan kemudian beliau bermusafir menyertai sebuah kem perkhemahan yang dijalankan di bandar al-‘Araisay atau Larache City dengan menaiki basikal tersebut tanpa memberitahu sesiapa pun daripada kalangan ahli keluarganya. Beliau sepatutnya bermalam di sana lebih kurang seminggu, namun beliau memilih untuk bermalam lebih lama di sana. Oleh demikian beliau tinggal bersama-sama dengan ahli kumpulan yang lain selama sebulan. Kem perkhemahan tersebut adalah kem yang pertama dalam hidupnya (Abd Hamid al-Ansari 2010). Pada sesi pengajian tahun 1985/1986, ia merupakan peringkat membentuk diri. Beliau telah berjaya menyiapkan satu kajian pada tahun pertama pengajian yang bertajuk “*al-Usul wa al-Usuliyyun al-Mughabarrah: Babsun Bibluharaf*” di bawah seliaan Dr. al-Syahid al-Busyikhi. Pada sesi pengajian tahun 1986/1987, beliau juga telah berjaya menyiapkan sebuah kajian yang bertajuk “*Mustalahat Usuliyah fi Kitab al-Muwafaqat: Maddah Qasad Namuzajan*” juga di bawah seliaan Dr. al-Syahid al-Busyikhi. Selepas itu, pada tahun pengajian sesi 1989/1990, beliau telah mendaftarkan kajiannya itu Mustalahat Usuliyah fi Kitab al-Muwafaqat untuk memperolehi sijil Diploma Pengajian Tinggi dan Sarjana (MA).

Seterusnya pada tahun 1991, beliau telah mendaftar kajian pengajiannya pada peringkat Doktor Falsafah (Phd), yang mana tajuk kajiannya ialah al-Mustalah al-Usuli ‘inda al-Syatibi juga di bawah seliaan Dr.al-Syahid al-Busyikhi dan risalah beliau dibincangkan pada tahun 1998. Beliau menghabiskan masanya selama 29 tahun di universiti sehinggalah beliau meninggal dunia. Tempoh ini adalah tempoh beliau menghabiskannya di sana 122 sebagai sebagai seorang pelajar dan pensyarah. Ini merupakan tempoh beliau menuntut ilmu, berijtihad dan membuat kajian ilmiah yang hebat sehingga beliau digelar al-‘alim al-warith; iaitu seorang alim yang kekal mewarisi

keilmuannya. Sehubungan dengan itu, beliau memilih bidang Usul Fiqh sebagai majornya dan khusus bidang Falsafah Qanun Istibat Islami. Bahkan juga beliau memilih untuk major dalam bidang pengajian Dirasah Mustalahat dan juga Mafahim Usul Fiqh.

## Kematiian

Farid al-Ansari meninggal dunia pada hari Khamis bersamaan dengan 5 November tahun 2009 di hospital Samaa' di Istanbul, Turki. Jenazahnya dihantar pulang ke Maghribi untuk disemadikan di bandar Meknes pada hari Ahad bersamaan 8 November tahun 2009 di perkuburan al-Zaitun. Solat Jenazah diadakan selepas solat fardhu Zohor di masjid al-Azhar yang dikenali dengan panggilan Jami' al-Arwa di perkampungan Sultan Muhammad bin Abdullah (Abdul Hamid al-Ansary tt).

## Hasil Karya Farid al-Ansari

Keunggulan dan keluasan ilmu Farid al-Ansari terbukti dengan penghasilan kitab-kitab dan penulisan yang bermutu tinggi dalam pelbagai bidang terutamanya al-Quran. Beliau telah banyak menghasilkan karya-karya yang amat berharga. Antaranya ialah:

- i. *Maflum Alimiyyah : Min Al-Kitab Ila Rabbaniyyah*
- ii. *Taubid Wal Wasatah fit Tarbiyah al-Da'awiyah 'Juz satu dan dua'*
- iii. *Abjadiyatul Bahtsi fil Ulum al-Syar'iyyah : Muhawalah fi al-Ta'sil al-Manhajiy.*
- iv. *Al-Fujur al-Siyasi wal Harakah al-Islamiyyah bil Maghrib Dirasah fit Tadfu' alijtima'i*
- v. *Sima' al-Mar'atu fi al-Islam Baina al-Nafsi wa al-Surah*
- vi. *Mitsaq al-abdi fi al-Masalik al-Taaruf ila Allah*
- vii. *Mafatih al-Nur, Dirasah lil Mustalah al-Miftahiyyah Likulliyyat Rasail al-Nur li Badi'uz zaman al-Nursil-Mustalah al-Usuli Inda al-Syatibi*
- viii. *Al-Akhta' al-Sittah li al- Harakah al-Islamiyyah bil Maghrib: Inhiraaf IstiSnaamii fi al-Fikri wa al-Mumaarasah.*
- ix. *Jamaliyyat al-Din: Maarij al-Qalbi ila Hayati al-Ruh*
- x. *Balagh al-Risalah al-Quraniyyah : min Ajli Ibsaar li Ayatt at-Tariq*
- xi. *Al-Fitriyyah Bi al-su' Tajdid al-Muqbilah*
- xii. *Al-Bayan al-Da'wi wa Zahiratu al-Tadakhkhum al-Siyasi*

Antara Karya Adabiyah beliau adalah :

- i. *Dimanu al-Qasayid Syair*, Cetakan al-Afaq , Dar Baidha': 1992 Masihi.
- ii. *Al-Wa'ad:Syair*. Cetakan Infobrand, Fes:1997 Masihi.

- iii. *Jadawul al-Ruh: syair; Kerjasama dengan penyair asal Morocco Abdul Nasir Lakkah*, Cetakan Sindi Meknes :1997 Masihi
- iv. *Diman al-Isyarat*: Percetakan Dar al-Najah al-Jadidah , Cetakan Infobrand , Fes: 1999 Masihi.
- v. *Kasf al-Mahjub*; Riwayat, percetakan Infobrand Fes:1999 Masihi.
- vi. *Akhir al-Fursan*: Riwayat, Edaran Dar al-Nail, Istanbul: 2006 Masihi

### **Metode Farid al-Ansari Dalam Kitab *Majalis al-Quran***

Kitab *Majalis al-Quran Mudarasat fi Risalat al-Huda al-Minhajiy li al-Quran al-Karim min al-Talaqqi ila al-Balagh* adalah karangan Farid al-Ansari. Beliau memperkenalkan pendekatan metode tadabbur kepada skop yang lebih luas dan langkah-langkah praktikal untuk dilaksanakan sebagaimana yang dituntut. Kitab ini mengandungi 3 jilid. Cetakan pertama dikeluarkan oleh Maktabah Dar al-Salam di Kaherah bagi jilid pertama sahaja iaitu pada tahun 2009. Seterusnya jilid kedua pada tahun 2011. Dan jilid ketiga pada tahun 2013.

Farid al-Ansari menyatakan dalam pengantar kitabnya, bahawa kitab ini adalah umpama pengkajian dalam al-Quran. Beliau mendatangkan perancangan *Majalis al-Quran* dengan gambaran praktikal agar dapat dilaksanakan dengan baik, seterusnya melahirkan seorang mukmin yang dapat menghayati lautan al-Quran dengan bertalaqqi ayat Allah satu persatu, kemudian sampai ke peringkat pembersihan hati dan akhirnya melahirkan taqwa.

Persoalan utama yang dilemparkan oleh Farid al-Ansari secara dasarnya dalam kitab *Majalis al-Quran* adalah: " Bukankah al-Quran yang kita baca pada hari ini, al-Quran yang sama dibaca oleh mereka yang terdahulu dari kita? Maka apakah yang terjadi pada kita zaman ini? " Itulah persoalan yang ditimbulkan oleh Farid al-Ansari. Tajuk utama kitab ini adalah *Majalis Al-Quran*. Dan beliau menyambung nama kitab ini dengan membuat sedikit penambahan pada tajuk tersebut, menjadikan *Mudarasat fi Risalat al-Huda al-Manhajiy li al-Quran min al-Talaqqi ila al-Balagh* supaya menunjukkan bahawa *Majalis al-Quran* adalah isu utama dalam memperbaharui hubungan dengan wahyu dan menerima bimbingan Tuhan. Ia adalah suatu jalan yang menjadi jaminan untuk mengeluarkan ummat manusia pada hari ini supaya dapat keluar dari 'terowong kegelapan' yang mereka hidup di dalamnya selama ini.

Farid al-Ansari juga mengumpamakan al-Quran adalah sebagai 'kapal penyelamat' kepada kebaikan dan keselamatan, di mana ummat pada hari ini memerlukan kepada peningkatan penerimaan hanya untuk Allah dan Rasul-Nya. Kemudian barulah dapat mencapai tempat tertinggi iaitu kepada seruan petunjuk. Itu lah tempat pembelajaran dan pengajaran. Memberi banyak manfaat dan petunjuk. Oleh itu tujuan penulisan karya ini adalah bagi melahirkan individu dan pendakwah yang dapat memberi petunjuk dan pembawa risalah-risalah al-Quran sepertimana sahabat-sahabat Rasulullah saw.

Menurut Farid al-Ansari dalam kitab *Majalis al-Quran*, 20 metode tadabbur ini perlu diaplikasikan untuk mencapai hasil tadabbur. Metode tersebut adalah:

#### 1. Niat kerana Allah.

Semestinya dengan niat kerana Allah. Ini adalah syarat yang pertama untuk menjayakan majlis al-Quran. Sehingga majlis tersebut diberkati oleh para malaikat dengan izin Allah diturunkan



ketenangan, dinaungi rahmat Allah Taala. Sesungguhnya al-Quran al-Karim Allah tidak akan dibuka penglihatannya melainkan bagi orang yang ikhlas. Maka tidak dapat tidak perlu kepada memperbaharui niat.

## 2. Suasana yang tenang.

Waktu yang tenang merehatkan diri dengan al-Quran. Penerimaan hati untuk menerima peringatan, dan dalam keadaan iman yang berjaga. Jangan melakukan majlis tadarus pada waktu dan hari yang tergesa-gesa dan sibuk dengan urusan-urusan dan tanggungjawab dunia. Yang demikian itu tidak akan menjamin ketenangan hati dan kekosongan fikiran.

## 3. Jaga adab majlis.

Menjaga adab majlis. Ini kerana bagi menjaga adab dan suasana ketenangan ahli dan majlis ilmu dan al-Quran. Maka hendaklah suasana yang damai dan tenang agar dapat membantu mendengar dengan baik serta dalam suasana dan kondisi yang senyap.

## 4. Dilaksanakan sekali seminggu.

Pertemuan berkumpulan *Majalis al-Quran* tidak dilakukan secara sampingan atau sekadar mencelah ataupun melebihi-lebih. Hendaklah dilakukan majlis al-Quran ini paling kurang sekali seminggu agar iman sentiasa subur dan dibajai dalam hati. Dimana adalah lebih baik tidak melebihi kepada tiga pertemuan ataupun lebih dalam masa seminggu. Ini adalah untuk memupuk dan membina manhaj disiplin dari ibrah dan peringatan yang diterima, iaitu menjadikan iman bertambah di hati, dalam masa yang tersusun dan tidak berturut-turut, sehingga tidak merasa penat dan tidak lalai.

## 5. Tempoh pelaksanaan tidak terlalu lama.

Majlis al-Quran ini hendaklah dilakukan dalam jangka masa yang tidak terlalu panjang. Ini adalah untuk memberi penumpuan sepenuhnya pada apa yang dipelajari. Jangan sampai terkeluar daripada waktu yang ditetapkan. Telah dilakukan satu kajian waktu yang khusus untuk sesuatu majlis, maka hasilnya mendapati kebiasaannya penumpuan pada sesuatu majlis hanya bertahan dalam tempoh dua jam dalam satu-satu masa. Sekiranya lebih dari itu maka kebiasaannya orang tidak boleh fokus dan lari dari penumpuan asal.

## 6. Menghormati kaedah tadarus al-Quran al-Karim.

Hendaklah menghormati tatacara pelaksanaan tadarus al-Quran sebagaimana yang disebut iaitu membaca dengan manhaj talaqqi, belajar dan mengajar dengan manhaj tadarus, dan tazkiyyah dengan manhaj tadabbur. Maka dengan cara ini akan mendorong agar berpegang dengan manhaj Nabi dan fungsi-fungsinya yang utama terhadap al-Quran serta dapat menjayakan amalan nabi dan membuahkan hasilnya. Ciri keenam ini akan membuka pintu bagi ciri yang seterusnya untuk melaksanakan majlis tadarus ini.

## 7. Salah seorang ahli majlis adalah dari kalangan yang alim .

Tidak dapat tidak sesuatu majlis perlu kepada susun atur dan perjalanan majlis yang baik. Maka bagi majlis ilmu ini perlu diketuai oleh ahli yang terdiri daripada kalangan orang yang alim, soleh dan berpengetahuan serta berpengalaman agar majlis ini berjalan dengan lancar, tersusun dan bermatlamat. Dengan ini dia akan mengetuai majlis dan halaqah yang terdiri daripada beberapa

halaqah yang lain. Beliau akan memimpin dan mendorong ahli-ahli majlis melalui jalan kebenaran menuju rabbani.

8. Libatkan semua ahli.

Dalam majlis al-Quran hendaklah semua ahli majlis menyertai dan turut serta dalam amalkan tadarus dan tadabbur. Ini untuk menggalakkan dia hadir ke majlis, menambah keberkatan majlis ilmiyyah dan ruhiyah. Adalah tidak patut sekiranya hanya seorang sahaja yang bercakap. Tapi perlulah melibatkan semua ahli kumpulan. Maka dengan ini dapat melatih setiap individu supaya berani dan merupakan salah satu dari matlamat pelaksanaan majlis iaitu untuk mentarbiyyah.

9. Mentarbiyyah dan membantu penyertaan semua.

Ini adalah satu galakan agar mudah untuk mengawal majlis dengan beberapa ahli majlis agar majlis di bawah kawalan yang baik dan terkawal. Kerana sekiranya ahli terlalu ramai akan merosakkan majlis. Saranan bilangan ahli paling ramai adalah dalam sekitar 20 orang. Majlis yang baik dan harmoni adalah dalam lingkungan 10 orang. Manakala bilangan ahli yang diterima paling sedikit adalah seramai 3 orang. Demikian ini akan mewujudkan keharmonian dalam majlis.

10. Jauhi perkara yang boleh membawa kepada perbalahan.

Hendaklah menjauhi perkara-perkara yang boleh menimbulkan fitnah memfitnah, maki hamun, tuduh menuduh, mengumpat, menghina, mendedahkan aib orang lain, menggunakan pendekatan kasar dan keras (tidak berhikmah) dan tidak berakhlak dengan akhlak Islam.

11. Jauhi dari kata-kata yang melalaikan.

Dalam majlis ilmu ini, hendaklah menghindari dari bercakap dan membincangkan perkara-perkara yang melaghakan serta tidak mencampur adukkan dengan perkara-perkara yang bukan dari pembelajaran.

12. Tentukan matlamat majlis tadarus.

Setiap apa yang dilakukan perlu kepada matlamat. Maka begitu juga majlis tadarus ini, ada hala tuju dan matlamat. Hasilnya supaya hati dan akal terpimpin dengan al-Quran melalui kaedah tadabbur.

13. Mulakan dengan bacaan al-Quran dalam majlis tadarus.

Didahulukan dengan bacaan al-Quran ini, boleh dilakukan dengan mengikut giliran bagi setiap ahli kumpulan atau antara yang biasa di antara mereka. Sebagaimana mencukupi dengan bacaan seorang sahaja dalam kumpulan tersebut, mengikut keadaan semua ahli. Mungkin boleh dibuat bacaan mengikut giliran dalam kumpulan antara semua yang hadir. Atau mungkin cukup dengan salah seorang sahaja mengikut keadaan kumpulan. Maka dari sini bacaan secara berkumpulan dan beramai-ramai akan membuahkan hasil pembelajaran dan pembersihan hati untuk mentadabbur jika ayat-ayat al-Quran diulang-ulang seterusnya menggerakkan hati untuk lebih mendalami ilmu al-Quran.

14. Ringkasan dan kesimpulan tafsir selepas selesai baca, dengar dan menghayati al-Quran.

Apabila selesai baca, dengar dan menghayati al-Quran, maka di sarankan agar baca ringkasan dari tafsir dengan bacaan yang jelas dan tenang. Supaya setiap ahli dapat menghayati dan memahami apa yang dimaksudkan ayat al-Quran yang dibaca dan dilontarkan. Kemudian disarankan dalam kumpulan tersebut melontarkan idea dan kesimpulan dari ayat-ayat yang dibaca secara ringkas. Bagi melaksanakan secara amali majlis tadarus hendaklah mengikut langkah-langkah seterusnya.

15. Kadar yang sedikit memberi kesan dan penerimaan yang baik

Disarankan agar membaca ayat dengan kadar yang sedikit sekiranya ayat-ayat tersebut memberi makna yang pelbagai. Dan lebih baik diam dan tawaqquf pada satu ayat atau tiga ayat atau lima ayat atau tujuh. Dengan syarat kadar bilangan yang diajar itu adalah satu setengah hizb. Dengan hizb yang ada tercatat di tepi mushaf al-Quran. Maka bacalah dengan tafsir.

16. Pastikan faham secara umum makna ayat yang dibaca.

Setiap ahli majlis hendaklah memahami dengan sebaik-baiknya ayat-ayat yang dibaca. Boleh mengajukan persoalan dan perbincangan yang berkisar tentang ayat yang dibaca supaya dapat memberi gambaran dan kefahaman yang jelas kepada semua ahli.

17. Selepas memahami makna ayat beralih kepada petunjuk ayat.

Selepas memahami makna, maka wajib selepas itu terus masuk pada pengenalan petunjuk serta pengajaran bagi satu ayat atau semua ayat. Iaitu dengan menerangkan hikmah-hikmah yang dituntut serta ibrah yang dapat dikutip hasil daripada pembelajaran ayat tersebut.

18. Mengetahui hikmah-hikmah dan maqasid ayat al-Quran.

Dengan mengetahui hikmah-hikmah dan tujuan bagi ayat-ayat tersebut, maka akan membuka pintu tadabbur pada ayat tersebut seterusnya membawa kepada bertafakkur dengan mengaitkan tentang kejadian manusia, bumi dan langit. Yang demikian itu adalah bertujuan agar kita berakhlak dengan akhlak al-Quran.

19. Menghasilkan natijah yang baik dari pembelajaran al-Quran.

Apabila tamat pembelajaran sesuatu surah tersebut, ia menghasilkan natijah yang baik melalui manhaj ini samaada surah tersebut terlalu pendek atau sederhana. Sekiranya surah tersebut sederhana panjang atau memang surah yang panjang maka perlu kepada beberapa majlis. Ini bagi menghasilkan kesan dan impak yang baik dari majlis tersebut:

i. Mengetahui isu utama dan penting yang digesa secara ringkas dalam surah tersebut.

ii. Mengetahui perbincangan utama dalam surah tersebut secara ringkas.

20. Amalkan semua ciri-ciri yang disebutkan.

Semua ciri-ciri yang disebut akan menjamin perjalanan majlis al-Quran ini dan menentukan kejayaan dalam pelaksanaannya. Oleh itu, hendaklah membuat perjanjian dengan al-Quran, beriltizam dengan sungguh-sungguh. Pendirian yang benar serta iltizam dengan perjanjian al-Quran al-Karim adalah cara yang benar dan dinisbahkan pada ahlu Allah. Maka perjanjian itu ada dua iaitu berazam serta bersungguh-sungguh untuk melakukan apa yang disuruh dan berjanji untuk meninggalkan apa yang dilarang.

## Kesimpulan

Menerusi perbincangan di atas Farid al-Ansari menyebut dalam kitab *Majalis al-Quran* ini bahawa Nabi Muhammad SAW diutuskan untuk membina generasi sebaik-baik manusia. Maka umat Islam perlu menyambung tiga tugas Nabi Muhammad SAW iaitu tilawah, ta'lim dan tazkiah. Pertama, membaca dan menyampaikan al-Quran dengan penuh penghayatan dan keikhlasan. Kedua belajar dan mengajar isi kandungan al-Quran. Modelnya adalah sunnah Nabi SAW. Manakala yang ketiga membersihkan masyarakat dengan tadabbur al-Quran dan melaksanakan

petunjuknya. Allah mewahyukan al-Quran dengan hikmah agar ia menjadi panduan kepada umat Islam.

Oleh itu satu anjakan perlu dilakukan agar al-Quran dijadikan sebagai petunjuk iaitu satu usaha memahami al-Quran melalui perintah *tadabbur*. Ciri-ciri majlis al-Quran yang baik dan berkesan melalui 20 metode *tadabbur* yang dikemukakan oleh Farid al-Ansari dalam kitab *Majalis al-Quran* ini, adalah suatu pendekatan *tadabbur* al-Quran yang sesuai untuk segenap lapisan masyarakat sebagai garis panduan yang membuka jalan pencerahan untuk membantu pentadabbur memahami, mengkaji, dan menghayati makna ayat-ayat al-Quran secara praktikal.

Justeru melihat dan meneliti kelebihan dan keistimewaan kitab *Majalis al-Quran* ini, maka kaum muslimin perlu memanfaatkan bagi menambahkan pengetahuan dan menuju ke arah mendekatkan diri kepada Allah melalui amalan tadabbur ketika membaca al-Quran. Semoga semangat keilmuan dan sifat-sifat terpuji yang dimiliki oleh beliau dicontohi oleh semua orang Islam pada hari ini. Mudah-mudahan ilmu yang bermanfaat yang disumbangkan oleh beliau menjadi syafaat untuknya di alam barzakh.

## Rujukan

Abd al-Nasir al-Maqarri 2010, *Haṣībī Risalat al-Quran Fa man yatalaqqaha?* Terbitan Dar al-Salam Mesir

Ibn Hajar al-‘Asqalani 1996. *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*. Dar al-Fikr Beirut Lebanon

Abd Hamid al-Ansari 2019, Jurnal al-Mahjah al-Adad 330-331

Farid al-Ansari 2010, *Majalis al-Quran Mudarasat fi Risalat al-Huda al-Minhajyy lil al-Quran al-Karim min al-Talaqqi ila al-Balagh* Terbitan Dar al-Salam Mesir

Khalid al-Somdiy, Bil 22. *Majallah Ilmiyyah Fikriyyah Thaqafiah* .www.hiramagazine.com .

Muhammad al-Barakah 2012, *Fiqh al-Da’wah Inda al-Duktur Farid al-Ansari* Terbitan Dar al-Salam Mesir

# BAB 11

## PERBAHASAN BALĀGHAH DALAM TAFSIR DAN KESANNYA TERHADAP NILAI *AL-I'JAZ AL-LUGHAWĪ*: KAJIAN TERHADAP TAFSIR SURAH-SURAH *QIṢĀR* *AL-MUFAṢṢAL* OLEH AL-ALŪSĪ

Muthi'ul Haqq Fatah Yasin,<sup>1</sup> Mohammad Dhiya'ul Hafidh Fatah Yasin,<sup>2</sup> Ku Mohd Syarbaini Ku Yaacob<sup>3</sup>

Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs)

### Pendahuluan

Kajian ilmu Balāghah memfokuskan kepada menyampaikan maksud orang yang berkata kepada para pendengar dengan cara yang mendalam. Oleh itu perbahasan ilmu Balāghah tidak hanya memfokuskan kepada kiasan dan makna tersirat, bahkan turut mengkaji pemilihan perkataan yang menyebabkan pendengar menjadi cenderung untuk mendengar walaupun perkataan tersebut tidak membawa maksud kiasan atau maksud tersirat. Perkara ini dapat dilihat pada pembahagian syarat kata-kata yang termasuk dalam Balāghah iaitu penggunaan perkataan dan ayat yang jelas dan ayat yang digunakan sesuai dengan keadaan orang yang mendengar (al-Mīdānī, 1996).

Kemunculan Balāghah sebagai satu ilmu khusus berkait rapat dengan *al-I'jāz al-Lughawī* dalam al-Quran. Perkara ini dapat dilihat pada sejarah penyusunan pertama kitab dalam ilmu Balāghah iaitu “al-Majāz” oleh Ibrāhīm bin Ismā'īl kerana mempersoalkan penggunaan perkataan yang tidak dikenali masyarakat Arab dalam perumpamaan ayat al-Quran (al-Imārī, t.t.). Beliau bertanya kepada Abū 'Ubaidah RA tentang perkataan syaitan dalam firman Allah SWT Surah al-Ṣāffāt ayat 65:

طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ٦٥

Maksudnya:

*Buahnya seolah-olah kepala syaitan-syaitan.*

Menurut beliau, bagaimana al-Quran yang diturunkan dalam Bahasa Arab tetapi menggunakan syaitan sebagai perumpamaan kerana rupa syaitan tidak pernah dilihat oleh orang Arab. Persoalan beliau ini dijawab oleh Abu Ubaidah RA bahawa penggunaan bahasa al-Quran

tidak berbeza daripada apa yang digunakan oleh orang Arab sendiri. Ini dibuktikan dengan syair Umru' al-Qais (Umru' al-Qais, t.t.):

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِئِيُّ مُضَاجِعِي      وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَأَثْيَابِ أَغْوَالِ

Maksudnya:

*Apakah dia mahu membunuhku sedangkan pedang itu ialah hampankanu.*

*Dan panah-panah tajam berkilat seperti kuku-kuku al-Ghul (sejenis syaitan).*

Peristiwa di atas menunjukkan *al-I'jāz al-Lughawī* menjadi sandaran asas kepada perkembangan ilmu Balāghah. Dalam istilah lain, tujuan ilmu Balāghah disusun adalah untuk memahami *al-I'jāz al-Lughawī* dalam al-Quran kerana ia merupakan satu mukjizat yang menundukkan akal manusia untuk mereka mengakui bahawa al-Quran ialah kalam Allah SWT.

Penulisan tentang *al-I'jāz al-Lughawī* telah dijalankan oleh ramai pengkaji, sama ada penulisan tersebut memfokuskan kepada *al-I'jāz al-Lughawī* secara umum atau hubungan antara *al-I'jāz al-Lughawī* dan ilmu Balāghah. Antara penulisan yang membahaskan *al-I'jāz al-Lughawī* secara umum ialah Abdul Razak Husain Ghalib dan Muhammad Seman dalam artikel mereka bertajuk *Aḍwā' 'Alā Uslūb al-I'jāz al-Lughawī Fī al-Qur'ān al-Karīm* (2011). Walaupun penulis menghuraikan aspek-aspek *al-I'jāz al-Lughawī* dalam al-Quran, tetapi contoh kemukjizatan aspek yang disebut tidak dinyatakan. Perkara yang sama turut dilaksanakan oleh Bakrī Muḥammad Bakhīt Aḥmad dalam penulisannya bertajuk *Mu'jizat al-Qur'ān Khaṣā'iṣuhā Wa Atharuhā 'Alā Thaḳāfat al-Syū'ūb* (2017). Walaupun penulis turut menghuraikan kesan *al-I'jāz al-Lughawī* kepada masyarakat Arab, tetapi hanya aspek teori dijelaskan tanpa menghuraikan aspek amali. Penulisan yang mengaitkan antara *al-I'jāz al-Lughawī* dan ilmu Balāghah pula lebih menekankan aspek praktikal. Antaranya Naṣr al-Dīn Ibrāhīm Aḥmad Ḥusain dalam pembentangannya bertajuk *Wujūh al-'Ijāz al-Balāghī Fī al-Qur'ān al-Karīm Fī Ḍū' 'Ilm al-Ma'ānī: Dirāsah Taḥlīliyyah* (2018). Penulis telah menyebut kaedah-kaedah ilmu Balāghah dan contoh-contoh daripada al-Quran berdasarkan huraian ahli bahasa. Penulisan beliau bersifat praktikal di mana tajuk-tajuk ilmu *Ma'ānī* dan hubungan dengan *al-I'jāz al-Lughawī* dihuraikan secara tuntas. Walaubagaimanapun, penulis kurang menghuraikan penjelasan daripada ahli-ahli bahasa supaya aspek kemukjizatan itu lebih jelas, di samping skop tajuk yang terlalu kecil untuk menampakkan aspek *al-I'jāz al-Lughawī* dalam al-Quran secara umum. Khalf Allāh bin 'Alī dalam penulisannya bertajuk *al-I'jāz al-Lughawī Wa al-Balāghī Fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Taḥbiqīyyah* (2020) pula telah menghuraikan *al-I'jāz al-Lughawī* dalam al-Quran dan mendatangkan contoh kepada aspek tersebut secara praktikal. Kajian beliau ini merupakan antara penulisan berkualiti dalam memahami konsep *al-I'jāz al-Lughawī* dalam al-Quran. Dalam kajian ini, skop *al-I'jāz al-Lughawī* difokuskan kepada perkara-perkara yang tidak dihuraikan oleh penulis di atas di samping fokus kajian ini adalah metodologi al-Alūsī dalam mengetengahkan *al-I'jāz al-Lughawī* yang tidak dijelaskan oleh penulis di atas.

## Metodologi Kajian

Pengkaji menggunakan metodologi kualitatif dalam kajian ini. Data-data diambil daripada kitab-kitab ilmu-ilmu al-Quran, kitab-kitab tafsir dan *I'jāz al-Qur'an* serta penulisan-penulisan moden berkaitan *al-I'jāz al-Lughawī* dalam al-Quran. Data-data diproses menggunakan kaedah deduktif daripada maksud zahir ayat, manakala huraian secara induktif pula digunakan untuk menyimpulkan aspek *al-I'jāz al-Lughawī* daripada keterangan tokoh ilmuwan silam dan moden.

## Kemukjizatan al-Quran

Kajian tentang aspek-aspek kemukjizatan dalam al-Quran telah dihuraikan oleh tokoh-tokoh ilmuwan silam dan moden. Bakrī Muhammad Bakhīt Ahmad ketika membahaskan tentang mukjizat al-Quran menganggap *al-I'jāz al-Lughawī* dianggap sebagai mukjizat utama Rasulullah SAW. Ini kerana al-Quran adalah mukjizat yang membezakan antara syariat Rasulullah SAW dengan syariat nabi-nabi terdahulu di mana mukjizat al-Quran yang kekal sehingga hari Kiamat, manakala mukjizat nabi-nabi terdahulu telah hilang dengan tamatnya zaman kenabian mereka (Bakrī Muhammad Bakhīt Ahmad, 2017). Perkara ini dapat dilihat dari sudut mukjizat al-Quran yang difahami menggunakan akal, bukan seperti mukjizat nabi-nabi terdahulu yang berlaku secara zahir. Perkara yang berlaku secara zahir hanya menjadi mukjizat kepada orang-orang yang menyaksikan peristiwa tersebut berlaku, tetapi tidak menjadi dianggap mukjizat apabila diceritakan kepada orang-orang selain mereka. Manakala perkara yang hanya difahami oleh akal dapat diketahui kemukjizatanannya oleh sesiapa sahaja yang mempunyai pengetahuan mencukupi dan meneliti teks-teks yang dimaksudkan (al-Sayūṭī, 1974). Bahkan Faḍl Ḥasan turut menukilkan pandangan-pandangan ulama yang berpandangan mukjizat al-Quran hanyalah pada bahasanya, bukan dari segi lain ('Abbās, t.t.).

Ketinggian bahasa al-Quran digambarkan sendiri oleh musuh Rasulullah SAW sendiri dari kalangan musyrikin Mekah iaitu al-Walīd bin al-Mughīrah ketika dia mendengar ayat-ayat al-Quran dengan kata-katanya:

والله، إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى.

*“Demi Allah, sesungguhnya kata-katanya begitu manis, bahasanya begitu indah, di atasnya ada buah-buahan merimbun dan di bawahnya ada air yang mengalir. Ia begitu tinggi dan tiada yang lebih tinggi daripadanya.”*

[al-Baihaqī, *Syū'ab al-Īmān*, *Kitāb al-Īmān Bi Allāh 'Aẓẓa wa jalla*, *Bāb al-Īmān Bi Rusul Allāh Ṣalawāt Allāh 'Alaihim*, no hadis 133]

Pengakuan al-Walid menunjukkan bangsa Arab ketika zaman penurunan al-Quran telah mencapai tahap yang tinggi dalam penggunaan bahasa sehingga mereka mampu membezakan menilai penggunaan perkataan dan ayat dalam uslub berbeza. Walaupun memiliki kefasihan dan Balāghah yang tinggi, orang-orang musyrikin tidak dapat meniru satu ayat pun dalam al-Quran. (al-Nabhān, 2005).

Dalam menegaskan mukjizat al-Quran dari segi bahasa, al-Quran mencabar orang musyrikin untuk meniru al-Quran melalui tiga peringkat. Pada peringkat pertama, Allah SWT mencabar orang-orang musyrikin meniru keseluruhan al-Quran. Allah SWT berfirman dalam Sūrah al-Isrā' ayat 88:

قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ  
ظَهِيرًا ٨٨

Maksudnya:

*Katakanlah (wahai Muhammad): "Sesungguhnya jika sekalian manusia dan jin berhimpun dengan tujuan hendak membuat dan mendatangkan sebanding dengan Al-Quran ini, mereka tidak akan dapat membuat dan mendatangkan yang sebanding dengannya, walaupun mereka bantu-membantu sesama sendiri."*

Peringkat kedua pula Allah SWT mencabar orang-orang musyrikin untuk mendatangkan sepuluh surah seperti surah-surah dalam al-Quran. Allah SWT berfirman dalam Surah Hūd ayat 13:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيْتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ  
١٣

Maksudnya:

*Bukan itu sahaja kata-kata mereka bahkan mereka menuduh dengan mengatakan: "Ya (Muhammad) yang mereka-reka Al-Quran itu!" Katakanlah (wahai Muhammad): "(Jika demikian tuduhan kamu), maka cubalah buat serta datangkan sepuluh surah rekaan yang sebanding dengan Al-Quran itu dan panggilah siapa sahaja yang kamu sanggup memanggilnya, yang lain dari Allah, jika betul kamu orang-orang yang benar."*

Peringkat ketiga pula, Allah SWT mencabar orang-orang musyrikin untuk meniru satu surah sahaja di dalam al-Quran. Allah SWT berfirman dalam Surah Yūnus ayat 38:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٣٨



Maksudnya:

(Orang-orang kafir tidak mengakui hakikat yang demikian itu) bahkan mereka mengatakan: “Dialah (Muhammad) yang mengada-adakan Al-Quran menurut rekaannya.” Katakanlah (wahi Muhammad): “Kalau demikian, datangkanlah satu surah yang sebanding dengan Al-Quran itu dan panggilah siapa sahaja yang kamu dapat memanggilnya, yang lain dari Allah (untuk membantu kamu), jika betul kamu orang-orang yang benar!”

Selepas Rasulullah SAW berhijrah ke Madinah dan berinteraksi dengan Ahli Kitab, al-Quran mengulang sekali lagi cabaran untuk menyusun satu surah seperti surah-surah dalam al-Quran (al-Ṭabarī, 2001. 1, 396). Allah SWT berfirman dalam Sūrah al-Baqarah ayat 23:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Maksudnya:

Dan kalau kamu ada menaruh syak tentang apa yang Kami turunkan (Al-Quran) kepada hamba kami (Muhammad), maka cubalah buat dan datangkanlah satu surah yang sebanding dengan Al-Quran itu dan panggilah orang-orang yang kamu percaya boleh menolong kamu selain dari Allah, jika betul kamu orang-orang yang benar.

### ***al-I‘jāz al-Lughawī* Dalam al-Quran**

*al-I‘jāz al-Lughawī* dalam al-Quran bermaksud kemukjizatan al-Quran pada perkataan, lafaz, uslub, susunan, Balāghah, hubungan antara ayat dan penggunaan-penggunaan lain seperti mendahulukan perkataan, menafikan ayat, memberitahu secara hakiki atau kiasan, menyatakan secara khusus atau umum dan bentuk-bentuk penggunaan bahasa lain yang menjadikan al-Quran berbeza daripada perkataan manusia (Medina Islamic International University, t.t.). Antara tokoh tafsir yang menekankan *al-I‘jāz al-Lughawī* dalam tafsir al-Quran ialah al-Zamakhsharī dalam kitab tafsirnya al-Kasysyāf. Contohnya firman Allah SWT dalam Surah al-Mulk ayat 19:

أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الْطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفْتٍ وَيَقْبِضْنَ

Maksudnya:

Patutkah mereka menutup mata dan tidak memerhatikan (kekuasaan Allah pada) burung-burung yang terbang di atas mereka, (siapakah yang menjaganya ketika) burung-burung itu mengembang dan menutupkan sayapnya?

Al-Zamakhsharī menghuraikan pemilihan perkataan menutup sayap dengan *fi'l mudāri'* “*yaqbiḍn*” dalam al-Quran dan tidak menggunakan *ism fā'il* “*qābiḍat*”. Walaupun kedua-dua perkataan ini membawa maksud yang sama, tetapi penggunaan *fi'l mudāri'* menyampaikan maksud yang tidak disampaikan oleh *ism fā'il*. Ini kerana perumpamaan burung terbang di langit adalah seperti perbuatan berenang di air di mana pergerakan perlu dilakukan secara berterusan. Maksud seperti ini lebih sesuai diterangkan dengan *fi'l mudāri'* kerana ia turut menunjukkan masa berlaku sesuatu perbuatan. Oleh itu ia lebih sinonim kepada pergerakan, berbeza dengan *ism fā'il* yang bersifat menyatakan dan tidak memberi faham pergerakan sesuatu perbuatan (al-Zamakhsharī, 1407H. 4. 581).

‘Abd al-Qādir al-Jurjānī pula tidak mengikut metodologi tafsir ketika menjelaskan *al-I'jā al-Lughawī* dalam al-Quran, sebaliknya beliau menghuraikan bentuk-bentuk *al-I'jā al-Lughawī* dan contoh-contoh daripada al-Quran dalam kitab beliau *Dalā'il al-I'jāz*. Antara contoh yang dibawa ialah penggunaan perkataan “*yarzuqukum*” dalam firman Allah SWT, Surah Fāṭir ayat 3:

هَلْ مِنْ خُلُقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۚ ۝۳

Maksudnya:

*Tidak ada sama sekali yang menciptakan sesuatu selain daripada Allah; Dia memberi rezeki kepada kamu dari langit dan bumi.*

Walaupun penggunaan perkataan mengikut *wazan ism fā'il* membawa maksud yang sama dalam ayat, tetapi rezeki itu sentiasa datang dan berlaku pada setiap masa. Perkara yang berlaku setiap masa hanya boleh disampaikan dengan penggunaan *fi'l mudāri'* iaitu “*yarzuqukum*” dan maksud yang sama tidak akan difahami jika menggunakan perkataan mengikut *wazan ism fā'il* “*rāziq*” (al-Jurjānī, 1992).

*Al-I'jāz al-Lughawī* juga boleh dilihat pada penggunaan *wazan* perkataan. Contohnya perkataan yang mengikut *wazan “fa'lān”* bagi perkataan “*al-hayāl*” dalam firman Allah SWT, Surah al-‘Ankabūt ayat 64:

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ

Maksudnya:

*Dan (ingatlah bahawa) kehidupan dunia ini (meliputi segala kesenangan dan kemewahannya, jika dinilai dengan kehidupan akhirat) tidak lain hanyalah ibarat hiburan dan permainan dan sesungguhnya negeri akhirat itu ialah kehidupan yang sebenar-benarnya; kalaulah mereka mengetahui (hakikat ini tentulah mereka tidak akan melupakan hari akhirat).*

*Wazan “fa'lān”* memanjangkan sebutan suara sebelum huruf terakhir perkataan. Pemanjangan suara huruf ini menunjukkan maksud pergerakan hidupan, kerana setiap benda hidup

akan melakukan pergerakan dalam apa jua keadaan. Maksud ini dikuatkan lagi dengan sebutan huruf “*nūn*” di akhir kalimah, di mana ia bersifat dengung dan berlaku getaran di kawasan rongga hidung, seolah berlaku perubahan daripada satu pergerakan yang aktif kepada pegun dan tidak bergerak. Pemilihan *wazān* ini bertepatan dengan keadaan hidupan di mana mereka mereka berehat selepas bergerak aktif untuk mencari rezeki (al-Hindāwī, 2020).

## Tafsir al-Balāghī dan al-I’jāz al-Lughawī Dalam Tafsir al-Alūsī Pada Surah Qiṣār al-Mufaṣṣal

Al-Alūsī memfokuskan kepada al-Ma‘ānī sebagai asas dalam penyusunan tafsir beliau Rūḥ al-Ma‘ānī. Al-Ma‘ānī di sisi beliau merangkumi aspek umum dan luas, iaitu maksud-maksud yang boleh difahami daripada satu ayat al-Quran (al-Alūsī, 1415H). Berdasarkan kajian pengkaji, pemfokusan kepada al-Ma‘ānī pada beliau adalah menafsirkan satu ayat -maksud-maksud yang boleh difahami daripada satu ayat menggunakan kaedah *al-tafsīr bi al-ma’tbūr* dan juga kaedah *al-tafsīr bi al-Ra’y*. Kaedah pertama dapat dilihat melalui tafsiran sesuatu ayat dikaitkan dengan riwayat-riwayat berkaitan dengan ayat seperti sebab turunnya ayat, peristiwa berkaitan dengan ayat, hadis-hadis Rasulullah SAW yang menerangkan ayat tersebut dan juga peristiwa-peristiwa yang berkaitan dengan kandungan ayat. Dalam kaedah kedua pula, beliau mendatangkan maksud-maksud ayat dari segi pecahan perkataan, maksud ayat dari segi baris di akhir perkataan, maksud ayat dari segi bentuk ayat, maksud-maksud dari segi Balāghah sehinggalah kepada maksud yang difahami melalui kaedah *al-tafsīr al-Isyārī*. Metodologi beliau dalam penyusunan beliau diterangkan dalam diagram di bawah:

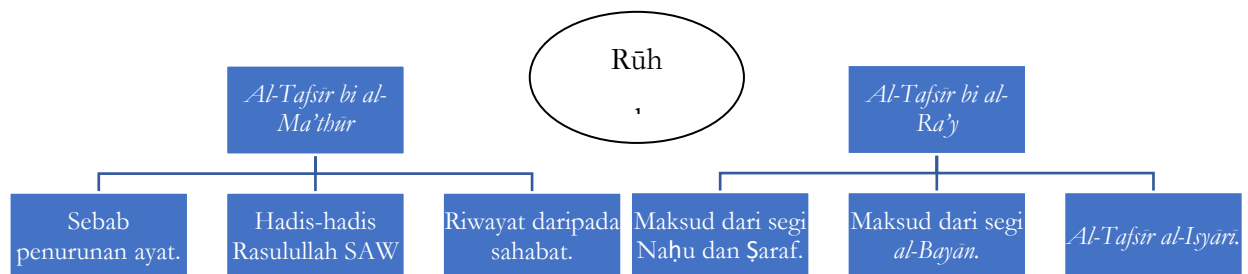


Diagram 1.0: Metodologi al-Alūsī dalam Rūḥ al-Ma‘ānī.

Al-Alūsī dalam Surah-Surah *Qiṣār al-Mufaṣṣal* menjelaskan aspek *al-I’jāz al-Lughawī* melalui aplikasi Balāghah dalam al-Quran. Antaranya melapangkan dada Rasulullah SAW menggunakan kaedah yang tidak pernah difikirkan oleh bangsa Arab dalam firman Allah SWT dalam Surah al-Ḍuḥā ayat 1 dan 2:

وَالضُّحَىٰ ١  
وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ٢

Maksudnya:

*Demi waktu Dhuha. Dan malam apabila ia sunyi-sepi.*

Al-Alūsī menjelaskan tafsiran kedua-dua ayat di atas dari segi Balāghah. Pertama, perkataan waktu Dhuha disebut dahulu sebelum perkataan malam kerana kelebihan waktu Dhuha disinari cahaya dan lebih bermanfaat kepada makhluk-makhluk Allah SWT kerana mereka dapat melakukan pelbagai pekerjaan. Kemudian beliau mengaitkan cahaya pada waktu Dhuha dengan cahaya hidayah dan kesempurnaan akal, manakala malam pula merujuk kepada kepeberibadian Rasulullah SAW yang selamat daripada sebarang perkara tercela. Penurunan kedua-dua ayat ini ketika Rasulullah SAW menghadapi penentangan daripada kaum musyrikin Mekah seolah-olah memberi gambaran Allah SWT menunjukkan kepada baginda bahawa malam dan siang saling berbolak balik, apabila siang datang maka malam akan hilang dan begitulah sebaliknya. Maka tidak mungkin semua manusia akan beriman pada satu masa. Ayat ini juga mengandungi maksud bahawa seperti mana waktu siang Rasulullah SAW dihabiskan untuk berdakwah kepada manusia, maka waktu malam baginda perlu dihabiskan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Mendekatkan diri kepada Allah SWT termasuk dalam kategori melapangkan Rasulullah SAW kerana ia adalah sebab kekuatan hati dan kedudukan yang mulia seperti disebutkan dalam Surah al-Isrā' ayat 79 (al-Alūsī, 1415H. 15: 373-374).

Tujuan yang sama dengan uslub berbeza turut disampaikan melalui Surah al-Syarḥ ayat 1 hingga 4:

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۙ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۚ  
ۡ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ ۚ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۚ

Maksudnya:

*Bukankah Kami telah melapangkan bagimu: Dadamu (wahai Muhammad serta mengisinya dengan iman dan hidayah petunjuk)? Dan Kami telah meringankan daripadamu: Bebanmu (menyiarkan Islam); Yang memberati tanggunganmu, (dengan memberikan berbagai kemudahan dalam melaksanakannya)? Dan Kami telah meninggikan bagimu: Sebutan namamu (dengan mengurniakan pangkat Nabi dan berbagai kemuliaan)?*

Dalam ayat di atas, Allah SWT menggunakan uslub pertanyaan bertujuan mengingatkan Rasulullah SAW tentang peristiwa yang berlaku ketika baginda masih kecil, iaitu peristiwa dada Rasulullah SAW dibelah dan dibasuh oleh malaikat lalu dikeluarkan segala penyakit hati dari diri baginda. Perkataan majāz juga digunakan pada ayat kedua dan ketiga kerana perkataan *al-wizr* berat dan bukan bebanan itu sendiri manakala perkataan *al-naqid* bermaksud bunyi sendi dan bukan bebanan (al-Sayūṭī (2), t.t.). Ayat ini diiringi dengan menyebutkan bebanan dakwah yang ditanggung oleh baginda akibat penentangan berterusan daripada kaum musyrikin Mekah dan juga peristiwa-peristiwa sedih sepanjang kehidupan baginda. Di sebalik kebenaran dan kesungguhan

Rasulullah SAW menyampaikan risalah agama, baginda diejek dan direndahkan oleh kaum musyrikin Mekah. Maka Allah SWT menggunakan ayat: “*Kami telah tinggikan sebutan namamu*” sebagai menjawab tohmahan orang musyrikin. Penggunaan istilah ini bukan sekadar pengkhabaran, malah diiringi dengan janji Allah SWT untuk meringankan urusan dakwah baginda pada ayat ke lima dan keenam Surah al-Syārḥ (al-Alūsī, 15. 389). Janji Allah SWT dapat disaksikan sejarah apabila dakwah Islam semakin tersebar selepas Rasulullah SAW berhijrah ke Madinah. Al-Quran menggunakan satu kaedah yang cukup ajaib kepada akal manusia dalam melapangkan dada Rasulullah SAW iaitu bermula dengan menyebut kisah menakutkan yang pernah berlaku, kemuliaan yang diberikan dan akhirnya janji daripada Allah SWT.

Dalam Surah al-‘Ādiyāt pula, al-Alūsī menggunakan kaedah *al-Tafsīr al-Isyārī* dalam menjelaskan *al-Ijāz al-Lughawī* daripada aspek Balāghah dalam Surah tersebut. Balāghah dalam Surah al-‘Ādiyāt berlaku melalui *majāz*. Allah SWT berfirman dalam Surah al-‘Ādiyāt ayat 1 hingga 4:

وَالْعِدِيَّةِ ضَبًّا ١ فَأَلْمُورِيَّتِ قَدْحًا ٢ فَأَلْمُغِيرَتِ صُبْحًا ٣ فَأَثَرَنَ بِهِ نَقْعًا ٤

Maksudnya:

*Demi Kuda Perang yang tangkas berlari dengan kedengaran kencang nafasnya. Serta mencetuskan api dari telapak kakinya. Dan meluru menyerbu musuh pada waktu Subuh. Sehingga menghamburkan debu pada waktu itu.*

Perkataan kuda tidak disebut dalam ayat tetapi digantikan dengan ciri-ciri yang ada pada kuda iaitu perkataan *al-Ādiyāt* yang bermaksud kepantasan bergerak menuju musuh., *al-Mūriyāt* yang bermaksud menyalakan api dan perkataan *al-Mughīrāt* yang bermaksud orang-orang yang menyerang. *al-Ādiyāt* dan *al-Mūriyāt* merujuk kepada kuda kerana kepantasan kuda di medan perang menyebabkan peperangan semakin marak. Perkataan *al-Mughīrāt* pula merujuk kepada penunggang kuda kerana mereka menyerang musuh (Sāfī, 1995).

Menurut al-Alūsī, antara isyarat yang boleh difahami daripada Surah ini ialah yang dimaksudkan dengan *al-Ādiyāt* ialah diri manusia yang menerima cahaya hidayah, lalu dia mampu untuk mengubah adat dan nafsu supaya bertepatan dengan kehendak Allah SWT. Perjuangan untuk mengubah adat dan nafsu yang bertentangan dengan syariat Allah SWT adalah sesuatu yang sukar sehingga perumpamaan yang digunakan ialah berjihad di jalan Allah SWT (al-Alūsī, 15. 444).

Walaupun terdapat perselisihan tentang keharusan memahami al-Quran dengan kaedah *al-Tafsīr al-Isyārī*, tetapi ia tidak dapat dinafikan selagi tidak bertentangan dengan kaedah Bahasa Arab (al-Sayūṭī (2), 2. 152). Pekara ini dibuktikan pada khilaf para ulama dalam memberikan maksud perkataan *al-Ādiyāt*. Walaupun tafsiran yang masyhur haiwan yang dimaksudkan dengan perkataan tersebut ialah kuda, tetapi Ibn Kathīr membawa riwayat ‘Ali RA yang menafsirkan perkataan tersebut dengan maksud unta. Malah, apabila Ibn ‘Abbas RA menafsirkan perkataan *al-Ādiyāt* dengan kuda, Ali bin Abī Ṭālib RA menegur tafsiran tersebut dan menjelaskan bahawa Rasulullah SAW dan para sahabat tidak memiliki kuda ketika perang Badar berlaku (Ibn Kathīr, 1999. 8. 465). Perbezaan tafsiran dalam kalangan para sahabat membuktikan keharusan untuk memahami al-

Quran dengan kaedah *al-Tafsīr al-Isyārī* selagi tidak bercanggah dengan salah satu daripada tatacara pemahaman al-Quran.

Dalam hal ini, al-Dhahabī meletakkan empat syarat untuk menerima *al-Tafsīr al-Isyārī*. Pertama tafsiran tersebut tidak boleh bertentangan dengan maksud umum ayat. Kedua tidak boleh beranggapan maksud yang difahami melalui kaedah *al-Tafsīr al-Isyārī* adalah maksud hakiki dan maksud-maksud lain bukan maksud hakiki daripada ayat. Syarat ketiga tafsiran tersebut tidak boleh bertentangan dengan syariat atau akal yang sihat. Syarat keempat pula perlu ada dokongan daripada dalil-dalil lain yang menunjukkan maksud tersebut termasuk dalam apa yang disampaikan dalam ayat (al-Dhahabī, t.t.).

Dari sudut *al-I'jāz al-Lughawī*, *al-Tafsīr al-Isyārī* yang dijelaskan oleh al-Alūsī menunjukkan penggunaan *majāz* dalam al-Quran tanpa menyebutkan perkara atau objek yang dimaksudkan dengan *majāz* tersebut boleh membawa kepada kefahaman berbeza yang bersesuaian dengan keadaan diri pembaca. Contohnya dalam riwayat Ibn Kathīr di atas, Ali RA memahami Surah ini merujuk kepada peperangan Badar, oleh itu perkataan *al-'Adyāt* perlu difahami dengan maksud unta. Manakala Ibn Abbas RA pula memahami Surah di atas merujuk kepada salah satu peperangan yang tidak dihadiri oleh Rasulullah SAW, oleh itu perkataan tersebut perlu ditafsirkan sebagai kuda (Ibn Kathīr, 8. 465). Begitu juga orang-orang yang membaca al-Quran mempunyai latar belakang yang pelbagai, dan mereka memahami al-Quran mengikut konteks yang difahami mengikut keadaan diri masing-masing. Penggunaan lafaz dalam al-Quran yang memberi kefahaman berbeza kepada pembaca membuktikan kemukjizatan al-Quran dalam menyampaikan maksud kepada akal manusia daripada pelbagai latar belakang supaya mereka mengikut ajaran Allah SWT.

## Kesimpulan

Allah SWT menurunkan al-Quran sebagai satu mukjizat kekal yang membuktikan kebenaran al-Quran. Mukjizat al-Quran yang kekal sehingga hari Kiamat ialah mukjizat dari segi bahasa kerana ia boleh difahami oleh semua peringkat manusia dan pada setiap zaman. Mukjizat inilah menjadi asas untuk menyeru manusia supaya beriman dengan Allah SWT dan kerasulan Rasulullah SAW. Memahami Bahasa al-Quran memerlukan kepada penguasaan Bahasa Arab yang kuat dari sudut morfologi, tatabahasa dan estetika. Kajian mendapati penguasaan ilmu morfologi (*Ṣaraf*) dan tatabahasa (*Naḥu*) merupakan perkara kritikal untuk memahami maksud al-Quran dari sudut estetika (*Balāghah*). Ini kerana sebahagian perkataan dalam al-Quran dari segi morfologi tidak sama dengan maksud dalam terjemahan, kerana maksud tersebut tidak dapat diuraikan dengan tepat selepas diterjemahkan atau tidak difahami jika diterjemahkan dengan maksud asal seperti perkataan *al-'Adiyāt*. Penguasaan kedua-dua bidang ilmu ini membolehkan pemahaman maksud ayat-ayat al-Quran dari sudut *Balāghah* iaitu makna memahami maksud tersirat (*ʿIlm al-Maʿanī*), bahasa kiasan (*ʿIlm al-Bayān*) dan susunan perkataan dengan maksud tertentu (*ʿIlm al-Badīʿ*). Memahami ayat-ayat al-Quran dalam tiga pecahan di atas membolehkan manusia memahami mukjizat al-Quran dari segi ketinggian bahasa dan penyampaian maksud secara mendalam.

Dalam hal ini, al-Alūsī telah memberikan sumbangan yang besar dalam memahami mukjizat al-Quran dari segi bahasa melalui tafsiran yang mencakup tiga komponen di atas di

samping kaedah-kaedah tafsir yang kurang muktabar seperti *al-Tafsīr al-Isyārī*. Beliau turut menggunakan kaedah *al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* dan menjadikan kitab tafsir Rūh al-Ma'ānī sebagai salah satu tafsir yang merangkumi pelbagai kaedah tafsir al-Quran. Walaubagaimanapun, penulisan beliau tanpa pembahagian bab dan tajuk tertentu menyebabkan kitab Rūh al-Ma'ānī antara kitab yang paling sukar untuk dikaji dan lebih banyak kajian tentang kitab ini perlu dijalankan.

Meskipun memahami *al-I'jāz al-Lughawī* dalam memahami al-Quran merupakan satu perkara utama dalam memahami mukjizat al-Quran, kajian tentang aspek ini masih kurang. Oleh itu, pengkaji mencadangkan satu kajian menyeluruh tentang *al-I'jāz al-Lughawī* dalam al-Quran daripada kitab-kitab terdahulu perlu dijalankan untuk menjadi rujukan utama dalam memahami Bahasa al-Quran secara khusus dan memahami ajaran Islam secara umum.

## Penghargaan

Kajian ini merupakan hasil projek penyelidikan geran dalaman STG-033, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs). Justeru setinggi penghargaan diucapkan kepada Pusat Pengurusan Penyelidikan dan Inovasi (RMIC), Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs) dan pengurusan tertinggi KUIPs atas penganugerahan geran ini.

## Rujukan

- ‘Abbās, F.H. (T.t.). *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*. Jordan: al-Jāmi‘ah al-Urduniyyah.
- Aḥmad, B. M. B. (2017). *Mu'jizat al-Qur'ān al-Karīm Khaṣā'isuhā Wa Atharuhā ‘Alā Thaqāfat al-Syu‘ūb*. Majallah al-Ḥarakah, 19 (1), 137-158. DOI: <http://dx.doi.org/10.18860/el.v19i1.4052>.
- Ahmad, H.N.D.I. (2018). *Wujūh al-I'jāz al-Balāghī Fī al-Qur'ān al-Karīm Fī Ḍu' ‘Ilm al-Ma'ānī: Dirāsah Taḥlīliyyah*. Prosiding Mu'tamar al-Dawli al-Sābi‘ Li al-Lughah al-‘Arabiyyah (hlm. 160-169). Dubai: al-Ittiḥād al-Dawli Li al-Lughah al-‘Arabiyyah.
- Al-Alūsī, S. D. M, A. A. (1415H). *Rūḥ al-Ma'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm Wa al-Sab‘ al-Mathbānī*. ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Aṭiyyah (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Baihaqī, A. B. H. (2003). *Syu‘ab al-Īmān*. India: Maktabah al-Rusyd.
- Al-Dhahabī, M.S.H. (T.t.). *al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- al-Hindāwī, A.H. (2020). *Dilālāt al- Alfāz al-Qur’āniyyah; Annwā’uhāwa Qimatuhā wa Kaiḥiyat al-Wuqūf ‘Alaiḥā*. Dipetik dari <https://tafsir.net>.
- ‘Alī, K.A. (2020) *Al-I'jāz al-Lughawī Wa al-Balāghī Fī al-Qur'ān al-Karīm Dirāsah Taḥlīliyyah*. Majallah al-Lughah al-‘Arabiyyah, 22 (6), 45-66. Algeria: al-Majlis al-A‘lā Li al-Lughah al-‘Arabiyyah.
- Al-‘Imāri, A.M.H. (T.t.). *al-Balāghah al-‘Arabiyyah Wa Qaḍīyyat al-I'jāz*. Dipetik dari <https://tafsir.net>.
- al-Jurjānī, A.Q. (1992). *Dalā’il al-I'jāz*. Muḥammad Syākir Abū Fahr (Ed.). Jedda: Dār al-Madanī.
- Al-Midānī, A.R.H.H. (1996). *Al-Balāghah al-‘Arabiyyah*. Damsyik: Dār al-Qalam.
- Al-Nabhān, M. F. (2005). *Al-Madkhal Ilā ‘Ulūm al-Qur’ān*. Halab: Dār ‘Ālam al-Qur’ān.
- al-Qais, U. (T.t.) *Alā ‘Imm Ṣabāḥan*. Dipetik dari <https://she3r.net/>.
- Al-Sayūṭī, A. A. B. (1974). *Al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm (Ed.). Mesir: al-Hai’ah al-Maṣriyyah al-‘Āmmah Li al-Kitāb.
- Al-Sayūṭī, A. A. B. (T.t.). *al-Durr al-Manthūr*. Beirut: Dār al-Fikr.

- Al-Ṭabarī, M.J. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āyī al-Qur'an*. 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Ed.). Dār Hijrah.
- al-Zamakhsharī, M.A. (1407H). *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ghalib, A.R.H. (2011). *Aḍwā' 'Alā Uslūb al-I 'jāz al-Lughawī Fī al-Qur'an al-Karīm*. Jurnal al-Ḍād, April 2011. Kuala Lumpur: Faculty of Languages and Linguistics Universiti Malaya.
- Ibn Kathīr, I.U.K. (1999). *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*. Sāmī bin Muḥammad al-Salāmah (Ed.). Dār Ṭayyibah.
- Medina Islamic International Universiti (I.t.). *al-I'jāz al-'Ilmiyy Fī al-Qur'an al-Karīm*. Dipetik dari <https://al-maktaba.org/>.
- Ṣāfi, M. (1995). *Al-Jadwal Fī I'rāb al-Qur'an*. Damsyik: Dār al-Rasyīd.



## BAB 12

### KETOKOHAN SYEIKH AL-ISLAM ABU AL-SU'UD AL-'IMADI (W: 982H) DALAM ILMU BALAGHAH AL-QURAN: KAJIAN TERHADAP TAFSIR *IRSYAD AL-'AQL AL-SALIM ILA MAZAYA AL-KITAB AL-KARIM*

Muhammad Lukman Mat Sin<sup>1</sup> Afaf Abdul Ghfoor Hameed<sup>1</sup> Mujahid Mustafa Bahjat<sup>1</sup>  
Khalilullah Amin Ahmad<sup>1</sup> Fathullah Asni<sup>2</sup> & Mohammad Roshimi Abdullah<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Fakulti Al-Quran dan Sunnah

<sup>2</sup> Fakulti Pengajian Islam

Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs)

#### Pendahuluan

Ilmu Balaghah merupakan salah satu daripada komponen utama bahasa Arab. Ia merangkumi perbincangan ilmu bayan, ma'ani dan badi'. Penguasaan di dalam ilmu ini sangat membantu seseorang individu dalam memahami al-Quran al-Karim dengan betul dan mendalam. Hal ini kerana al-Quran al-Karim telah diturunkan dalam bahasa Arab seperti firman Allah SWT dalam surah Yusuf, ayat: 2:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فُرْقَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Ertinya:

*"Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab itu sebagai al-Quran yang dibaca dengan bahasa Arab, supaya kamu menggunakan akal untuk memahaminya".*

Allah swt juga menyatakan bahawa al-Quran al-Karim diturunkan dengan bahasa Arab yang fasih dan jelas melalui firman-Nya dalam surah al-Syu'ara', ayat: 192-195:

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

Ertinya:

*"Sesungguhnya al-Quran diturunkan oleh Allah Tuhan semesta alam. Ia dibawa turun (diajar) oleh malaikat Jibril yang amanah. Ke dalam hatimu, supaya engkau (wahai Muhammad) menjadi seorang daripada pemberi peringatan. Dengan bahasa Arab yang fasih serta jelas".*

Balaghah boleh difahami sebagai suatu perkataan yang boleh menyingkapkan sesuatu kehendak (Al-Qayrawani, 1981). Sesuatu percakapan pula disifatkan dengan balaghah apabila apa yang hendak disampaikan itu selari dengan sesuatu situasi berserta kefasihan. Percakapan itu tidak akan selaras dengan situasi kecuali apabila ia selari dengan orang yang diajak berbicara dan mengambil kira tahap keupayaan mereka dalam memperolehi penjelasan serta kekuatan dalam bertutur. (al-Maraghi, 1992).

Bagi mereka yang meneliti al-Quran al-Karim, pasti akan mendapati bahawa bahasa al-Quran al-Karim sarat dengan elemen balaghah dan nilai kesusasteraan yang tinggi. Ia menjadi suatu

mukjizat yang melemahkan orang Arab daripada menandinginya padahal mereka telah sampai kepada kemuncak kegemilangan sastera Arab. Secara jelasnya balaghah al-Quran telah menandingi balaghah Arab dari sudut penggunaan gaya bahasa yang bersesuaian, indah dan berkesan. Kesannya pula, ia kekal relevan pada setiap zaman seolah-olah ia baharu diturunkan, memberi kesan yang mendalam pada setiap individu seolah-olah ia diturunkan khusus kepada individu tersebut tanpa dapat ditandingi dari sudut keindahan gaya persembahan dan ketinggian maknanya.

Justeru, ilmu balaghah al-Quran adalah suatu khazanah ilmu yang sangat tinggi nilainya dan sudah tentu salah satu kunci yang akan membuka jalan kepadanya ialah karya-karya pentafsir yang mengambil berat dan menumpukan penulisannya pada aspek tersebut. Dalam konteks ini, tafsir *Iryad al-‘Aql al-Salim Ila Maṣaya al-Kitab al-Karim* termasuk dalam karya tafsir yang mempunyai keelokan dan keistimewaan yang banyak terutama kejituannya dalam perbahasan balaghah al-Quran dan kehalusan sastera Arab. Ia adalah karya agung Sheikh al-Islam Abu al-Su‘ud al-‘Imadi yang dilihat sebagai suatu sosok yang sangat teliti pemerhatiannya terhadap tafsir al-Quran, sangat dalam menyelam dalam mengeluarkan mutiara-mutiara sastera, ilmu-ilmu yang halus dan faedah-faedah yang banyak.

Menurut al-Laknawi dalam *al-Fawa'id al-Bahiyah fi Tarajim al-Hanafiyah* ia adalah tafsir yang baik; tidak terlalu panjang sehingga membosankan dan tidak terlalu pendek sehingga mencacatkan. Ia mengandungi ilmu-ilmu yang halus dan terperinci serta pelbagai faedah dan isyarat (al-Laknawi, t.t). Tafsir ini terus terkenal dan tersebar di banyak benua serta diterima baik oleh ramai tokoh disebabkan keelokan penyusunannya dan kelembutan bahasanya sehingga beliau digelar sebagai *Khatib al-Mufassirin* (al-Hajj Khalifah, t.t). Justeru, kertas kerja ini bertujuan memperkenalkan Sheikh al-Islam Abu al-Su‘ud sebagai seorang tokoh yang mempunyai kedudukan dan pembacaan yang meluas di dalam bidang tafsir sekaligus menonjolkan sumbangan beliau dalam ilmu balaghah al-Quran melalui karya tafsir ini. Ia juga diharap dapat mendedahkan nilai ilmiah yang terdapat di dalam tafsir ini terutamanya dari sudut perbahasan kehalusan sastera dan kedalaman balaghah al-Quran serta menyumbang kepada penambahan penulisan ilmiah berkaitan ilmu balaghah al-Quran melalui karya-karya tafsir.

## Metodologi Kajian

Kajian ini menggunakan reka bentuk kualitatif yang melibatkan teknik pengumpulan data kepustakaan dan analisis dokumen. Dokumen yang terlibat ialah teks al-Quran al-Karim, kitab Tafsir *Iryad al-‘Aql al-Salim Ila Maṣaya al-Kitab al-Karim*, penulisan bibliografi, artikel, jurnal dan bahan penulisan yang berkaitan untuk mengkaji latar belakang Sheikh al-Islam Abu al-Su‘ud dan mengenalpasti ilmu balaghah al-Quran dalam Tafsir *Iryad al-‘Aql al-Salim Ila Maṣaya al-Kitab al-Karim*.

## Latar Belakang Sheikh al-Islam Abu al-Su‘ud

Beliau ialah Sheikh al-Islam Abu al-Su‘ud, Muhammad Bin Muhammad Bin Mustafa Bin ‘Imad al-Din Mustafa, al-‘Imadi al-Isklibi al-Rumi al-Hanafiy (Riyadh Zadah, 1983). Beliau telah dilahirkan pada tanggal 17 Safar 896H di wilayah Isklib (‘Asyiq Chalabi, 2007).

### 1. Latar Belakang Kehidupan

Sheikh al-Islam Abu al-Su‘ud telah dibesarkan dalam keluarga yang berilmu dan soleh serta mempunyai status keagamaan dan kemasyarakatan yang baik (al-Laknawi, t.t). Ayahnya merupakan salah seorang ulama bermazhab Hanafi yang dikasihi oleh Sultan Bayazid Kedua sehingga beliau dikenali oleh masyarakat dengan panggilan Syeikh Sultan (Thoshkupri Zadah, 1395). Ibunya pula merupakan anak kepada saudara kandung al-Fadhil al-Qadhi ‘Ala’ al-Din ‘Ali Bin Muhammad al-

Qusyaji yang merupakan tokoh besar dalam mazhab Hanafi dan mempunyai penulisan dalam pelbagai bidang ilmu (Al-'Aidarus, 2001) .

Dalam persekitaran ilmu inilah Sheikh al-Islam Abu al-Su'ud mendapat pendidikan di mana beliau telah menghafal pada usia yang sangat muda beberapa kitab antaranya Miftah al-Ulum oleh al-Sakaki yang menjadikan beliau memiliki asas yang kukuh di dalam ilmu balaghah dan dapat menandingi teman-temannya yang lebih tua dalam kefasihan berbahasa Arab. Beliau terus menandingi teman-temannya dari sudut kecerdasan dan menonjol dalam setiap bidang ilmu yang diceburi ('Asyiq Chalabi, 2007) . Beliau pernah berkata: *"Saya telah membaca di hadapan bapa saya Sheikh Muhyi al-Din hasyiah al-Tajrid oleh Syarif al-Jurjani daripada awal kitab sehingga akhirnya berserta semua hasyiah yang dinukilkan daripadanya. Saya juga telah membaca di hadapannya syarah al-Miftah oleh al-Allamah yang telah disebutkan sebanyak dua kali dan syarah al-Mawaqif oleh penulis yang sama dengan sempurna dan lengkap"* (Menk Ali, 1395).

Sheikh al-Islam Abu al-Su'ud telah hidup pada era kerajaan Turki Uthmaniyyah sekitar tahun 896H sehingga tahun 982H, di mana ia merupakan era yang paling gemilang bagi pemerintahan Turki Uthmaniyyah sama ada dari sudut gerakan pemikiran, wacana ilmiah, kebudayaan dan ketamadunan. Para sultan di era tersebut juga mempunyai hubungan yang akrab dengan para ulama dan agamawan serta melibatkan mereka dalam pembentukan undang-undang dan pengambilan sesuatu keputusan. Ia juga diperlihatkan melalui peruntukan khas dan pelbagai kemudahan yang diberikan untuk keperluan ilmu dan sekolah-sekolah (Akram Kidu, 1413).

## 2. Guru-guru Beliau

Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud telah berguru dengan sekumpulan ulama di zamannya antaranya:

1. Sheikh Muhammad al-Isklibi (m. 920H). Beliau ialah bapa Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud dan merupakan guru pertama yang paling memberi kesan kepada beliau (Menk 'Ali, 1395).
2. Al-Mawla Abd. Al-Rahman Bin Ali Bin al-Muayyid al-Amasi yang dikenali dengan Muayyid Zadah (m. 922H). Beliau seorang tokoh yang mahir di dalam ilmu tafsir, hadith, balaghah dan bayan (Thoshkupri Zadah, 1395).
3. Al-Mawla Sa'di Bin Naji Bek al-Chalabi (m. 922H). Beliau seorang tokoh yang alim di dalam segala bidang ilmu terutamanya ilmu bahasa Arab (Thoshkupri Zadah, 1395& Ibnu al-'Imad, 1406).
4. Abu al-Fadhail Muhyi al-Din Muhammad Bin Muhammad al-Qujawi al-Rumi al-Hanafi (m. 931H). Beliau seorang tokoh yang alim di dalam segala ilmu bahasa Arab dan mempunyai lisan yang fasih (Thoshkupri Zadah, 1395& Ibnu al-'Imad, 1406).
5. Al-Allamah al-Muhaqqiq Sheikh al-Islam Ahmad Bin Sulaiman al-Hanafi yang dikenali dengan Ibnu Kamal Pasha (m. 940H). Banyak berkecimpung dalam aktiviti ilmiah tanpa jemu dan penulisan tafsir serta lebih kurang 100 risalah (Thoshkupri Zadah, 1395 & al-Ghazzi, 1418).
6. Al-Mawla Abd. Al-Qadir Bin Muhammad yang dikenali dengan Qadiri Chalabi (m. 955H). Beliau seorang alim yang dihormati serta mempunyai kecerdikan dan kecerdasan (Thoshkupri Zadah, 1395).

## 3. Anak-Anak Murid Beliau

Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud telah mengajar dalam satu tempoh yang panjang di beberapa buah sekolah. Maka sudah tentu beliau mempunyai ramai murid di mana sebahagian mereka telah menjawat jawatan yang pelbagai dalam kehakiman dan penfatwaan antaranya:

1. Ahmad (m. 970H). Beliau ialah anak kepada Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud dan telah meninggal dunia sebagai seorang guru, sebelum sempat menjadi hakim.

2. Al-Mawla Muhammad (m. 971H). Beliau ialah anak kepada Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud yang sangat bijak dan cerdas. Beliau telah menjadi hakim wilayah Syam pada hayat Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud kemudian ditukarkan ke wilayah Halab. Walaubagaimanapun beliau tidak bersetuju dengan pertukaran tersebut lalu meninggal dunia selepas itu.
3. Mustafa (m. 1008H). Beliau merupakan anak bongsu Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud dan paling sedikit ilmu. Kerajaan Turki Uthmaniah ketika itu banyak mengambil berat tentangnya disebabkan kedudukan Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud. Beliau telah memegang beberapa jawatan dan bertugas sebagai hakim tentera di wilayah Rom (al-Burini, 1959).
4. Abd. Al-Rahman Bin Sheikh Jamal al-Din (m. 971H). Beliau dikenali dengan Sheikh Zadah dan merupakan seorang ahli hadith, tafsir, bahasa Arab dan mauizah (Menk 'Ali, 1395).
5. Hasan Bin Sinan al-Husaini (m. 975H). Beliau dikenali dengan Amir Hasan al-Siwasiy. Beliau telah berguru dengan Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud dan melaziminya dalam tempoh yang panjang sehingga beliau menjadi mahir dan menonjol dalam banyak bidang ilmu. Beliau telah mengajar di beberapa buah sekolah serta dilantik sebagai hakim Halab dan Makkah al-Mukarramah. Beliau telah meninggal dunia di Istanbul (al-Ghazzi, t.t).
6. Al-Mawla Hasan Bin Yusuf (m. 975H). Beliau seorang yang zuhud dan banyak berkhidmat kepada Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud (al-Ghazzi, 1418).
7. Al-Mawla al-Allamah al-Imam Muhammad Bin Abd al-Wahhab Bin Abd al-Karim al-Hanafi (m. 975H). Beliau dikenali dengan Abd al-Karim Zadah. Beliau seorang yang alim dalam pelbagai cabang ilmu dan menjawat jawatan hakim tentera (Menk 'Ali, 1395 & al-Adrani, 1417).
8. Al-Mawla 'Ata' Allah guru Sultan Salim Khan (m. 979H). Beliau dikenali sebagai seorang yang bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu dan meninggal dunia ketika umurnya hampir mencecah 50 tahun (Menk 'Ali, 1395).
9. Al-Mawla Muhyi al-Din (m. 981H). Beliau dikenali dengan Naksari Zadah. Beliau terlibat dan menonjol dalam majlis fatwa Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud sehingga beliau dikahwinkan dengan anak Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud. Beliau telah mengajar di beberapa buah sekolah kerajaan Uthmaniah dan telah mati ditikam ketika umurnya belum pun mencapai 40 tahun.
10. Muhammad Bin Ahmad (m. 983H). Beliau dilahirkan di Iskilib dan dikenali dengan Ibnu Bazan. Beliau telah berguru dengan ramai guru dan melazimi Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud. Beliau telah mengajar di beberapa buah sekolah sebelum dibenarkan untuk mengeluarkan fatwa. Beliau meninggal dunia tidak beberapa lama selepas pencen daripada perjawatan fatwa.
11. Al-Mawla Hasan (m. 985H). Asalnya beliau ialah hamba kepada al-Mawla Qadiri sebelum dihadiahkan kepada menteri besar Rustum Pasha. Beliau telah berguru kepada ramai ulama di zamannya sebelum melazimi Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud. Beliau telah mengajar di beberapa buah sekolah dan menjawat jawatan hakim di beberapa buah bandar sehingga pencen.
12. Ahmad al-Kami (m. 987H). Beliau telah mengajar di beberapa buah sekolah dan menjawat jawatan hakim di beberapa buah bandar. Terdapat beberapa sumbangan beliau dalam beberapa cabang ilmu terutamanya dalam ilmu syair dan insya'.
13. Mahmud (m. 987H). Beliau dikenali dengan Muallim Zadah. Beliau telah berguru dengan bapanya sebelum melazimi Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud. Beliau telah mengajar di beberapa buah sekolah kemudian berkhidmat di dewan 'Aali (Pejabat menteri besar atau pusat pemerintahan kerajaan Turki Uthmaniyyah). Beliau melibatkan diri dalam beberapa cabang ilmu dan mempunyai ilmu pengetahuan yang luas (Menk 'Ali, 1395).

14. Ahmad Bin Hasan Bin Abd al-Muhsin al-Rumi (m. 995H). Beliau mengambil ilmu fiqh dan lain-lain daripada Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud. Beliau banyak menghafal bahasa Arab dan mentelaah kitab-kitab sastera (al-Ghazzi, t.t.& al-Ghazzi 1418).
15. Al-Mawla Muhammad (m. 998H). Beliau dikenali dengan Sarukaraz Oghli Zadah. Bapanya seorang hakim. Beliau seorang yang alim, kuat beramal, mulia, pembersih, berpewatakan tenang, sabar dan lemah lembut, mengambil berat dengan pelajarannya dan menyibukkan diri dengan diri sendiri. Beliau telah mengajar di beberapa buah sekolah sebelum dilantik sebagai hakim Madinah Munawwarah (Menk 'Ali, 1395).
16. Al-Mawla Muhammad Bin Hasan (m. 999H). Beliau dikenali dengan al-Su'udi; merujuk kepada Abu al-Su'ud kerana merupakan perawi kepada tafsir Abu al-Su'ud (Ibnu al-'Imad, 1406 & al-Ghazzi 1418) .
17. Mustafa Bin Hasan Bin Sinan Bin Ahmad al-Husaini al-Hasyimi, Abu Muhammad al-Janabi al-Rumi (m. 999H). Beliau seorang ahli sejarah yang terhormat. Beliau pernah menjawat jawatan guru dan hakim. Beliau meninggal dunia di Aamid (Diyar Bakir) selepas diberhentikan daripada jawatan kehakiman (al-Zirikli, 1984 & Kahhalah, t.t) .
18. Husain Bin Rustum Pasha (m. 1023H). Beliau dikenali dengan Pasha Zadah di wilayah Rom dan Mesir. Beliau merupakan anak murid terakhir yang melazimi Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud. Beliau pernah menjawat jawatan hakim Madinah Munawwarah dan meninggal dunia ketika dalam perjalanan pulang ke Mesir (al-Ghazzi, t.t & al-Baghdadi t.t).

#### 4. *Sumbangan dan Khidmat*

Sepanjang hayat Sheikh al-Islam Abu al-Su'ud, beliau telah dilantik dalam pelbagai sektor perjawatan antaranya:

- a) Pengajaran di beberapa buah sekolah antaranya:
  1. Sekolah Ishaq Pasha di Inah Kul pada tahun 1516M.
  2. Sekolah Daud Pasha di bandar Kostantinopel pada tahun 927H/ 1521M.
  3. Sekolah Ali Pasha juga di bandar Kostantinopel pada tahun 927H/ 1521M.
  4. Sekolah Menteri Mustafa Pasha pada tahun 931H/ 1525M.
  5. Sekolah Sultan Muhammad di Bursa pada tahun 932H/ 1525M.
  6. Salah satu 'Sekolah Yang Lapan' pada tahun 934H/ 1527M ('Isam 'Udwan, 2011).
- b) Kehakiman:
  1. Hakim Bursa (939H/ 1533M).
  2. Hakim Kostantinopel (940H/ 1533M).
  3. Hakim Tentera di wilayah Rom Ili (944H/ 1537M). Di sini beliau telah berkhidmat selama lapan tahun di mana kehakiman tersebut adalah khusus bagi wilayah Balkan dan wilayah jajahan Uthmaniyah di bahagian Eropah (Menk 'Ali, 1395 & al-'Aidarus, 2001). Ia juga merupakan perjawatan tertinggi dalam kehakiman yang pernah dijabat oleh Sheikh al-Islam Abu al-Su'ud (al-Shanawi, 1980). Sepanjang beliau menjawat jawatan hakim, beliau tidak pernah berhenti daripada mengajar walaupun beliau terpaksa mengikuti Sultan Sulaiman al-Qanuni berpindah-pindah dalam ekspidisi pembukaan wilayah Asia dan Eropah. Beliau pernah mengajar sebahagian anak murid yang melaziminya tafsir surah al-Fath daripada tafsir al-Kashsyaf ketika mereka berkubu di kubu Baljarad, ibu kota Serbia (Ibnu 'Asyur, 1390).
- c) Penfatwaan:
 

Perlantikan beliau sebagai mufti telah menunjukkan keluasan ilmunya di dalam bidang fiqh dan ilmu-ilmu agama. Beliau telah dilantik sebagai mufti setelah Mawla Sa'du Allah Bin Isa Bin Amir Khan meninggal dunia pada tahun 952H. Beliau kekal menjawat

jawatan tersebut dengan rekod yang baik selama lebih kurang 30 tahun. Dalam tempoh tersebut, beliau telah memperlihatkan ketelitian ilmu dan kehebatan dalam berfatwa serta tidak pernah mengasingkan diri daripada masyarakat. Tempoh tersebut merupakan tempoh paling lama beliau menjawat sesuatu jawatan dalam kerajaan Turki Uthmaniyyah. Direkodkan bahawa antara kehebatan beliau ialah beliau akan menjawab surat-surat mengikut gaya pengirim surat sama ada dalam bentuk *manzumah, natsar atau saja*. Bahkan beliau dapat menjawab surat-surat yang datang dalam bahasa Arab dan Turki dengan menggunakan jenis bahasa yang sama (Menk 'Ali, 1395 & al-Burini, 1959).

Perjawatan dan penglibatan beliau yang banyak dalam kerajaan Turki Uthmaniyyah itulah yang telah menjadikan beliau antara ulama dan Syeikh al-Islam yang terkenal dalam sejarah pemerintahan Turki Uthmaniyyah.

## 5. Kewafatan

Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud telah meninggal dunia ketika masih menjawat jawatan mufti di bandar Kostantinopel pada satu pertiga malam yang terakhir hari Ahad, lima Jumadil Awwal tahun 982H. Pengebumian beliau telah dihadiri oleh para ulama, menteri dan pemuka kerajaan serta rakyat yang tidak terhitung jumlahnya. Mereka hadir dengan mendoakan rahmat dan keredaan buat beliau. Jenazahnya telah disolatkan di Jami' Sultan Muhammad Khan oleh al-Mawla Sinan (salah seorang penulis hasyiah tafsir al-Baydhwai) dan dikebumikan di perkuburan yang dipersiapkan olehnya dan ahli keluarganya sendiri berdekatan dengan perkuburan sahabat Nabi SAW, Abu Ayyub al-Ansari RA (Menk 'Ali, 1395 & al-Ghazzi, 1418). Berita kematian beliau telah tersebar sehingga kedua tanah haram dan dilaungkan seruan solat ghaib untuk beliau dari atas kubah Zam-Zam di Makkah al-Mukarramah dan Raudah Rasulullah SAW di Madinah Munawwarah ('Asyiq Chalabi, 2007 & al-'Aidarus, 2001).

## 6. Karya-karya Penulisan

Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud telah meninggalkan untuk umat ini suatu khazanah ilmiah yang sangat bernilai sama ada dalam bentuk penulisan kitab atau risalah. Beliau telah disifatkan sebagai seorang yang teliti dalam penulisan kitab dan kreatif dalam penghasilan karya berbentuk *nathar dan nazam* (al-Dzahabi, t.t). Walaubagaimanapun, karya-karya beliau tidak terdapat dalam semua bidang yang ditekuninya. Hal ini kerana kesibukannya dalam aktiviti pengajaran dan perpindahannya daripada satu sekolah ke sekolah yang lain, begitu juga perjawatan beliau dalam kehakiman dan penfatwaan; seperti yang dinyatakan oleh beliau dalam mukadimah tafsirnya (Abu al-Su'ud, t.t). Berikut disenaraikan karya-karya penulisan beliau yang dapat dicapai oleh pengkaji dan kebanyakannya masih dalam bentuk manuskrip:

1. *Irsyad al-'Aql al-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim*. Ia merupakan karya agung beliau dan lebih dikenali dengan Tafsir Abu al-Su'ud. Telah dicetak, antaranya cetakan Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut.
2. *Bidha'ah al-Qadhi fi al-Sukuk*. Manuskrip di Dar al-Kutub al-Misriyyah dan Maktabah al-Sulaimaniyyah (Menk 'Ali, 1395 & al-Dzahabi, t.t).
3. *Tuhfat al-Tullab fi al-Munazarah*. Ia ditulis dalam 52 baris nazam. (al-Hajj Khalifah, t.t & Brockelmann, 1977).
4. *Tasjil al-Anqaf*. Ia dalam bentuk risalah. Manuskrip (al-Zirikli, 1984).
5. *Thawaqib al-Anzar fi Awail Manar al-Anwar*. Ia merupakan risalah dalam ilmu Usul Fiqh. Manuskrip di Maktabah Bayazid (al-Hajj Khalifah, t.t & Damir, 2006).

6. *Hasyiah Abu al-Su'ud 'ala al-Baidhawi*. Manuskrip di Maktabah al-Awqaf al-'Ammah, Baghdad (no. 2270).
7. *Hasyiah 'Ala al-'Inayah*. Manuskrip. (Menk 'Ali, 1395).
8. *Hasmu al-Khilaf Fi al-Masbi 'ala al-Khifaf*. Ia merupakan risalah tentang menyapu dua khuf yang ditulis untuk anaknya al-Mawla Mustafa. Manuskrip di Maktabah al-Sulaimaniyyah dan Dar al-Kutub al-Misriyyah. (al-Hajj Khalifah, t.t & Syed Amin, 1961).
9. *Doa Namah*. Ia merupakan risalah tentang doa-doa yang ma'thur daripada hadith-hadith yang sahih dan athar-athar. Ia ditulis di dalam bahasa Turki untuk memudahkan orang awam menghafalnya dan terdiri daripada satu mukadimah dan tujuh bab. Manuskrip (al-Hajj Khalifah, t.t).
10. *Risalah Fi Masail al-Wuquf*. Manuskrip (al-Zirikli, 1984).
11. *Syarab al-Durrah al-Mudhiyah Fi Madhi Khayri al-Bariyyah*. Ia merupakan ulasan terhadap Burdah al-Busiri yang terkenal dalam pujian terhadap Nabi SAW. Manuskrip di Fakulti Pengajian Timur, Petersburg, Rusia (al-Rayyan, 1996).
12. *Ghalat al-'Anwam*. Manuskrip (al-Baghdadi, t.t).
13. *Ghamazat al-Malih Fi Anwal Mababith Qasr al-'Am Min al-Talwih*. Manuskrip di Maktabah al-Sulaimaniyyah (al-Hajj Khalifah, t.t & Damir, 2006).
14. *Al-Fatama*. Ia merupakan himpunan fatwa-fatwa beliau yang dihimpunkan oleh sekumpulan ulama mengikut susunan kitab fiqh dan ditulis dalam bahasa Turki dan bahasa Arab. Manuskrip (Riyadh Zadah, 1983 & al-Burini, 1959).
15. *Fath Allah al-Mu'in 'Ala Syarab al-Kan'zi Li al-'Allamah Mulla Miskin*. Ia merupakan Hasyiah bagi Syarab Mulla Miskin 'Ala Kan'zi Daqaiq. Telah dicetak dengan nama *Hasyiah Abi al-Su'ud 'Ala Syarab al-Kan'zi* oleh Percetakan Jam'iyah al-Ma'arif di Mesir (al-Baghdadi, t.t & Kahhalah, t.t).
16. *Qanun al-Mu'amalat*. Ia ditulis dalam bahasa Turki dan merupakan gambaran isu-isu perundangan antarabangsa yang dipersembahkan kepada Sultan Sulaiman al-Qanuni. Manuskrip di Koprulu Kutubhanesi (al-Baghdadi, t.t & Rinkler, 1986).
17. *Qissab Harut Wa Marut*. Manuskrip (Brockelmann, 1977 & al-Khudaiwiah, 1310).
18. *Qasidah Mimiyyah*. Ia merupakan Qasidah yang tinggi nilai sastera dan adabnya serta terdiri daripada lebih kurang 90 bait syair. Manuskrip (Menk 'Ali, 1395 & al-Hajj Khalifah, t.t).
19. *Ma'aqid al-Thiraz/ al-Tharaf/ al-Nazar*. Ia merupakan hasyiah terhadap *al-Kasyaf* daripada awal surah al-Fath sehingga akhirnya yang dibaca selepas pengajian tafsir. Manuskrip (Menk 'Ali, 1395 & al-Adrani, 1417).
20. *Ma'rudhat*. Ditulis di dalam bahasa Turki berkaitan perbahasan ilmu falsafah dan agama serta dihadihkan kepada Sultan Salim. Manuskrip (Brockelmann, 1977).
21. *Mawqif al-'Uqul Fi Waqfi al-Manqul*. Ia merupakan risalah berkenaan perbahasan cabang fiqh yang ditulis sebagai respon terhadap perselisihan di antara beliau dan sekumpulan ulama (al-Baghdadi, t.t & Menk 'Ali, 1395).
22. *Nibayah al-Amjad 'Ala Kitab al-Jihad*. Ia merupakan risalah berkenaan perbahasan jihad yang diambil daripada kitab al-Hidayah Fi Furu' al-Fiqh al-Hanafi. Manuskrip di Koprulu Kutubhanesi (al-Hajj Khalifah, t.t & Rinkler, 1986).
23. *Nubdzah Min Manaqib al-Imam Abi Hanifah*. Ia penulisan berkenaan biografi Imam Abu Hanifah yang ditulis dengan tulisan tangan beliau sendiri. Manuskrip di Koprulu Kutubhanesi (Rinkler, 1986).

Dapat dilihat berdasarkan senarai penulisan di atas bahawa kebanyakan penulisan beliau berada di dalam kategori fiqh, kehakiman dan penfatwaan sesuai dengan perjawatan dan penglibatan beliau yang aktif di dalam bidang tersebut.

## Ilmu Balaghah Al-Quran Dalam Tafsir: *Irsyad Al-'Aql Al-Salim Ila Mazaya Al-Kitab Al-Karim.*

Tafsir *Irsyad Al-'Aql Al-Salim Ila Mazaya Al-Kitab Al-Karim* karya Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud merupakan sebuah karya yang unggul dalam menyingkap rahsia Balaghah al-Quran dan dipersembahkan dalam ungkapan kata yang cermat dan indah. Ia menjadikan tafsir ini sangat istimewa dan berada pada kelasnya yang tersendiri. Hal ini kerana Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud meletakkan fokusnya yang utama pada perbahasan ilmu balaghah dan berusaha menzahirkan makna-makna yang halus yang terhasil daripada penggabungan perkataan dan ayat-ayat al-Quran (al-Dzahabi, t.t).

Dalam kajian ringkas ini, pengkaji berusaha menampilkan beberapa perbahasan ilmu Balaghah al-Quran yang telah dinyatakan oleh Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud, tujuan penggunaan ilmu Balaghah tersebut di dalam al-Quran berserta contohnya daripada tafsir beliau.

### 1. *Al-Waslu wa al-Faslu*

Maksud *al-Waslu* ialah mengikuti sebahagian ayat dengan sebahagian ayat lain, manakala *al-Faslu* ialah sebaliknya (tidak mengikuti) (al-Qazwini, 1998). Contohnya ialah pada firman Allah swt dalam surah Yunus, ayat 2:

أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ  
قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسُجْرٌ مُبِينٌ

Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud telah menjelaskan sebab berlakunya *al-Faslu* pada ayat ini: “Ditinggalkan huruf ‘ataf (*al-Faslu*) kerana ia datang untuk menerangkan jenis ayat yang mengandungi *hamzah al-inkar* (penolakan) atau kerana ia adalah ayat baharu yang dibina di atas soalan; seolah-olah dikatakan: Apa yang mereka lakukan selepas kebairanan? Adakah mereka kekal di dalam keraguan dan menjaubkan diri, atau mereka telah memutuskan sesuatu? Lalu dikatakan: Orang-orang kafir itu telah berkata....dalam bentuk penegasan” (Abu al-Su'ud, t.t).

Beliau juga menjelaskan tujuan *al-Faslu* ialah untuk menyatukan dua ayat yang saling ‘ataf (saling mengikuti), untuk menarik perhatian dan untuk menyatakan kepelbagaian (Abu al-Su'ud, t.t).

Manakala fungsi *al-Waslu* pula ialah memberitahu terdapatnya perbezaan antara sifat yang disebutkan seperti yang dinyatakan oleh beliau dalam firman Allah swt, surah Yunus, ayat 7:

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَابِئِنَا غُفْلُونَ  
“Diletakkan perubahan sifat pada kedudukan perubahan zat untuk menunjukkan kepada perbezaan sifat perkara yang akhir berbanding sifat-sifat yang awal yang telah dinyatakan dan permohonannya agar didatangkan azab secara berasingan” (Abu al-Su'ud, t.t).

### 2. *Al-Hadzfu wa al-Dzikeru*

Maksud *al-Hadzfu* ialah menggugurkan sesuatu perkataan kerana berpadu dengan makna yang ditunjukkan oleh sesuatu keadaan atau maksud percakapan., manakala *al-Dzikeru* ialah sebaliknya (al-Rummani, 1976).

Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud telah menjelaskan bahawa antara tujuan *al-Hadzfu* ialah untuk *mubalaghah* (kedalaman makna) seperti dalam firman Allah swt, surah Yunus, ayat 24:



إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُوا عَلَيْهِمْ أَتْنَاهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“*Ertinya: Seolah-olah tanamannya itu tidak ada sebelum itu. Subjek di dalam ayat ini dibuang untuk memberi kedalaman makna*” (Abu al-Su’ud, t.t).

Ia juga bertujuan memberitahu perkara yang pasti berlaku dan kedahsyatan sesuatu perkara (Abu al-Su’ud, t.t).

Manakala *al-Dzikru* pula bertujuan menentukan secara spesifik seperti dalam firman Allah swt, surah Yunus, ayat 44:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ

“*Meletakkan perkataan yang zahir pada tempat kata ganti diri bagi menambah kesan penentuan secara spesifik dan perakuan*” (Abu al-Su’ud, t.t).

Beliau juga menjelaskan tujuan *al-Dzikru* ialah untuk mengambil berat tentang perkara yang disebut serta menambahkan kejelasan dan keterangan makna (Abu al-Su’ud, t.t).

### 3. *Al-Taqdim wa al-Ta’khir* (Mendahulukan dan Melewatkan).

Antara tujuan yang beliau sebutkan ialah mengambil berat terhadap perkara yang didahulukan dan menimbulkan keinginan terhadap perkara yang dilewatkan seperti dalam firman Allah swt, surah Yunus, ayat 26:

﴿الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

“*Mendahulukan objek sebelum pelaku, bertujuan mengambil berat terhadap penjelasan bahawa bahagian yang terpelihara daripada debu ialah anggota yang paling mulia iaitu wajah. Manakala perkara yang sepatutnya berada di awal tetapi dilewatkan adalah untuk menjadikan seseorang menunggu-menunggu perkara itu disebut. Lalu apabila ia disebut, ia akan memberi kesan yang sangat membekas*” (Abu al-Su’ud, t.t).

*Al-taqdim* juga digunakan untuk menyegerakan perkara gembira seperti dalam firman Allah swt, surah Yunus, ayat 64:

لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

“*Mendahulukan perkara yang awal sedangkan al-takhliah (mengosongkan) kebiasaannya mendahului al-tabliah (menghiasi); kerana menjaga dua perkara yang bertentangan iaitu antara keelokan keadaan seorang mukmin dan keburukan keadaan seorang pendusta serta menyegerakan dalam memasukkan perasaan gembira melalui berita perlepasan daripada segala malapetaka*” (Abu al-Su’ud, t.t).

Beliau juga menyebut tujuan-tujuan yang lain antaranya *al-takhsis* (mengkhususkan), menerangkan perkara yang banyak berlaku, keistimewaan pada perkara yang didahulukan, ketinggian kedudukan perkara yang didahulukan, menjaga nazam dan lain-lain (Hamid, 2007).

### 4. *Al-Iltifat*.

Maksudnya ialah menukar percakapan daripada satu gaya kepada gaya percakapan yang lain seperti daripada *mutakallim* atau *khitab* atau *ghaibah* kepada sebaliknya; untuk memberi kesegaran kepada pendengar dan membangunkannya agar dia dapat menumpukan pendengaran dengan teliti (al-Zarkasyi, 1376 & al-Suyuti, 1974).

Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud banyak menyentuh tentang perbahasan ini untuk menyingkap makna balaghah al-Quran yang tersembunyi dalam binaan perkataan. Antaranya apa yang beliau sebutkan ketika mentafsirkan firman Allah swt, surah al-Fatihah, ayat 5:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

"*Iltilaf (pertukaran percakapan) daripada al-ghaibah kepada al-khitab dan mempelbagaikan nazam daripada satu bab ke bab yang lain, selari dengan metode balaghah dalam mempelbagaikan cara percakapan dan menonjolkan kefasihan yang bersesuaian dengan tahap percakapan. Hal ini kerana pertukaran daripada suatu cara kepada cara yang lain adalah lebih berkesan dalam menawan dan mempengaruhi hati*" (Abu al-Su'ud, t.t).

*Al-iltifat* juga digunakan untuk tujuan menggertak dan mengeji serta memberitahu wujudnya jurang antara penutur dan lain-lain (Hamid, 2007).

#### 5. Beralih Daripada Satu Sighab Kepada Sighab Yang Lain.

Bagi mereka yang dapat merasai kemukjizatan cara persembahan al-Quran, pasti dapat mengesan bahawa al-Quran tidak beralih daripada satu cara kepada cara yang lain melainkan dengan hikmah yang tertentu. Ia tidak keluar daripada kebiasaan percakapan melainkan mempunyai kesan balaghah terhadap makna percakapan antaranya:

- a) Menggunakan *sighab mudhari* berbanding *madhi* untuk memberi makna kelangsungan, menggambarkan situasi, menghadirkan gambaran dan menambah makna-makna tertentu (Ibn al-Athir, 1420 & Al-Thalibi, 1423).

Contohnya seperti yang ditafsirkan oleh Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud pada firman Allah swt, surah Yunus, ayat 20:

وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ

"*Dan sighab mudhari* adalah untuk menghadirkan gambaran kata-kata mereka yang keji dan menunjukkan ia berlaku secara berterusan" (Abu al-Su'ud, t.t).

- b) Mengungkapkan perkara yang belum berlaku dengan lafaz *madhi* untuk menyatakan perkara yang pasti berlaku dan ia akan benar-benar berlaku seperti yang dikhabarkan (al-Qazwini 1998).

Contohnya seperti yang ditafsirkan oleh Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud pada firman Allah swt, surah Yunus, ayat 60:

وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ

"*Dan dibaca dengan perkataan madhi; yakni sangkaan yang manakah yang mereka sangkakan pada hari kiamat? Ia datang dalam sighab madhi kerana ia akan berlaku seperti yang telah berlaku*" (Abu al-Su'ud, t.t).

#### 6. Ayat Yang Menggunakan Kata Nama dan Kata Kerja

Sesuatu ayat yang dibina dengan menggunakan kata nama akan memberi makna sesuatu yang tetap, manakala ayat yang dibina dengan menggunakan kata kerja akan memberi makna sesuatu yang sentiasa diperbaharui (al-Subki, 1423 & al-Qazwini 1998).

Contohnya seperti yang ditafsirkan oleh Syeikh al-Islam Abu al-Su'ud pada firman Allah swt, surah Hud, ayat 16:

أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبُطِلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Perkataan ‘gugur’ yang mengandung makna jatuh segala ganjarannya didatangkan dengan menggunakan kata kerja untuk menunjukkan makna ia sentiasa berlaku berulang kali (diperbaharui). Manakala perkataan ‘sia-sia’ yang menunjukkan bahawa ia tidak mempunyai sesuatu dasar yang kukuh didatangkan dengan menggunakan kata nama untuk menunjukkan bahawa ianya menjadi suatu sifat yang lazim dan tetap baginya” (Abu al-Su’ud, t.t).

#### 7. *Al-Fawasil*.

Maksudnya ialah huruf-huruf yang hampir sama bentuknya pada pengakhiran ayat, yang mendatangkan keelokan pada pemahaman makna (al-Rummani, 1976 & al-Suyuti, 1974). *Fawasil* al-Quran bukan sahaja berfungsi mengelokkan sesuatu perkataan bahkan ia datang untuk menyempurnakan makna. Syeikh al-Islam Abu al-Su’ud telah berusaha menerangkan kepentingan dan kesannya terhadap makna seperti seperti yang ditafsirkan oleh beliau pada firman Allah swt, surah Yunus, ayat 51:

أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنْتُمْ بِهِ ؕ ءَالَيْنَ وَقَدْ كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ

“Mendabulkan al-jar dan al-majrur (bihi) sebelum fi’il (tasta’jilun) adalah untuk menjaga fawasil berbanding al-qasr” (Abu al-Su’ud, t.t).

#### 8. *Al-Takrar*.

Maksudnya ialah pengulangan. Ia mempunyai nilai terhadap keindahan dan makna serta menambah kejelasan dan perbezaan. Kebiasaan orang Arab dalam pengulangan adalah untuk menyampaikan maksud mengambil berat tentang sesuatu perkara (Ibnu Faris, 1997). Contohnya seperti yang ditafsirkan oleh Syeikh al-Islam Abu al-Su’ud pada firman Allah swt, surah Hud, ayat: 60:

وَأْتَبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ

“Pengulangan kata perbatian (ketahuilah!) dan perkataan ‘Ad adalah untuk memberi kedalaman makna terhadap buruknya keadaan mereka dan gesaan untuk mengambil iktibar daripada kisah mereka” (Abu al-Su’ud, t.t).

#### 9. *Al-Muqabalah*.

*Al-muqabalah* mempunyai kesan yang mendalam terhadap minda pendengar di samping memberi kehalusan dan keindahan terhadap sesuatu perkataan. Maksud *al-muqabalah* ialah menghimpunkan antara dua atau lebih perkara yang sama bersama dengan perkara yang berlawanan dengannya. Jika dimasukkan syarat pada frasa yang pertama, maka dimasukkan juga syarat tersebut pada frasa yang berlawanan dengannya (al-Sakaki, 1407).

Syeikh al-Islam Abu al-Su’ud telah menjelaskan fungsi *al-muqabalah* pada banyak tempat antaranya pada tafsir firman Allah swt, surah Yunus, ayat 41:

وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ

“Maknanya ialah bagiku balasan amalanku dan bagimu balasan amalanmu sama ada yang benar atau yang batil. Menyatukan amalan yang turut disandarkan amalan tersebut kepada mereka adalah berdasarkan kepada menyatukan jenis amalan dan menjaga kesempurnaan *al-muqabalah*” (Abu al-Su’ud, t.t).

Inilah sebahagian daripada contoh-contoh aplikasi ilmu balaghah dalam pentafsiran al-Quran al-Karim yang telah ditunjukkan oleh Syeikh al-Islam Abu al-Su’ud di dalam tafsir beliau. Kajian yang ringkas ini tidak dapat membawakan keseluruhan perbahasan ilmu balaghah yang telah diketengahkan oleh Syeikh al-Islam Abu al-Su’ud di dalam tafsir beliau. Pada hakikatnya, karya

tafsir beliau telah dipenuhi dengan pelbagai jenis kehalusan mukjizat balaghah al-Quran. Ia bukanlah sesuatu yang pelik memandangkan beliau adalah tokoh di dalam bidang ini. Beliau mempunyai kefahaman yang tersendiri serta sangat mendalam dalam penelitian sudut balaghah al-Quran di dalam tafsir al-Quran sehingga menjadikan beliau mendahului tokoh-tokoh lain di dalam bidang ini.

Ia telah diakui oleh Dr Muhammad Husain al-Dzahabi di dalam al-Tafsir wa al-Mufasssirun dengan kata-katanya: *“Boleh dikatakan tokoh ini menjadi mufasssir paling awal yang menonjol pada sudut ini”* (al-Dzahabi, t.t). Ia juga disokong oleh Siddiq Hasan Khan di dalam Abjad al-Ulum yang telah berkata: *“Sesungguhnya Tafsir Abu al-Su’ud telah menyempurnakan bahagian ilmu ma’ani, bayan dan badi’ yang terdapat di dalam al-Quran”* (Siddiq, 1423).

## Penutup

Setelah melakukan pembacaan, penelitian dan kajian terhadap latar belakang Sheikh al-Islam Abu al-Su’ud dan mengenalpasti ilmu balaghah al-Quran dalam Tafsir *Irsyad al-‘Aql al-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim*, maka dapat dirumus kajian ini kepada beberapa perkara:

- 1- Sheikh al-Islam Abu al-Su’ud telah dibesarkan dalam keluarga yang berilmu dan soleh. Kehidupan beliau di era kegemilangan kerajaan Turki Uthmaniyyah di samping hubungan yang akrab antara sultan dan para ulama juga banyak membentuk keperibadian beliau. Ketokohan beliau terus diserlahkan melalui keterlibatan beliau dalam aktiviti pengajaran, kehakiman dan penfatwaan. Perjawatan dan penglibatan beliau yang banyak dalam kerajaan Turki Uthmaniyyah itulah yang telah menjadikan beliau antara ulama dan Syeikh al-Islam yang terkenal dalam sejarah pemerintahan Turki Uthmaniyyah.
- 2- Berdasarkan penelitian penulis, Sheikh al-Islam Abu al-Su’ud telah berjaya menampilkan beberapa perbahasan ilmu Balaghah dan tujuan penggunaan ilmu Balaghah tersebut di dalam al-Quran. Kemampuan beliau menonjolkan ilmu Balaghah al-Quran melalui contoh-contoh aplikasi ilmu Balaghah dalam pentafsiran al-Quran al-Karim telah membuktikan ketokohan beliau dalam ilmu Balaghah al-Quran.

Hasil daripada kajian ini juga, penulis mencadangkan beberapa perkara iaitu:

- 1- Mewujudkan projek-projek kajian bagi mengkaji pemikiran dan karya penulisan Sheikh al-Islam Abu al-Su’ud yang banyak terutama karya-karya yang masih di dalam bentuk manuskrip tulisan tangan.
- 2- Setelah kajian ini dilakukan, pengkaji berpendapat Tafsir Abu al-Su’ud sangat sesuai dijadikan bahan kajian, pengajaran mahupun latihan bagi penuntut dan peminat ilmu Balaghah al-Quran. Pengkaji juga mencadangkan agar tafsir ini dijadikan sebagai rujukan utama bagi pusat pengajian yang menawarkan kursus al-Balaghah al-Quraniyyah seperti Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs) melalui program Ijazah Sarjana Muda al-Quran dengan Kepujian.

## Bibliografi

- Al-Quran al-Karim. Mushaf al-Madinah li al-Nashri al-Hasubi. Arab Saudi. Versi 2.1. Muja'mma' al-Malik Fahd li Thiba'ati al-Mushaf al-Syarif.
- ‘Asyiq Chalabi, Muhammad Bin ‘Ali. (1428H/2007M). *Aakbidz al-Aydi Badzil al-Ayadi Yunadi al-Munadi fi Kulli Nadi*. (Tahqiq) Dr Abd. Al-Razzaq Barakat. Cet. 1. Kaherah. Dar al-Hidayah.

‘Isam ‘Udwan. 2011M. Sheikh al-Islam Abu al-Su‘ud Afandi. Bil. 22. Majallah Jamiah al-Quds al-Maftuhah li al-Abhath wa al-Dirasat.

Abu al-Su‘ud, Muhammad Bin Muhammad. T.t. Irsyad al-‘Aql al-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim. Beirut. Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Akram Kidu. 1413H. Muassasah Sheikh al-Islam fi al-Daulah al-Uthmaniah. (Terjemahan) Hashim al-Ayyubi. Tripoli, Lubnan. Jarrous Press.

Al-‘Aidarus, ‘Abd al-Qadir Bin Sheikh. 2001M. al-Nur al-Safir ‘an Akhbar al-Qarn al-‘Asyir. (Tahqiq) Ahmad Halu, Mahmud al-Arnauth&Akram Bushi. Cet. 1. Dar Sadir.

Al-Adrani, Ahmad Bin Muhammad. 1417H. Tobaqat al-Mufassirin. (Tahqiq) Sulaiman al-Khizzi. Cet 1. Arab Saudi. Maktabah al-Ulum wa al-Hikam.

al-Baghdadi, Ismail Bin Muhammad Amin. T.t. Hadiyyat al-‘Arifin: Asma’ al-Muallifin wa Aathar al-Musannifin. Beirut. Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

Al-Burini, al-Hasan Bin Muhammad. 1959M. Tarajim al-A’yan min Abna’ al-Zaman. Tahqiq Salah al-Din al-Munajjid. Damsyiq. Al-Majma’ al-‘Ilmi.

Al-Dzahabi, Muhammad Husain. T.t. al-Tafsir wa al-Mufasssirun. Syarikah Dar al-Arqam Bin Abi al-Arqam.

Al-Ghazzi, Najm al-Din Muhammad. 1418H. al-Kawakib al-Sairah bi A’yan al-Miah al-‘Asyirah. (Tahqiq) Khalil al-Mansur. Cet. 1. Beirut, Lubnan. Dar al-Kutub al-Ilmiah.

Al-Ghazzi, Taqiyy al-Din Bin Abd al-Qadir. T.t. al-Tobaqat al-Saniyyah fi Tarajim al-Hanafiiyyah. (Tahqiq) Dr Abd al-Fattah Muhammad al-Huluw. Dar al-Rifa’i.

Al-Hajj Khalifah, Mustafa Bin Abdullah. T.t. Kasyfu al-Dzunun ‘an Asami al-Kitab wa al-Funun. Beirut. Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.

al-Khudaiwiah, Kutubkhanah al-Misriyyah. 1308-1310H. Fihrisat al-Kutub al-Arabiyyah. Mesir.

Al-Laknawi, Muhammad Abd al-Hayyi. (t.t). *al-Fawa'id al-Bahiyah fi Tarajim al-Hanafiiyyah*. Kaherah. Dar al-Kitab al-Islami.

al-Maraghi, Mahmud Ahmad Hasan. 1992. ‘Ulum al-Balaghah. Mekkah: Maktabah Ihya’ al-Turath al-Arabi. Cet. 5.

al-Qayrawani. al-Hasan bin Rashi. 1981. Al-‘Umdah fi Mahasin al-Syi’ri wa Adabih. Tahqiq. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid. Beirut. Dar al-Jil.

Al-Qazwini, Muhammad Bin Sa’d al-Din. 1998M. Al-Idhah fi ‘Ulum al-Balaghah. Cet. 4. Beirut. Dar Ihya’ al-‘Ulum.

Al-Rayyan, Khalid Ahmad. 1996M. al-Muntaqa min Makhtutat Jamiah Petersburg. Cet.1. Dubai. Markaz Jam’ah al-Majid.

Al-Rummani, ‘Ali Bin ‘Isa. 1976M. al-Nukat fi I’jaz al-Quran. (Tahqiq) Muhammad Khalaf Allah & Muhammad Zaghlul Salam. Cet. 3. Mesir. Dar al-Ma’arif.

Al-Sakaki, Yusuf Bin Abi Bakr. 1407H. Miftah al-Ulum. Beirut, Lubnan. Dar al-Kutub al-Ilmiah.

Al-Shanawi, Prof. Abd al-Aziz Muhammad. 1980M. al-Daulah al-Uthmaniah Daulah Islamiyah Daurah Muftara ‘Alaiha. Kaherah. Maktabah al-Anglo al-Misriyyah.

Al-Subki, Ahmad Bin Ali. 1423H. ‘Arus al-Afrah fi Syarh Talkhis al-Miftah. (Tahqiq) Abd al-Hamid Handawi. Cet. 1. Beirut, Lubnan. Al-Maktabah al-‘Asriyyah li al-Thiba’ah wa al-Nasyr.

Al-Suyuti, Jalal al-Din. 1394H/1974M. al-Itqan fi ‘Ulum al-Quran. (Tahqiq) Muhammad Abu al-Fadhl. Al-Haiah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kitab.

Al-Thalibi, Yahya Bin Hamzah. 1423H. al-Thiraz li Asrar al-Balaghah wa ‘Ulum Haqaiq al-I’jaz. Cet. 1. Beirut. Al-Maktabah al-‘Asriah.

Al-Zarkasyi, Muhammad Bin Abd Allah. 1376H. al-Burhan fi ‘Ulum al-Quran. (Tahqiq) Muhammad Abu al-Fadhl. Cet. 1. Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.

Al-Zirikli, Khair al-Din. 1984M. al-A’lam. Cet. 15. Beirut. Dar al-‘Ilm li al-Malayin.

- Carl Brocklemann. 1977M. *Tarikh al-Adab al-‘Arabi*. (Tahqiq) Abd al-Halim al-Najjar & Ramadan Abd al-Tawwab. Dar al-Ma’arif.
- Damir, Abdullah. 2006. *Sheikh al-Islam Abu al-Su’ud Kabir Ulama’ al-Huquq fi al-Daulah al-‘Aliyyah*. Cet. 1. Otokan. Istanbul.
- Hamid, Abd al-Hadi Husain. 2007M. *Al-Balaghah wa al-Ma’na fi al-Nas al-Qurani: Tafsir Abu al-Su’ud Anmudzajan*. Tesis PhD. Iraq. Markaz al-Buhuth wa al-Dirasat al-Islamiyyah bi Diwan al-Waqf al-Sunni.
- Ibn al-Athir, Nasr Allah Bin Muhammad al-Katib. 1420H. *al-Mathal al-Sair fi Adab al-Katib wa al-Syair*. (Tahqiq) Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid. Beirut. Al-Maktabah al-‘Asriah.
- Ibnu ‘Asyur, Muhammad al-Fadhil. 1390H. *al-Tafsir wa Rijaluhu*. Cet. 13. *Mujamma’ al-Buhuth al-Islamiyyah*, Azhar.
- Ibnu al-‘Imad, Abd al-Hayyi Bin Ahmad. 1406H. *Syadzarat al-Dzahab fi Akhbar Man Dzahab*. (Tahqiq) Mahmud al-Arnauth. (Takhrij) Abd Al-Qadir al-Arnauth. Cet 1. Damsyik. Dar Ibn al-Kathir.
- Ibnu Faris, Ahmad Bin Faris. 1418H/ 1997M. *al-Sahibi fi Fiqh al-Lughah al-Arabiyyah wa Masailiha wa Sunan al-Arab fi Kalamiha*. (Tahqiq) Ahmad Hasan Basaj. Cet. 1. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Indeks Manuskrip Koprulu Kutubhanesi. 1986M. Istanbul. Matba’ah Rinkler.
- Kahhalah, Umar Ridha. T.t. *Mu’jam al-Muallifin*. Beirut. Maktabah al-Muthanna & Dar Ihya al-Turath.
- Menk ‘Ali, ‘Ali Bin Bali. 1395. M. *al-‘Iqd al-Manzum fi Dzikri Afadhil al-Rum*. Beirut. Dar al-Kitab al-‘Arabi.
- Riyadh Zadah, Abd. Al-Lathif Bin Muhammad. (1403H/ 1983M). *Asma’ al-Kutub*. (Tahqiq) Dr Muhammad al-Tonji. Damsyiq, Syria. Dar al-Fikr.
- Siddiq, Hasan Khan. 1423H. *Abjad al-‘Ulum*. Cet. 1. Dar Ibnu Hazm.
- Syed Amin, Fuad. 1961M. *Fihris al-Makhtutat bi Dar al-Kutub al-Misriyyah*. Kaherah. Dar al-Kutub.
- Thoshkupri Zadah, Ahmad Bin Mustafa. 1395H. *Al-Syaqaiq al-Nu’maniah fi Ulama’ Daulah al-Uthmaniah*. Beirut. Dar al-Kutub al-‘Araby.

## BAB 13

### ABDULLAH YUSUF ALI DAN TERJEMAHAN ISTILAH-ISTILAH QIRAAT DALAM AL-QURAN

Rosmalizawati Binti Ab. Rashid, Nur Sakiinah Binti Ab Aziz & Mariam Nabilah Binti Mohd Noor

Universiti Sultan Zainal Abidin, Kuala Terengganu,  
Terengganu Darul Iman.

#### Pengenalan

Ilmu Qiraat merupakan satu cabang ilmu al-Quran yang memainkan peranan yang sangat penting dalam memelihara kesucian al-Quran dan membantu umat Islam memahami kandungannya dengan sempurna. Dengan kewujudan ilmu ini juga menambah khazanah ilmu umat Islam dan menghubungkan antara cabang-cabang ilmu yang sedia ada dengan al-Quran. Perkembangan ilmu qiraat ini seterusnya dibukukan dan Abu Aswad al-Duali adalah orang yang pertama menghimpunkan maklumat berkaitan ilmu qiraat ini di dalam buku beliau bertajuk “**al-Qiraat**” yang membincangkan lebih kurang dua puluh lima orang qari yang terkenal pada zaman beliau (al Banna, 1987).

Apabila masa beredar, arus pembukuan dan penyebaran maklumat tentang qiraat ini makin mudah untuk didapati dan mencambahkan pelbagai bidang yang berkaitan dengannya. Walaubagaimanapun, perkembangan ini bukanlah suatu perkara yang menggembirakan bagi musuh-musuh Islam. Ini kerana, menelusuri sejarah ilmu qiraat yang menetapkan periwayatan yang benar daripada Baginda *shallallahu ‘alaihi wasallam* untuk diterima sesuatu qiraat menyebabkan umat Islam akan kembali kepada petunjuk Nabi, dan sudah pasti perkembangan ini boleh menyebabkan Islam akan kembali agung, lalu ia akan menjadi madu beracun bagi musuh-musuh Islam.

Oleh sebab itulah, kita dapati seiring dengan perkembangan ilmu ini juga, para orientalis yang cemburu kepada kegemilangan ini sentiasa berusaha untuk mencari celah yang mungkin ada untuk ditiupkan racun-racun mereka. Keraguan-keraguan yang berjaya mereka timbulkan disebarkan agar dapat mempengaruhi dunia dan masyarakatnya dan menghalang orang ramai dari mengenal Islam.

Maryam Jameelah (1981) dalam buku beliau bertajuk “**Islam and Orientalism**” menyatakan para orientalis membaca, menyelidik dan mengkaji tentang Islam untuk menanamkan racun keraguan dan melahirkan insan yang meyakini bahawa al-Quran, sumber utama di dalam Islam adalah sebenarnya berasal dari perkataan Nabi Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam*, di atas nama kajian ilmiah, mereka cuba mendedahkan dan menzahirkan keraguan yang dikatakan berpunca dari kepalsuan kebenaran utusan Allah itu dan agama Islam hakikatnya adalah retorik

dan palsu semata-mata. Perkara ini akan dapat memadamkan kegemilangan tamadun umat Islam yang pernah dipelopori oleh Baginda *Shallallahu 'alaihi wasallam* bersama para sahabat Baginda.

Karya terjemahan Abdullah Yusuf Ali juga tidak terlepas dari kritikan dan tohmahan oleh orientalis berkenaan kepelbagaian qiraat yang beliau terjemahkan. Di sisi orientalis, Abdullah Yusuf Ali telah mewujudkan qiraat yang baru, tambahan kepada Qiraat Empat Belas yang sedia ada. Oleh yang demikian, penulisan ini mengkhususkan kepada latar belakang Abdullah Yusuf Ali, terjemahan beliau: **The Meaning of the Holy Quran**, metodologi beliau dalam menterjemah ayat-ayat al-Quran serta pemerhatian khusus terhadap terjemahan qiraat-qiraat yang terdapat di dalam al-Quran.

## Latar Belakang Abdullah Yusuf Ali

Abdullah Yusuf Ali merupakan seorang tokoh agung dalam bidang penterjemahan al-Quran dalam bahasa Inggeris. Beliau dilahirkan pada 14 April 1872 di Bombay (Mumbai), India dalam keluarga masyarakat Bohra yang berasal dari Surat, Gujerat, India. Secara tradisinya masyarakat Bohra merupakan pedagang yang kaya. Tetapi, ayahnya, Yusuf Ali Allahbuksh meninggalkan tradisi Bohra dan menyertai badan keselamatan negara dan bekerja sebagai pegawai polis. Beliau berpegang kepada fahaman Dawoodi dan merupakan seorang yang kuat agama. Ketika persaraan, beliau dianugerahkan sebagai Khan Bahadur (M.A, Sheriff, 1994).

Sehubungan dengan itu, penggunaan nama Sheikh Abdullah Yusuf Ali terdapat dalam beberapa nama mengikut pangkat ayahnya, seperti Abdullah Khan Bahadur Yusuf Ali, Abdullah ibn Khan Bahadur Yusuf Ali dan yang terkenal dan biasa digunakan ialah Abdullah Yusuf Ali.

Abdullah Yusuf Ali berjaya menghafal al-Quran ketika mudanya dan pada tahun 1934 beliau mula giat menterjemahkan al-Quran dari bahasa Arab ke bahasa Inggeris. Terjemahan beliau siap diterbitkan pada tahun 1938.

Beliau mendirikan rumahtangga dengan seorang wanita berbangsa Inggeris dan dikurniakan empat orang anak. Malangnya perkahwinan beliau tidak bertahan lama dan beliau hidup bersendirian di akhir hayat beliau. Beliau meninggal dunia pada 10 Disember 1953 dan dikebumikan di perkuburan Muslim di Brookwood, Surrey, London berhampiran Woking tidak jauh dari perkuburan Marmaduke Pickthall (el Muhammady. Muhammad Uthman, 2001).

### 2.1 Pendidikan

Abdullah Yusuf Ali telah menerima pendidikan bahasa Arab dan bidang pengajian Al-Quran sejak kecil. Beliau telah dihantar oleh ayahnya ke sekolah Anjuman-e-Islam di Bombay. Kemudian pada tahun 1882 beliau dihantar ke Sekolah Wilson Bombay pada usia sembilan tahun. Selepas tamat sekolah tiga tahun kemudian, beliau menyertai Wilson College pada tahun 1885 hingga 1889. Pada Januari 1891 beliau dianugerahkan ijazah sarjana muda kelas pertama di Bombay Universiti. Seajar dengan itu, beliau ditawarkan melanjutkan pelajarannya di peringkat sarjana ke



Britain di bawah tajaan kerajaan pada tahun yang sama. Beliau memilih untuk menyertai ST John's College di Cambridge. Beliau pernah belajar di beberapa universiti di Eropah termasuk University of Leeds. Sarjana Muhammad Iqbal membimbingnya menjadi pemimpin di Kolej Islamia di Lahore, Pakistan (M.A, Sheriff, 1994).

Beliau juga merupakan kalangan penuntut yang terbaik dalam sastera bahasa Inggeris, hal ini kerana minat dan kemahirannya terhadap bahasa Inggeris. Banyak karya-karyanya diselitkan dalam majalah-majalah ilmiah. Beliau telah berjaya memegang jawatan yang paling tinggi dalam Perkhidmatan Awam India ketika itu, apabila dia telah berjaya dalam peperiksaan yang penuh dengan persaingan.

## 2.2. Sumbangan Utama Terhadap Masyarakat

Dalam tahun 1934, beliau telah mula menterjemah kitab suci Al-Quran dalam bahasa Inggeris. Beliau menegaskan bahawa, adalah menjadi kewajipan seseorang muslim untuk memahami dan mengajar ayat Al Quran mengikut kemampuan masing-masing. Walau bagaimanapun, terjemahan ini hanya sekadar terjemahan untuk memberi sedikit sebanyak pemahaman tentang ayat suci Al-Quran dan bukan bermakna untuk mengganti ayat suci. Al-Quran Terjemahan ini diterbitkan pada 1938 oleh Sh. Muhammad Ashraf Publishers Lahore di India (kemudian Pakistan) el Muhammady. Muhammad Uthman, 2001).

Berkaitan dengan penterjemahan Al-Quran ke bahasa Inggeris, ianya dimulai oleh Marmaduke Pickthall. Pickthall seorang Islam (asalnya Kristian) pernah menterjemah Al-Quran dari bahasa Arab ke bahasa Inggeris pada 1930 dan banyak digunakan di Eropah. Berkenaan terjemahan Abdullah Yusuf Ali, ia menjadi rujukan utama bukan sahaja di India malah di Amerika Syarikat, Eropah dan juga negara-negara yang menggunakan bahasa Inggeris.

Di samping itu, terjemahan beliau selanjutnya diterjemahkan dalam sepuluh bahasa di dunia. Ini menunjukkan bahawa terjemahan beliau mendapat perhatian ramai dan dirujuk oleh ramai pembaca di serata dunia. Di Malaysia khususnya, terjemahan beliau telah diterjemahkan ke bahasa Melayu oleh Ustaz Muhammad Uthman El-Muhammady dengan penerbitan Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sungguhpun Abdullah Yusuf Ali terkenal dengan hasil terjemahannya, beliau aktif dalam melibatkan diri dalam masyarakat. Pada Disember 1938 beliau membantu membina masjid Al-Rashid, iaitu masjid pertama di utara Amerika iaitu di Edmonton, Alberta, Kanada.

Sebagai kesimpulan, sumbangan utama Abdullah Yusuf Ali adalah dalam bidang terjemahan Al-Quran dan pembinaan masjid Al-Rashid. Dalam konteks ini beliau bergiat aktif dalam bidang penulisan. Banyak hasil tulisan beliau diterbitkan dan akan dihuraikan dengan lebih lanjut dalam huraian seterusnya.

## 2.3 Bibliografi Abdullah Yusuf Ali

Pada dasarnya, umum mengenali Syeikh Abdullah Yusuf Ali sebagai pentafsir Al-Quran yang ulung dalam bahasa Inggeris. Namun, banyak lagi sumbangan beliau yang belum diketahui ramai. Berkaitan dengan itu, di antara karya beliau yang memberikan sumbangan yang besar kepada umat Islam seperti: pada tahun 1900, beliau menghasilkan monograf berjudul '*Silk Fabrics produced*

*in the North-Western provinces and Oudh'* yang diterbitkan oleh North-Western Provinces dan Oudh Government Press, 124 mukasurat. Seterusnya pada tahun 1906 beliau menulis di dalam Civic Life in India. *Imperial and Asiatic Quarterly Review*, Januari-April, mukasurat 225-248 dan Goethe's Orientalism. *The Contemporary Review*, Bil.XC, Ogos, mukasurat 169-181. 1907 The Indian Muhammadans: Their Past, Present and Future. *Journal of the Royal Society of Arts*, No. 2824, Bil.LV, 4 hb Januari. Tulisan bertajuk "*Life and Labour of the People of India*". London: John Murray, 360 mukasurat. 1914 Indian Troops and Moneylenders (surat), *The Times*, 5 hb Oktober, Indian Bazaar Rumours (surat), *The Times*, 17 hb November. Pada tahun 1934 beliau mula menghasilkan terjemahan dengan tajuk, "*The Holy Quran: An Interpretation in English, with Arabic text in Parallel columns, a running rhythmic commentary in English and full explanatory notes*". Seterusnya artikel bertajuk *Muhammad in History*. (Progressive Islam pamphlets No.9). 22 mukasurat, *Beauties of The Quran*. (Progressive Islam pamphlets No.10). 16 mukasurat. Lahore: Kalik Ahmed Faruqi. Muslim Brotherhood Series No. 6 dan banyak lagi.

Senarai bibliografi Abdullah Yusuf Ali di atas merupakan antara hasil tulisan beliau yang telah diterbitkan sepanjang tahun 1900 hingga 1944. Setelah itu beliau tidak lagi aktif dalam bidang penulisan. Sehingga beliau meninggal dunia pada tahun 1953 di London.

## **Metodologi Umum Abdullah Yusuf Ali Dalam Penterjemahan Dan Pentafsiran Al-Quran**

Karya beliau berjudul *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* ditulis dengan gaya syair dalam bentuk prosa bermula dengan penterjemahan, ulasan, lampiran dan tafsir. Beliau bukan sekadar menterjemah satu kalimat dengan perkataan dalam Bahasa Inggeris, tetapi mengungkapkan sebaik mungkin untuk mengeluarkan makna sepenuhnya sebagaimana yang dikehendaki dari kalimat arab tersebut. Beliau sentiasa cuba memastikan keselarian irama dan nada bahasa penterjemahan, ia membuatkan pembaca memahami bukan hanya dengan mata, lisan dan suara akan tetapi dengan cahaya yang mengisi intelek manusia, kesedaran dari sudut hati yang paling dalam (Sulaiman Ibrahim, 2010).

Beliau juga adalah sasterawan bahasa Parsi dan sastera Inggeris klasik. Ini dapat dilihat apabila para sasterawan Barat sendiri memuji kemampuan dan penguasaan gramatika bahasa Abdullah Yusuf Ali bahkan menggelarnya sebagai Shakespeare Inggeris (Fawaidhur Ramdhani, 2021).

Bagi mereka yang menelusuri dan membaca terjemahan ini, dapat dilihat dari sudut susunan bahasa, elemen terjemahan adalah hasil perjalanan beliau meneroka dan mengumpul rujukan-rujukan, pengalaman peribadi serta hasil pertemuan beliau dengan tokoh-tokoh ilmu. Perkara ini dinyatakan oleh beliau pada awal prakata karyanya, edisi pertama yang ditulis pada 04 April 1934M di Lahore, Pakistan. Prakata ini menjelaskan tentang impian beliau terhadap karya terjemahan ini, rencana masa depannya beserta sasaran yang menjadi tujuan karyanya. Sesetengah ilmunan juga melihat, ujian-ujian dalam kehidupan rumahtangga beliau juga menjadi sebab beliau banyak

meneroka dan mentafsir al-Quran jauh dari sudut hatinya yang paling dalam, oleh kerana itu jugalah susunan bahasa beliau lebih dekat dengan hati para pembaca.

Antara rujukan-rujukan beliau dalam menterjemah dan mentafsir ialah *Tafsir al-Thabari*, *Tafsir al-Kashshaf*, *Tafsir al-Kabir*, *Anwar al-Tanzil*, *Tafsir Ibnu Katsir*, dan *Tafsir al-Manar*. Sementara untuk rujukan sampingan yang digunakan adalah *Lisan al-Arab*, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, *Encyclopedia of Islam*, dan banyak lagi.

Oleh kerana seni yang dimiliki beliau inilah, lebih dari setengah abad lamanya sejak pertama kali diterbitkan, tafsir ini memiliki posisi penting dalam sejarah besar khazanah tafsir al-Quran berbahasa Inggeris hingga sekarang bahkan tersebar ke setiap pelusuk dunia. Tafsir yang memiliki kekhasan pada gaya bahasa ini sudah berulang kali dicetak dan diterbitkan kembali dalam jumlah jutaan eksemplar. Hingga detik ini, *The Holy Qur'an* hampir menembus seluruh penjuru dunia dan menjadi salah satu rujukan utama bagi sarjana muslim Barat (Fawaidhur Ramdhani, 2021).

## **Kritikan Terhadap Terjemahan Abdullah Yusuf Ali Tentang Istilah-Istilah Qiraat**

Pada dasarnya dalam bidang Qiraat, ramai orang terutamanya orientalis mengkritik tentang keasliannya. Kritikan mereka diwarwarkan dan diterbitkan untuk menarik perhatian umum. Sebahagian mereka adalah seperti Samuel Green, Jochen Katz, Adrian Brockett, Goldziher dan sebagainya. Secara keseluruhannya mereka mendakwa bahawa nilai keaslian al-Quran adalah setaraf dengan kitab Bible di mana manusia berperanan dalam kitab suci tersebut. Kritikan terhadap terjemahan Abdullah Yusuf Ali adalah seperti berikut:

### **4.1 Abdullah Yusuf Ali Mencipta Sistem Bacaan Baru Al-Quran**

Jochen Katz (2010) pernah menyatakan dalam tulisannya bahawa orang Islam bukan sahaja mempunyai tujuh, sepuluh atau empat belas qiraat ketika permulaan Islam, malah, orang Islam pada abad ini masih lagi mencipta sistem qiraat baru. Sebagai contoh dalam terjemahan Abdullah Yusuf Ali.

Katanya, dalam terjemahan Yusuf Ali edisi 1946 yang diterbitkan di Pakistan, ayat 112 dalam surah Al-Mukmunin adalah berbeza dengan edisi lain. Ayat tersebut adalah seperti di bawah:

*He will say: "What number of years did ye stay on earth?"*

Ayat ini diikuti oleh notakaki yang berbunyi:

*The usual Indian reading is "Qala", "He will say". This follows the Kufa Qiraat. The Basra Qiraat reads "Qul", "Say" (in the imperative). The point is only one of grammatical construction. See n. 2666 to xxi. 4.*

Manakala, bagi Surah al-Anbia' ayat 4 yang bermaksud:

*Say.*<sup>2666</sup> "My Lord knoweth (every) word (spoken) in the heavens and on earth: He is the One that heareth and knoweth (all things)."

Dan nota kakinya ialah:

2666. Notice that in the usual Arabic texts printed in India the word *qala* is here and in xxi. 112 below, as well as in xxiii. 112, spelt differently from the usual spelling of the word in other places (e.g. in xx. 125-126). *Qul* is the reading of the Basra *Qiraat*, meaning, "Say thou" in the imperative. If we construe "he says", the pronoun refers to "this (one)" in the preceding verse, viz.: The Prophet. But more than one Commentator understands the meaning in the imperative, and I agree with them. The point is merely one of verbal construction. The meaning is the same in either case. See n. 2948 to xxiii. 112.

Secara kesimpulannya, kedua-dua ayat dalam Surah 21:4 dan Surah 23:112, bermula dengan perkataan *Qala* (He said / He will say <sup>[2]</sup>) menurut pembacaan orang India (tulisan Arab yang kebiasaannya digunakan di India) yang dinyatakan oleh Yusuf Ali adalah sebagai qira'at Kufah. Tetapi kedua-dua ayat dimulai oleh perkataan *Qul* (Say) yang mana tergolong dalam qira'at Basrah.

Dalam konteks ini Abdullah Yusuf Ali menggunakan qira'at Kufah dalam Surah 23:112, tetapi memilih untuk menggunakan qira'at Basrah dalam Surah 21:4 and 21:112. Oleh itu, Abdullah Yusuf Ali menggabungkan dua qiraat dalam satu keadaan. Jadi menurut Jochen Katz, Abdullah Yusuf Ali telah menciptakan satu sistem baru dalam terjemahan beliau di mana beliau dengan bebasnya boleh menggunakan mana-mana qiraat yang beliau kehendaki.

## 4.2 Al-Quran dan Bible Setaraf Dari Sudut Keasliannya

Sehubungan dengan itu, Jochen Katz juga mengatakan bahawa orang Islam mempunyai kebebasan dalam mengubah sebahagian kecil isi kandungan al-Quran. Ini kerana tindakan Abdullah Yusuf Ali menurut beliau yang mencampur adukkan stail qiraat merupakan kebebasan kepada orang Islam dalam mengubah isi kandungan al-Quran. Justeru itu, secara tidak langsung, orang Islam telah mencipta versi baru kepada al-Quran.

Secara kesimpulannya menurut Jochen Katz, kitab suci agama Islam adalah setaraf dengan kitab suci Bible yang diubahsuai oleh sarjana Kristian. Jadi, keaslian al-Quran yang terjaga oleh orang Islam semenjak diturunkan kepada Nabi Muhammad adalah palsu.

## Penjelasan Terhadap Kritikan

### 5.1 Kefahaman Menyeleweng Oleh Orientalis Terhadap Ilmu Qiraat

Adalah menjadi satu kesilapan yang besar bagi orientalis yang mempertikaikan tentang qiraat kerana mereka beranggapan bahawa qiraat sumber maklumat sedangkan qiraat adalah alat ataupun sistem yang disusun oleh Allah *Taala* untuk memahami dan mentafsirkan al-Quran.

Menurut bahasa, perkataan *qira'ah* bererti 'bacaan', dari kata *qara'a – yaqra'u – qira'atan* (Muhammad Chirzin, 1998). Kata *qira'ah* berbentuk tunggal, dalam studi ilmu al-Qur'an, ia ditempatkan dalam bentuk jamak karena pembahasannya mencakupi banyak jenis *qira'ah* (bacaan).

Secara terminologi, *qiraat* adalah salah satu aliran dalam pengucapan al-Qur'an oleh salah seorang imam Qurra' yang berbeza dengan yang lainnya dalam hal ucapan al-Qur'an serta disepakati riwayat dan jalur-jalurnya, baik perbezaan itu dalam pengucapan huruf mahupun dalam pengucapan lafaznya (Muhammad Chirzin, 1998). Secara praktikalnya, qiraat disandarkan kepada salah satu imam Qurra' yang tujuh, sepuluh dan empat belas (Abduh Zulfikar Akaha, 1996).

Qira'at sebagai satu sistem bacaan menjadi sangat penting bagi para pembacanya, apatah lagi al-Qur'an merupakan sumber rujukan dalam segala urusan bagi orang Islam. Teks wahyu yang diturunkan dalam bentuk lisan, diajarkan oleh Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* dalam cara yang sama, walaubagaimanapun tetap ada usaha menjurus kepada penulisan teks al-Qur'an tersebut. Tetapi, secara dominan, kaedah pengajaran dan pembelajaran secara lisan tetap menjadi kaedah utama hingga saat ini. Sebab itulah sejarahnya, al-Qur'an melalui pelbagai ragam cara bacaan, sesuai dengan dialek Arab yang ada waktu itu.

Jika al-Qur'an merupakan inti ajaran Islam, maka ilmu Qira'at menjadi sebahagian daripada *sunnah* yang harus dipegang, sebagaimana Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* selalu menjaga keaslian al-Qur'an dengan cara memanggil para sahabat penghafal al-Qur'an untuk kemudian mengulang dan mengingat kembali bacaannya (MH. Thabathaba'I, 1990).

Zaid bin Thabit, orang yang begitu penting dalam pengumpulan Al-Qur'an, menyatakan bahawa "*al-Qira'ah sunnatun muttaba'ah*" (Seni bacaan (qira'at) Al-Qur'an merupakan *sunnah* yang mesti dipatuhi dengan sungguh-sungguh) (al-Baihaqi, *Sunan al Kubra, Kitab al solah*, no. hadis: 4063).

Dalam satu riwayat yang lain, Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* bersabda: "*Ambillah (belajarlah) al-Qur'an dari empat orang: Abdullah bin Mas'ud, Salim, Muadz dan Ubay bin Ka'b*" (al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, Kitab Fadha'il al-Sahabah, Bab Manaqib Abdullah ibn Mas'ud*, no hadis: 3475). Setelah Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* wafat, pembacaan yang datang dari pelbagai kabilah ini tetap dipelihara dan diteruskan (M. M. Al A'zami, 2005).

## 5.2 Berbeza Bacaan Bukan Bermaksud Berbeza al-Quran

Pendapat Jochen Katz melihat tindakan Abdullah Yusuf Ali sebagai membawa versi baru dalam pembacaan al-Quran adalah kerana beliau berpendapat perbezaan qiraat membawa kepada perbezaan mushaf al-Quran. Sudah pasti pendapat ini adalah pendapat yang berasaskan kepada kekeliruan beliau dalam membezakan di antara jenis-jenis bacaan al-Quran dengan mushaf al-Quran. Tidak pernah terbukti di dalam sejarah Islam terdapat mushaf yang lain selain daripada al-Quran bahkan sekiranya perkara tersebut berlaku sudah pasti terdapat riwayat dari para sahabat telah membetulkan malah memerangi orang yang membuat versi selain al-Quran.

Menelusuri sejarah kita dapat mengenalpasti cara bacaan yang berbeza adalah disebabkan oleh beberapa perkara:

1. Perbezaan kerana tidak ada tanda titik.

## 2. Perbezaan karena tidak adanya tanda diakritikal.

Ketika pemerintahan Islam meluas dimasa khalifah Utsman bin Affan, terjadi beberapa perselisihan di kalangan sahabat tentang cara baca al-Qur'an, yang mana masing-masing pihak menyatakan bacaannya adalah yang paling *shahih* dan benar. Keadaan yang boleh menjejaskan keharmonian umat ini membuatkan khalifah Utsman bin Affan memerintahkan para sahabat untuk menyusun dan menghasilkan mushaf al-Qur'an lalu dikenali dengan *Mushaf Utsmani*, yang sampai kepada kita pada hari ini (M. M. Al A'zami, 2005).

Tidak dinafikan bahawa terdapat beberapa mushaf yang berasal dari sahabat, seperti Mushaf Ali bin Abi Thalib, Mushaf Ubay bin Ka'b, Mushaf Abdullah bin Mas'ud, Mushaf Ibnu Abbas, Mushaf Zaid bin Tsabit, Mushaf Abu Musa al- 'Asy'ari dan mushaf beberapa sahabat lain yang mungkin belum pernah kita temui dan kenali. Namun begitu, mushaf-mushaf yang disebutkan ini juga datang dari ayat-ayat al-Quran yang sama, hanya berbeza dari sudut bacaan namun tidak sesekali mencipta al-Quran yang baru.

## 5.3. Status Qiraat al-Quran dan perbezaannya dengan Bible.

*Qira'at* al-Qur'an bersifat *tauqifi*, bukan *ikhtiyari*. Menurut Iffah Muzammil, ini bermaksud ia sepenuhnya berdasarkan pada riwayat-riwayat dengan sanad yang *shahih*, bukan hasil ijtihad ahli *qira'at*. Kerana itu pula tidak ada satu versi *qira'at* yang kualitinya lebih baik atau lebih utama dibanding versi *qira'at* yang lain. Jika ada dua versi *qira'at* yang berbeza dan sama-sama *shahih* maka tidak boleh dikatakan bahawa salah satunya lebih baik kerana keduanya berasal dari Nabi. Orang yang mengatakan demikian berdosa hukumnya (Iffah Muzammil, 2010).

Sementara ulama' seperti al-Zamakhshari menyatakan bahawa persoalan *qiraat* adalah *ikhtiyariyyah* dalam arti persoalan pilihan atau ijtihad para ahli bahasa (*al-fushaha' dan al-bulagha'*) berdasarkan kaidah-kaidah kebahasaannya. Pendapat ini jelas pendapat yang aneh mengingat sandaran *qiraat* adalah riwayat yang shahih (Iffah Muzammil, 2010).

Ada tiga syarat yang harus dipenuhi agar supaya *qira'at* boleh diterima, yaitu:

1. Sesuai dengan kaedah bahasa Arab;
2. Sesuai dengan salah satu dari *mushaf Utsmani*;
3. Diriwayatkan dengan *sanad* yang *shahih* dengan periwayatan mutawatir. Ibnu Jazari berpendapat bahawa *qira'at* masyhur menempati posisi mutawatir (Iffah Muzammil, 2010).

Jika memenuhi tiga syarat di atas maka ia merupakan qiraat *shahih* yang harus diterima dan tidak boleh ditolak atau diingkari, ini kerana qiraat yang shahih itu sebenarnya berasal dari tujuh huruf yang disebut di dalam hadith *shallallahu 'alaihi wasallam*. Wajib bagi siapapun untuk menerimanya baik ia berasal dari *qira'ah sab'ah*, *qira'ah 'asyarah*, ataupun yang lainnya. Demikian juga bila rukun-rukunnya tidak dipenuhi maka harus ditolak baik dari *qira'ah sab'ah* mahupun yang lainnya. Syarat mutawatir pada dasarnya merupakan syarat yang prinsip. Sementara dua lainnya merupakan syarat pelengkap saja. Namun memenuhi kedua-dua syarat tersebut adalah untuk memperkuat status mutawatir sesuatu qiraat (Iffah Muzammil, 2010).

Berdasarkan kriteria di atas, ulama' bersepakat bahawa *qiraat sab'ah* adalah *qira'at* yang *shahih*. Bukan bererti *qira'at* yang diriwayatkan imam lain tidak ada yang shahih. Sebagaimana halnya bahawa hadits yang diriwayatkan Bukhari Muslim adalah hadits *shahih*, bukan bererti yang diriwayatkan imam lain tidak ada yang shahih. Yang dimaksudkan adalah keseluruhan dari versi *qira'ah sab'ah* adalah shahih.

Oleh yang demikian, sudah pasti al-Quran tidak dapat disamatarafkan dengan Bible dari sudut keaslian mahupun dari sudut periwayatan. Bagi Kristian, tidak ada syarat untuk menentukan keaslian Bible, bahkan sesiapa sahaja boleh menulis dan merangka ayat mahupun pernyataan untuk dikatakan bahawa ia datang dari Tuhan. Buktinya jelas, masyarakat Kristian tidak dapat menentukan kitab manakah yang ada pada tangan mereka pada hari ini adalah yang paling benar dan *shahih*.

## Kesimpulan

Maragustam Siregar di dalam penulisan beliau yang bertajuk, “Mazhab Qiraat dan Implikasinya Dalam Pendidikan Pemanusiaan menyatakan bahawa: *Penyeragaman pada hakikatnya merupakan proses kekerasan terhadap perbedaan, pemerkosaan terhadap bakat dan ideologi, pengkebiran terhadap potensi, dan bentuk penjajahan terhadap kebebasan dan kemerdekaan umat manusia. Bakat, potensi, lingkungan, ruang dan waktu pasti berbeza, dapat serupa tetapi tidak pernah sama. Kemajuan dapat tumbuh karena lahirnya daya cipta dan kreativitas dan daya cipta dan kreativitas tumbuh karena ada kemungkinan untuk mencapai otensitas dan orisinalitas* (Maragustam Siregar, 2004).

*Seterusnya otensitas dan orisinalitas hanya mungkin berkembang kalau perbedaan bukan hanya diperbolehkan, tetapi dihargai dan dijunjung tinggi. Nabi saw membolehkan berbagai Sistem Qiraat yang membawa implikasi perbedaan hukum, tidak dimaksudkan untuk memecahbelah rasa kemanusiaan diantara umat Islam, tetapi dimaksudkan sebagai pendidikan pemanusiaan manusia yakni meringankan berbagai suku membaca Qur'an, sebagai khazanah kekayaan Ulumul Qur'an dan penghargaan terhadap potensi, kebebasan, bakat dan pengakuan terhadap realitas perbedaan di masyarakat. Dengan demikian madzhab qiraat pada hakikatnya membawa implikasi pendidikan pemanusiaan* (Maragustam Siregar, 2004).

Artikel ini juga memberikan pendedahan yang jelas kepada kita bahawa dakwaan orientalis terhadap keaslian al-Quran dan al-Hadith adalah tidak mempunyai asasnya. Walau sedalam manapun mereka cuba untuk menimbulkan keraguan, pasti serangan tersebut mudah untuk dipatahkan. Ini kerana, mereka mendalami dan mengkaji Islam bukan kerana ingin mencari rahsia di sebalik ilmu tersebut namun kerana didasarkan pada satu niat yang tersirat, iaitu untuk mencari kelemahan yang mungkin ada bagi mengelirukan umat Islam dan sesiapa yang berminat dengan agama ini.

## Rujukan

- Abduh Zulfikar Akaha, (1996). *Al-Qur'an dan Qira'ah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Al-Banna, Ahmad Muhammad. (1987). Ittihaf al-Fudhala' al-Basyar bi al-Qiraat al-Arba'ah Asyar, Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Fawaidhur Ramadhani. (2021). *Mengenal Abdullah Yusuf Ali dan Tafsir the Holy Quran*. Di ambil dari: <https://tafsiralquran.id/mengenal-abdullah-yusuf-ali-dan-tafsir-the-holy-quran/>.
- Iffah Muzammil, *Qiraat Sab'ah dan Urgensi Penyebarannya*, diambil dari *ejournal. sunan ampel.ac.id/index.php/Al-Afkar/article/view/93/87*, dilayari pada 02 Disember 2010.
- Jochen Katz, *The Fifteenth Qira'at: The Abdullah Yusuf Ali Reading of the Qur'an*. Diambil dari <http://www.answering-islam.org/Quran/Text/15thqiraat.html>, pada 02 Disember 2010.
- M. M. Al A'zami, (2005). *Sejarah Teks al-Qur'an, Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin dkk, Jakarta: Gema Insani Press.
- M.A. Sherif, Searching for Solace: (1994). *A Biography of Abdullah Yusuf Ali Interpreter of the Quran*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Maryam Jameelah. (1981). *Islam and Orientalism*. Lahore; Maktabat al-Arabia.

MH. Thabathaba'i, (1990). *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, terj. A. Malik Madani dan Hamim Ilyas, Bandung: Mizan.

Muhammad Chirzin, (1998). *Al-Qur'an dan Ulum al-Qur'an*, Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa.

Muhammad Uthman El-Muhammady. (2001) *Terjemahan dan Huraian Maksud al-Quran Jilid 1*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Maragustam Siregar, 2004. ***Mazhab Qiraat dan Implikasinya Dalam Pendidikan Pemanusiaan***, di ambil dari <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/8559/1/MARAGUSTAM%20SIREGAR%20MADZHAB%20QIRA'AT%20ALOUR'AN%20DAN%20IMPLIKASINYADALAM%20PENDIDIKAN%20PEMANUSIAAN.pdf>



## **BAB 14**

# **PENDEKATAN ANALOGI DALAM TAFSIR TUAN GURU NIK ABDUL AZIZ NIK MAT**

Abdul Azib Hussain,<sup>1</sup> Muhammad Adam Ab. Azid,<sup>1</sup> Khairulnazrin Nasir,<sup>1</sup>  
Rahim Kamarul Zaman,<sup>1</sup> Mukhlis Mustaffa<sup>1</sup> & Ikmal Adnan<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS)

### **Pendahuluan**

Al-Quran kaya dengan retorik (*al-balaghah*) yang sangat tinggi. Antara retorik di dalam al-Quran yang sangat menarik untuk dibahaskan adalah berkaitan analogi. Menurut Risqi Rahman dan Samsul Maarif (2014), analogi diertikan sebagai qiyas, iaitu mengukur dan membandingkan dua hal yang berlainan kerana terdapat ciri-ciri kesamaan dan keserupaan dari sudut perkaitan keduanya. Seterusnya digunakan untuk membuat kesimpulan berdasarkan ciri-ciri keserupaan tersebut.

Analogi di dalam al-Quran adalah suatu ilmu yang sangat indah kerana al-Quran kaya dengan makna-makna yang tinggi hakikatnya serta ungkapan yang cemerlang. Analogi di dalam al-Quran apabila dipadankan dengan metode tafsir yang berkesan dapat mendekatkan pemahaman pendengar mengenai sesuatu isu secara lebih berpengaruh dan meyakinkan.

Antara tokoh ulama tafsir Nusantara yang sering menggunakan pendekatan analogi sebagai metode pentafsiran al-Quran adalah Almarhum Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat. Metode ini dikenali sebagai *tafsir bi al-ra'yi* (Ahmad Najib Abdullah dan Nor, 2021), iaitu mendatangkan penghujahan secara logik akal apabila membanding dan membuat persamaan terhadap sesuatu isu. Apa yang unik, setiap analogi disampaikan oleh Almarhum dalam gaya bahasa dengan dialek Kelantan yang menarik serta mendasar dalam kehidupan masyarakat sehingga berjaya mempengaruhi hati pendengar dan memberi kefahaman kepada mereka.

### **Metodologi Kajian**

Penulisan ini menggunakan pendekatan kajian berbentuk kualitatif bertemakan kajian kepustakaan. Data-data kajian dikumpul dan diperolehi daripada sumber-sumber berbentuk dokumentasi dan audio visual. Sumber-sumber berbentuk dokumen adalah seperti tesis, disertasi, artikel ilmiah dan buku. Manakala sumber-sumber berbentuk audio visual adalah seperti rakaman kuliah tafsir Almarhum Tuan Guru Nik Abdul Aziz yang dirujuk di Internet hanya pada laman sesawang [www.youtube.com](http://www.youtube.com). Pengkaji telah mendengar sebanyak 9 buah rakaman kuliah tafsir Almarhum yang dipilih secara rawak mudah untuk mengenal pasti pendekatan analogi yang digunakan oleh beliau. Rakaman-rakaman kuliah tafsir tersebut terdiri daripada surah-surah pendek (Makkiyyah) dan surah-surah panjang (Madaniyyah) berdasarkan ayat-ayat yang tertentu. Data-data yang diperolehi dianalisis secara deskriptif menggunakan metode induktif dan deduktif. Pada bahagian perbincangan, kajian ini menjelaskan signifikan analogi dalam al-Quran serta tokoh-tokoh yang membahaskannya. Di samping itu, dibincangkan juga pendekatan analogi yang digunakan oleh Almarhum Tuan Guru berdasarkan tema-temanya yang tertentu.

## Tinjauan Literatur

Almarhum Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat adalah seorang tokoh ulama yang masyhur, tidak hanya di rantau alam Nusantara bahkan juga sehingga ke peringkat antarabangsa. Namanya pernah dirakamkan dalam buku '50 Tokoh Islam Berpengaruh di Dunia'. Di samping mahir dalam pelbagai bidang ilmu seperti ilmu tafsir al-Quran, hadith, akidah, fiqh, akhlak, tasawuf dan tarbiyah, beliau juga seorang ahli politik dan pendakwah.

Ketokohan beliau dalam ilmu tafsir telah diiktiraf oleh ramai pihak. Maka tidak hairan apabila ramai pengkaji telah menulis mengenai sumbangan, ketokohan dan pemikiran tafsir beliau bermula sejak 1990-an lagi. Menurut Khairulnazrin Nasir et.al (2021) sehingga Ogos 2021, kajian berkaitan bidang tafsir Almarhum sepanjang tiga dekad ini telah menyumbang sebanyak 13.7% daripada beberapa bidang kajian berkaitan ketokohnya. Hal ini menunjukkan bahawa para sarjana dan anggota masyarakat sangat menghargai tokoh ulama yang berwibawa ini.

Menurut penelitian pengkaji, terdapat lebih kurang 30 buah penulisan berkaitan pemikiran tafsir Almarhum Tuan Guru, iaitu dalam tempoh 25 tahun iaitu bermula dari tahun 1996 hingga tahun 2021. Antara senarai kajian-kajian terdahulu yang menyentuh tentang pemikiran tafsir Almarhum Tuan Guru diringkaskan seperti dalam jadual 1 di bawah:

Jadual 1: Senarai Kajian berkaitan Pemikiran Tafsir Tuan Guru Menurut Tahun

Bil.	Tahun	Jenis Penulisan	Nama Penulis dan Tajuk
1.	1996	Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir surah Hud Dari Dewan Zulkifli Muhammad. Kota Bharu, Maahad Ad-Dakwah Wal-Imamah.
2.	1998	Latihan ilmiah Sarjana Muda	Haziyah Hussin. Pemikiran Tuan Guru Haji Nik Abdul Aziz Nik Mat dalam Tafsir al-Quran: Tumpuan Terhadap Surah Hud. Akademi Islam, Universiti Malaya.
3.		Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir surah Yunus Kota Bharu, Maahad Ad-Dakwah Wal-Imamah.
4.	1999	Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir al-Furqan ed. Mashhudi Bunyani Selangor: As-Syabab Media.
5.		Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir surah at-Taubah: Aqidah dan daulah ed. Mashhudi Bunyani. Selangor: As-Syabab Media.
6.	2000	Latihan ilmiah Sarjana Muda	Rafiah Hussin. Metodologi Pentafsiran Surah Yunus oleh YAB Tuan Guru Dato' Haji Nik Abdul Aziz Nik Mat. Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
7.		Disertasi Sarjana	Nik Fatimah Azzahraa Nik Abdul Kadir. Sumbangan Y.A.B. Tuan Guru Dato Haji Nik Abdul Aziz Nik Mat dalam bidang pentafsiran al-Quran: Kajian terhadap Surah al-Taubah. Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
8.	2003	Artikel jurnal	Mustaffa Abdullah & Mohd Asmadi Yakob. Pengajian tafsir di Kelantan: Satu Tinjauan Sejarah. Jurnal Usuluddin. 17, 107-122.
9.		Bab dalam buku	Farish Noor. The Localization of Islamist Discourse in the Tafsir of Tuan Guru Nik Aziz Nik Mat, Murshid'ul Am of PAS, dalam Malaysia: Islam, Society and Politics, ed. V. Hooker & N. Othman. ISEAS-Yusof Ishak Institute, pp. 195-235.
10.	2007	Latihan ilmiah Sarjana Muda	Wan Mazran Wan Hassan & Abd Hafiz Abdullah. Faktor Yang Mendorong Masyarakat Mengikuti Kuliah Tafsir Tuan Guru Dato Haji Nik Abdul Aziz Bin Nik Mat Di Medan Ilmu, Kota Bharu. Universiti Teknologi Malaysia.
11.	2009	Artikel jurnal	Mustaffa Abdullah & Abdul Manan Syafi'i. Khazanah tafsir di Nusantara: Penelitian terhadap tokoh dan karyanya di Malaysia, Brunei Darussalam,

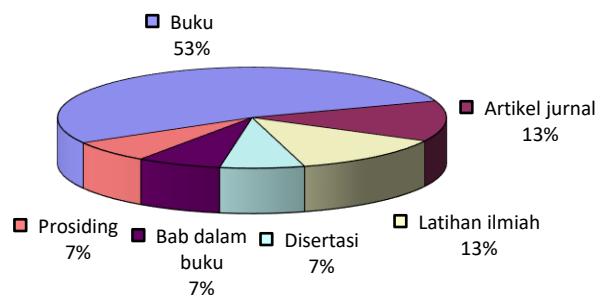
			Singapura, dan Thailand. Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan 24(1), 37-141.
12.	2011	Buku	Nik Abdul Aziz bin Nik Mat. Tafsir Surah Pilihan. Selangor, Kemilau Publika.
13.	2012	Buku	Ann Wan Seng. Jumaat Bersama Tok Guru. Selangor, Kemilau Publika.
14.	2014	Buku	Nik Abdul Aziz bin Nik Mat. Buku Hidayah. Selangor, Kemilau Publika.
15.	2016	Bab dalam buku	Norfazila Hj. Ab Hamid, Zainora Daud, Farhah Zaidar & Mohamed Ramli. "Pengajaran Tafsir Surah Hud Tuan Guru Dato' Bendara Setia Haji Nik Abdul Aziz Nik Mat (1931-2015), dalam Tokoh-Tokoh Ulama Melayu Nusantara. Selangor, Pusat Pengajian Teras Kuis, Jabatan Agama Islam Selangor & Lembaga Zakat Selangor.
16.		Disertasi Sarjana	Hikmatul Islam. Kuliah tafsir Nik Abdul Aziz Nik Mat di Medan Ilmu, Kota Bharu: Kajian kefahaman dan pengaruhnya terhadap rakyat Kelantan. Universiti Malaya.
17.	2017	Latihan ilmiah Sarjana Muda	Maisarah Mohamiddin. Metode Penafsiran Tuan Guru Dato' Nik Abdul Aziz Nik Mat Dalam Kitab Tafsiral-Qur'an Surah-Surah Pilihan. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.
18.		Buku	Abdul Razak Mahmud. 40 Biografi Singkat Ulama Terpilih Negeri Kelantan. Kota Bharu: Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan.
19.	2018	Artikel jurnal	Amiratul Munirah Yahaya. Pengaruh Tafsir al-Maraghi terhadap penulisan tafsir Melayu di Malaysia. Journal of Contemporary Islamic Studies 4(1), 67-83.
20.	2019	Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir al-Quran – Surah al-Fatihah. Petaling Jaya: Pertubuhan Alim Rabbani.
21.		Buku	Institut Pemikiran Tok Guru. Tafsir fi Zilal Nikmatillah – Al-Waqiah. Kota Bharu: Institut Pemikiran Tok Guru.
22.		Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir al-Quran – Surah al-Nas, Surah al-Falaq dan Surah al-Ikhlas. Petaling Jaya: Pertubuhan Alim Rabbani.
23.		Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir al-Qur'an – Surah al-Masad, Surah al-Nasr, Surah al-Kafirun, Surah al-Kauthar, Surah al-Ma'un dan Surah Quraisy. Petaling Jaya: Pertubuhan Alim Rabbani.
24.	2020	Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir al-Qur'an – Surah al-Fil, Surah al-Humazah, Surah al-Asr dan Surah al-Takathur. Petaling Jaya: Pertubuhan Alim Rabbani.
25.		Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir al-Qur'an – Surah al-Waqi'ah. Petaling Jaya: Pertubuhan Alim Rabbani.
26.		Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir al-Qur'an – Surah Yunus. Petaling Jaya: Pertubuhan Alim Rabbani.
27.		Buku	Nik Abdul Aziz Nik Mat. Tafsir al-Qur'an – Surah Hud. Petaling Jaya: Pertubuhan Alim Rabbani.
28.		Artikel jurnal	Ahmad Najib Abdullah & Nor Hazrul Mohd Salleh. (2021). Keunikan Tafsir Tuan Guru Hj Nik Abdul Aziz Bin Nik Mat. Al-Basirah Journal 11(1), 33-46.
29.	2021	Prosiding persidangan	Khairunazrin Nasir, Abdul Azib Hussain, Mukhlis Mistaffa dan Ahmad Zahiruddin Mohd Zabidi. "Penulisan dan kajian berkaitan Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat (1831-2015): Analisis bibliometrik sepanjang tiga dasawarsa." <i>Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN IX)</i> . 28-29 Oktober 2021, Alor Setar, Kedah. Pusat Kajian Bahasa Arab dan Tamadun Islam: Fakulti Pengajian Islam, UKM.

Sumber: Data Penyelidikan

Berdasarkan jadual 1 di atas, didapati penulisan berkaitan pemikiran tafsir Almarhum Tuan Guru semakin berkembang dan bertambah. Penulisan tafsir Almarhum dalam bentuk buku adalah antara yang paling banyak dan dominan iaitu sebanyak 16 buah buku (53%). Pada hemat pengkaji, hal ini berlaku kerana terdapat beberapa usaha sedang dilaksanakan oleh pihak tertentu untuk menulis semula rakaman kuliah tafsir Almarhum dan menerbitkannya dalam bentuk buku. Contohnya seperti gerak kerja yang dilakukan oleh Pertubuhan Alim Rabbani yang menerbitkan Tafsir al-Quran Nik Abdul Aziz Nik Mat berdasarkan surah-surah tertentu.

Kemudian kajian mengenai pemikiran tafsir Almarhum seterusnya dipersembahkan dalam bentuk artikel jurnal dan latihan ilmiah sarjana muda yang mana masing-masing menyumbang sebanyak 4 buah penulisan (masing-masing 13%). Manakala selebihnya 2 buah penulisan (7%) berbentuk disertasi, bab dalam buku serta prosiding. Ringkasannya dipaparkan dalam carta pai 1 di bawah.

Carta Pai 1: Pembahagian Penulisan Pemikiran Tafsir Almarhum menurut Kategori



Sumber: Data Penyelidikan

Tafsir Almarhum Tok Guru mempunyai pelbagai analogi menarik yang dicipta oleh beliau sendiri. Analogi tersebut adalah bertujuan supaya para pendengar mudah memahami isi-isi utama yang disampaikan olehnya. Contohnya seperti analogi beliau dalam kemestian membaca al-Quran walaupun tidak memahami maksudnya seperti kemestian memakan ubat yang diberikan oleh doktor walaupun tidak mengetahui sebab memakannya.

Namun merujuk kepada senarai penulisan yang telah dilakukan oleh para pengkaji, penulis mendapati kajian berkaitan analogi Almarhum Tuan Guru dalam tafsir al-Quran masih boleh diterokai secara lebih mendalam. Oleh itu, pada hemat penulis terdapat ruang yang boleh ditambah baik dalam penulisan-penulisan sebelumnya iaitu menyentuh pendekatan analogi Almarhum Tuan Guru secara lebih khusus berdasarkan tema dan ayat al-Quran.

## Dapatan Kajian

Terdapat banyak ayat di dalam al-Quran yang didatangkan oleh Allah SWT dalam bentuk analogi supaya manusia memperhatikannya. Susunan ayatnya didatangkan dalam pelbagai bentuk. Antaranya dengan menggunakan kalimah ‘*darb*’ (ضَرَبَ) yang membawa maksud ‘mengemukakan contoh’. Ada kalanya kalimah ini disandarkan dengan perkataan ‘*mathal/ amtbal*’ (ضَرَبَ الْمَثَلِ / ضَرَبَ الْأَمْثَالَ). Menurut al-Saghir (1992) sandaran perkataan ini membawa pelbagai erti seperti serupa, contoh, misal, sifat dan seumpamanya dengan maksud yang sesuai menurut konteks ayat. Manakala menurut al-Maghari (t.t) kalimah ini digunakan di dalam pertuturan bagi menzahirkan kebaikan atau keburukan terhadap sesuatu perkara yang munasabah dengannya. Antara contoh-contoh ayat al-Quran yang menyentuh perbincangan di atas adalah seperti firman Allah SWT di bawah:

1) Surah Ibrahim ayat 45:

وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ

Maksudnya:

*Dan Kami pula telah menyatakan kepada kamu berbagai-bagai contoh perbandingan (di dalam al-Quran dan melalui sabda rasul).*

2) Surah Yasin ayat 13:

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ

Maksudnya:

*Dan buatlah suatu perumpamaan bagi mereka, iaitu penduduk suatu negeri, ketika utusan-utusan datang kepada mereka.*

3) Surah al-Rum ayat 58:

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ

Maksudnya:

*Dan demi sesungguhnya Kami telah mengemukakan kepada umat manusia dalam al-Quran ini pelbagai kisah atau perbandingan.*

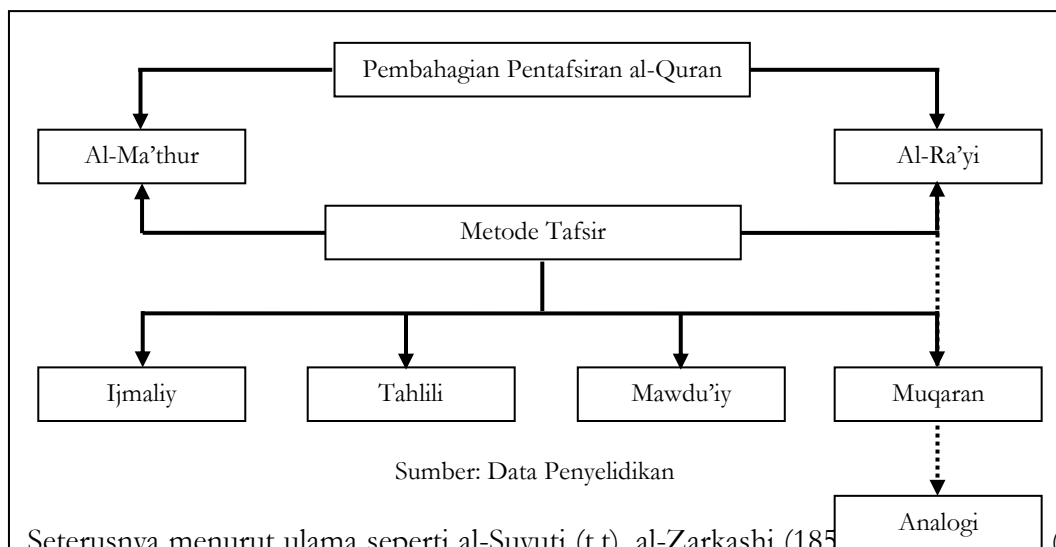
Merujuk kepada ayat-ayat di atas dapat dinyatakan bahawa analogi dalam al-Quran adalah bertujuan supaya manusia menemukan kebenaran yang sebenar mengenai Allah dan segala kekuasaan-Nya di samping menyarankan kepada mereka supaya memahami dan memaknai segala peristiwa yang terjadi di sekitar mereka (Putri Alfia Halida, 2016). Ia juga merupakan salah satu kaedah al-Quran untuk menyampaikan nasihat (Muh. Makhrus Ali Ridho, 2020).

Para ulama mentafsirkan al-Quran berdasarkan disiplin ilmu yang tersusun dan sistematik. Secara umumnya, terdapat dua pembahagian pentafsiran al-Quran iaitu *al-tafsir bi al-ma'thur* dan *al-tafsir bi al-ra'yi*. *Al-tafsir bi al-ma'thur* adalah tradisi pentafsiran yang paling mendasar dan utama di dalam ilmu tafsir iaitu mentafsirkan sesuatu ayat al-Quran bersandar riwayat seperti melalui sumber

wahyu yang sama seumpama ayat al-Quran, hadis atau *athar* para sahabat. Kitab-kitab tafsir seperti ini adalah seperti Tafsir al-Tabari, Tafsir Ibn Kathir dan lain-lain. Manakala *al-tafsir bi al-ra'yi* adalah tafsiran al-Quran melalui akal fikiran yang sihat dan berdasarkan ijtihad (Hadi Yasin, 2020). Menurut al-Qattan, *al-tafsir bi al-ra'yi* berkembang lebih pesat berbanding *al-tafsir bi al-ma'thur*.

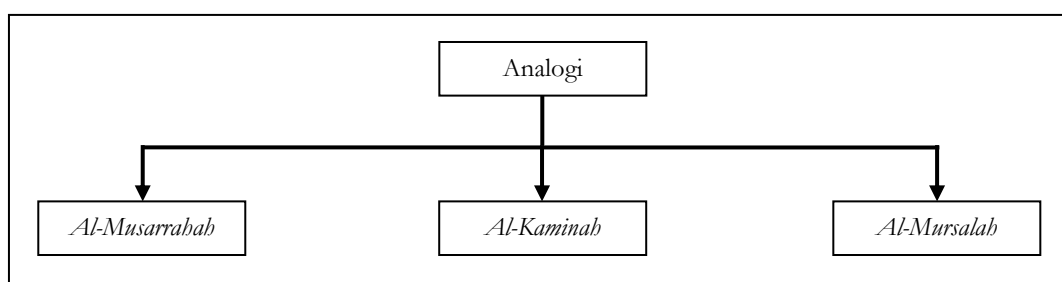
Metode pentafsiran bagi kedua-dua pembahagian tafsir di atas dipecahkan oleh ulama kepada empat kategori iaitu metode *ijmaliy*, *tahlili*, *mawdu'iy* dan *muqaran*. Pendekatan analogi dalam tafsir al-Quran berada di bawah metode tafsir *muqaran*. Penjelasan bagi perkara ini dipaparkan sebagaimana dalam rajah 1 di bawah.

Rajah 1: Pembahagian Pentafsiran al-Quran dan Metodenya Menurut Para Ulama



Seterusnya menurut ulama seperti al-Suyuti (t.t), al-Zarkashi (185), (2014), analogi di dalam al-Quran terbahagi kepada dua pembahagian utama iaitu *al-musarrahah* (analogi yang jelas) dan *al-kaminah* (analogi yang tidak jelas, tetapi mengandungi pengertian yang mempesonakan). Namun terdapat sebahagian ulama mutakhir menambah satu lagi kategori analogi iaitu *al-mursalab* (analogi yang disebut secara bebas tanpa dinyatakan penyamaan, tetapi masih dapat digunakan untuk menyamakan sesuatu) (Anwar Rosihon, 2005; Muh. Makhrus Ali Ridho, 2020). Ringkasan bagi hal ini dipaparkan sebagaimana dalam rajah 2 di bawah.

Rajah 2: Pembahagian Analogi di dalam al-Quran

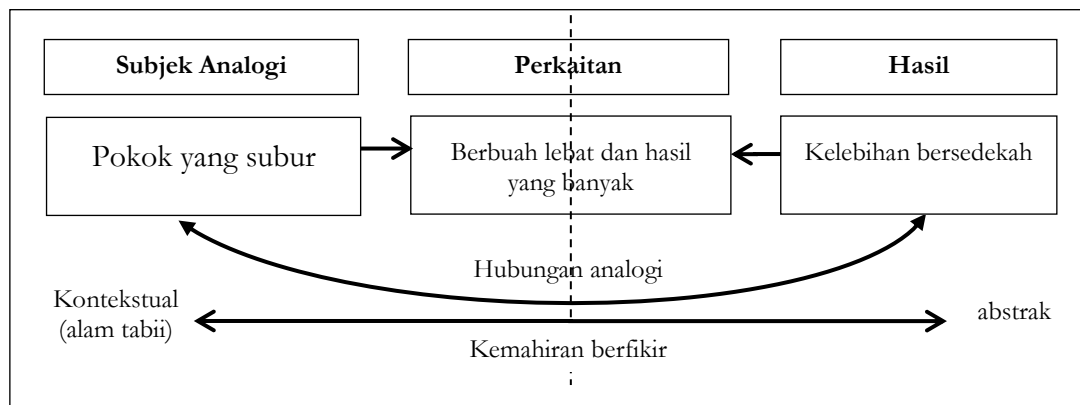


Sumber: Data Penyelidikan

Analogi bagi manusia turut mempunyai perkaitan dengan kemahiran berfikir. Ia merupakan salah satu strategi bagi menjelaskan perkara-perkara abstrak agar mampu memberikan kefahaman dan membina pengetahuan baru dengan lebih berkesan (Khairul Hasni Abdul Kadir

et.al., 2013) dalam bentuk kontekstual. Perkara abstrak adalah perkara yang sukar untuk ditonjolkan dalam bentuk fizikal, dirasai dan dipegang. Justeru, ia mendorong manusia untuk berfikir dengan membuat penyelidikan yang lebih mendalam bagi memperkaitkan persamaan antara satu perkara dengan perkara yang lain. Oleh itu pendekatan analogi adalah suatu kemahiran berfikir yang tinggi. Penjelasan hubungan dan perkaitan analogi dengan kemahiran berfikir dijelaskan seperti dalam rajah 3 di bawah.

Rajah 3: Hubungan dan Perkaitan dalam Analogi dengan Kemahiran Berfikir



Sumber: Data Penyelidikan

## Perbincangan

### 1. Signifikan Analogi dalam Al-Quran dan Tokoh yang Membabaskannya

Ilmu analogi adalah suatu ilmu yang mempunyai kedudukan yang sangat signifikan di sisi para sarjana Islam. Menurut al-Tirmizi (1987), analogi adalah kata-kata hikmat yang tidak dapat dikesan secara langsung oleh penglihatan dan pendengaran. Manakala menurut al-Zarkashi (1857), beberapa orang cendekiawan Islam telah memberikan pandangan mereka mengenai kepentingan analogi. Antaranya ialah seperti:

- a) Al-Mawardi; Beliau menyatakan bahawa sebesar-besar ilmu al-Quran adalah ilmu analogi.
- b) Menurut al-Shafi'i, analogi merupakan antara ilmu-ilmu al-Quran yang wajib diketahui oleh para mujtahid.
- c) Menurut Shiekh Izzudin, Allah membuat perumpamaan dalam al-Quran sebagai ingatan dan nasihat (Azhar bin Muhammad, 1997).

Menurut para ulama, analogi sangat signifikan di dalam al-Quran kerana hal-hal yang ghaib dapat digambarkan seakan-akan ia hadir di hadapan kita. Umat Islam juga dapat memahami maksud-maksud yang dikehendaki oleh ayat al-Quran dengan cara yang mudah dan boleh menarik mereka beramal dengan ajaran al-Quran serta berfikir mengenainya (Nashrudin Baidan, 2011). Antaranya adalah seperti minat dalam beribadat seumpama memberi sedekah, menjauhi perbuatan seumpama yang dianalogikan dalam ayat, memuji sesuatu yang dianalogikan, mencela perbuatan buruk, hujahan di atas kebenaran dan memberi pengaruh yang lebih efektif terhadap jiwa (Al-Qattan, 2014).

Penggunaan analogi dalam percakapan dan nasihat juga memberikan faedah yang tersendiri. Penggunaan analogi dalam nasihat dan teguran akan memberi kesan lebih menyentuh emosi pendengar. Ia juga mengasah individu untuk berfikir secara kreatif. Manakala orang yang

membuat analogi menuntut mereka untuk berfikir sudut-sudut persamaan antara satu objek dengan satu objek yang lain (Latifatul Masruroh, 2015).

Oleh kerana itu, terdapat tokoh-tokoh sarjana Islam yang memberikan penumpuan khusus dalam karya mereka terhadap analogi di dalam al-Quran. Antara tokoh sarjana Islam yang membahaskan analogi dalam karya mereka adalah seperti Muhammad bin Husayn al-Naysaburi (w. 406H) kemudian 'Abd al-Hasan 'Afi bin Muhammad al-Mawardi (w. 450H) seterusnya Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 754H) (Muh. Makhrus Ali Ridho, 2020).

Para sarjana Bahasa Arab juga telah meletakkan beberapa syarat yang mengesahkan sesuatu analogi iaitu:

- a) Bentuk kalimat yang ringkas.
- b) Ketepatan dari sudut makna.
- c) Perumpamaan yang baik.
- d) Kiasan yang indah (Abu Djalal, 2013).

## 2. Pendekatan Analogi Tafsir Almarhum Tuan Guru

Almarhum Tuan Guru Nik Abdul Aziz sering menggunakan pendekatan analogi ketika menyampaikan kuliah tafsirnya. Bahkan dalam kuliah tafsir bagi satu surah atau ayat sahaja, terdapat beberapa analogi yang beliau gunakan bagi memberikan kefahaman kepada para pendengar.

Uniknya, pendekatan analogi beliau sangat mempengaruhi para pendengar kerana bahasa yang digunakan oleh beliau begitu klasik dan asli dalam dialek Kelantan serta mendasar dengan kefahaman keadaan masyarakat awam. Berdasarkan penelitian penulis dalam beberapa siri kuliah tafsir beliau, terdapat beberapa tema analogi beliau menurut pentafsirannya dalam ayat bagi surah-surah tertentu. Hal ini diperincikan seperti dalam jadual 2 di bawah:

Jadual 2: Analogi Almarhum berdasarkan Tema Menurut Ayat dalam Surah-surah Tertentu.

Bil.	Surah dan Rujukan	Tema	Ayat al-Quran dan Analogi Almarhum
1.	Surah al-Fatihah: ( <a href="https://youtu.be/39l-iI7EScE">https://youtu.be/39l-iI7EScE</a> )	Kasih sayang dan hak	<p>Ayat 1 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - 'Allah al-Rahman' sangat menyayangi hamba-Nya yang soleh berbanding hamba-Nya yang kufur seperti seorang lelaki yang berkahwin dua atau lebih. Salah seorang isterinya bersikap pemurah hati manakala seorang lagi selalu bermasam muka. Maka sebagai seorang suami, kita lebih sayang pada isteri yang lebih baik akhlaknya. (Minit 23.07-26.06)</p> <p>Ayat 2 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ - 'Alhamdulillah' bermaksud segala pujian dan kesyukuran adalah hak milik mutlak Allah SWT dan sekalian makhluk tidak layak untuk dipuji seperti hak seorang tuan rumah ke atas rumahnya. Maka menjadi satu kesalahan dan berdosa bagi orang lain untuk mencerobohnya. (Minit 33.47-39.00)</p>
2.	Surah al-Nas. ( <a href="https://youtu.be/Egw4K8c16Lg">https://youtu.be/Egw4K8c16Lg</a> )	Merdeka	Mukadimah:



			<p>- Merdeka ini bukan anjuran orang Barat tetapi Islam sendiri yang menganjurkan merdeka. Iaitu merdekakan hati daripada kufur dan nifak (sifat munafik). Maka manusia perlu memerdekakan diri daripada akhlak yang bercanggahan dengan ajaran Islam seperti kita merdeka daripada dijajah oleh kuasa Barat. (Minit 3.53-10.49)</p>
3.	<p>Surah al-Ikhlās. (<a href="https://youtu.be/XRZPHFnBvPw">https://youtu.be/XRZPHFnBvPw</a>)</p>	Keperluan kepada al-Quran	<p>Muqaddimah:</p> <p>- Ayat al-Quran diturunkan selama 23 tahun mengikut keperluan semasa (qadhaya) seperti manusia yang perlu pada makan apabila lapar dan perlu pada ubat apabila sakit. (Minit 2.47-3.45)</p>
4.	<p>Surah al-‘Asr. (<a href="https://youtu.be/Kny6ZCKPRKg">https://youtu.be/Kny6ZCKPRKg</a>)</p>	Keyakinan dalam beramal	<p>Ayat 3 إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ</p> <p>- Keyakinan dan kepercayaan yang tinggi pada Allah SWT akan menjadikan kita patuh pada-Nya seperti apabila kita terlihat seekor ular dalam semak dengan mata kepala sendiri, badan akan bergerak menunjukkan tindak balas mengikut keyakinan kita akan kewujudan haiwan tersebut. (Minit 21.09-22.06)</p> <p>- Amalan terpengaruh dengan keyakinan seperti baldi yang pernah dibancuh racun, akan dibasuh dengan sangat rapi dan berhati-hati mengikut keyakinan bahawa baldi itu mengandungi racun. (Minit 22.07-23.12)</p>
5.	<p>Surah al-‘Alaq. (<a href="https://youtu.be/2HvprZMRDgk">https://youtu.be/2HvprZMRDgk</a>)</p>	Wahyu, bida'ah dan khurafat dan larangan	<p>Ayat 1 اَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ</p> <p>- Ayat ini merupakan wahyu pertama yang diturunkan oleh Allah SWT. Wahyu seperti seorang ibu yang sangat penyayang yang melayani anaknya dengan penuh mesra dan kasih sayang. Apabila seorang anak melakukan kesalahan, pasti akan ditegur oleh ibunya. Begitulah wahyu, apabila manusia melakukan kesalahan, maka wahyu akan diturunkan untuk memperbetul kesalahan tersebut. (Minit: 12.11-13.39)</p> <p>- Perkara bidaah dan khurafat walaupun kelihatan mempesona dan indah tetapi ia adalah sampah seperti kotak hiasan yang cantik tetapi hanyalah kotak dan tidak berguna. Maka keduanya mesti dijauhkan (Minit: 15.25-16.39)</p> <p>- Mesti mengikut arahan dan larangan Tuhan seperti seorang ibu yang banyak pantang larang terhadap anak-anaknya. Apatah lagi bagi Allah SWT. Dia-lah yang paling berhak untuk ada pantang larang terhadap makhluk-Nya. (Minit: 40.54-41.20)</p>
6.	<p>Suurah al-Naba’ (<a href="https://youtu.be/gEoH_5NIffPU">https://youtu.be/gEoH_5NIffPU</a>)</p>	Sains dalam pergerakan dan pilihan raya	<p>Ayat 13 وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا</p>

			<p>- Dunia bergerak mengikut sistem panas, barang yang sejuk tidak akan bergerak seperti kita tidur malam dan sejuk, badan akan mengerekot. Apabila badan panas, kaki akan berlunjur. 'Berlunjur' adalah aktiviti yang mana badan berfungsi dengan baik. Kerana itulah matahari diciptakan untuk melancarkan 'aktiviti' manusia di bumi. (Minit: 21.26-22.01)</p> <p>- Mahalnya servis nak pasang elektrik di sebuah kampung tidak dapat dibandingkan jika diletakkan harga 'matahari' yang memanaskan bumi, tidak tahu berapa billion habis 'duit tuhan'. Daripada sini kita dapat melihat bahawa Allah Maha Kaya atas segala makhluk-Nya. (Minit: 23.30-24.27)</p> <p>- Jika membuat pasport palsu, duit palsu dan segala perkara yang palsu, pasti akan didenda. Begitu juga jika membuat pilihan raya palsu juga akan di hukum. Tidak di dunia, akan dapat denda di akhirat. (Minit: 24.40-28.20)</p>
7.	<p>Surah al-Taghabun. (<a href="https://youtu.be/mO9nWN3oAFI">https://youtu.be/mO9nWN3oAFI</a>)</p>	Zikir dan ujian	<p>Ayat 14 فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ</p> <p>- Perlu sentiasa sebut nama Allah SWT, renung, mengingati maksud serta tujuan setiap nama-Nya untuk membersihkan jiwa seperti kita sebut nama ubat dan gunakan ubat itu untuk menyembuhkan penyakit. (Minit: 17.00-17.55)</p> <p>Ayat 15 إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ</p> <p>- Allah SWT menciptakan manusia sebagai percubaan untuk melihat jenis manusia sama ada mukmin, munafik atau kafir melalui ujian-ujian yang diberikan (harta benda, anak-pinak dan lain-lain), seperti sebetuk cincin emas yang dibakar, diketuk untuk mengeluarkan karat dan mengetahui keasliannya. (Minit: 18.40-24.41)</p>
8.	<p>Surah al-Munafiqun. (<a href="https://youtu.be/Ky4bhhVs5Xw">https://youtu.be/Ky4bhhVs5Xw</a>)</p>	<p>Nilai orang beriman dan orang munafik</p>	<p>Muqaddimah:</p> <p>- Orang Mukmin yang berjaya menahan diri daripada membuat perkara yang dilarang Allah SWT adalah orang yang 'mahal' seperti kereta canggih dan mahal yang akan bagi petanda pada pemandunya sekiranya ada sesuatu yang tidak kena dengan kereta. (Minit: 15.07-16.00)</p> <p>Ayat 4 وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ ۖ كَانَتْهُمْ حُتُوبٌ مُّسْتَنْدَةً ۖ يَخْسِفُونَ كُلَّ صَائِحَةٍ عَلَيْهِمْ ۚ هُمْ الْعَدُوُّ فَاحْذَرهُمْ ۚ قَاتِلْهُمْ اللَّهُ ۖ أَلَىٰ يُؤْفَكُونَ</p> <p>- Orang munafik diibaratkan seperti batang kayu yang disandar. Nampak menggerunkan tetapi hakikatnya mereka bergantung pada orang lain.</p>

			Tidak mempunyai tenaga atau upaya untuk berdiri dengan sendiri. (Minit: 41.23-43.40)
9.	Surah al-Mulk. ( <a href="https://youtu.be/WPuNNOsSDKg">https://youtu.be/WPuNNOsSDKg</a> )	Pilihan dan perkara ghaib	<p>Ayat 2 لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا</p> <p>- Perumpamaan orang yang solat akan memilih parti yang menghalu kepada ajaran Tuhan dan berjaya melawan hawa nafsunya. Sebaliknya orang yang tidak solat, akan menyokong parti syaitan dan tergoda dengan pujukan nafsunya. (Minit: 16.50-18.00)</p> <p>- Al-Quran menceritakan secara jelas tentang syurga dan neraka yang sangat mudah dilihat di akhirat kelak seperti mudah bagi kita melihat bukit-bukau yang berada di hadapan kita. (Minit: 19.10-19.35)</p>

Sumber: Data Penyelidikan

Berdasarkan jadual 2 di atas, pendekatan analogi Almarhum dalam tafsir al-Quran adalah bersifat semasa dan sesuai dengan isu-isu yang berlaku dalam masyarakat. Beliau menyentuh mengenai perihal keluarga seperti kasih sayang seorang suami kepada isterinya, membuat pilihan dalam mengundi ketika pilihan raya, hakikat kemerdekaan yang sebenar dan banyak lagi. Bahkan apa yang lebih menarik, beliau juga mempunyai asas ilmu sains yang baik apabila mengaitkan fungsi panas dalam membantu pergerakan seperti analoginya dengan ayat al-Quran seumpama dalam surah al-Naba' ayat 13.

### Kesimpulan

Melalui perbincangan ini dapat disimpulkan bahawa analogi adalah suatu cara berfikir dengan jalan mempersamakan dua hal yang berlainan. Analogi al-Quran memerlukan pembukaan minda dan akal fikiran untuk mendapatkan pengajaran dan menghayatinya (Zuhair Muhammad Syarif Kamalah, 1982). Objektif utama penggunaan analogi dalam al-Quran adalah untuk mendorong manusia melakukan kebaikan dengan mengumpamakan sesuatu yang baik dengan keindahan dan kecantikan. Manakala sesuatu yang buruk pula diumpamakan dengan sesuatu yang tidak disenangi oleh jiwa agar manusia menghindarinya (Ummi Nur Zainuddin dan Tengku Intan Zarina Tengku Puji, t.t). Pendekatan analogi Almarhum Tuan Guru dalam tafsirnya menggambarkan kebijaksanaan beliau berfikir di luar kebiasaan kerana berjaya menggambarkan perkara yang bersifat abstrak dengan jalan yang mudah difahami atau digambarkan oleh para pendengar. Sebagai penutup, kajian mengenai bidang ini masih boleh diterokai dengan lebih mendalam dan penulisan mengenainya juga boleh ditambah baik dari masa ke semasa.

### Rujukan

Al-Quran dan terjemahnya.

Abdul Djalal. (2013). *Ulum al-Quran*, Surabaya: Dunia Ilmu.

Ahmad Najib Abdullah, Nor Hazrul Mohd Salleh. (2021). Keunikan tafsir Tuan Guru Hj Nik Abdul Aziz bin Nik Mat. *Al-Basirah*, Volume 11, No 1, 33-47, Jun 2021.

Azhar bin Muhammad. (1997). Penggunaan Gaya Bahasa Perumpamaan dalam al-Quran: Satu Analisis, Disertasi Ijazah Sarjana Pengajian Bahasa Moden, Kuala Lumpur: Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.

- Al-Hakim al-Tirmizi. (1987). *Al-Amthal min al-Kitab wa al-Sunnah*, Ed. 2, Dr. Sayyid Jumaili, Beirut: Dar Ibn Zaidun.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. (t.t). *Tafsir al-maraghi*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Saghir, Muhammad Hussain Ali. (1992). *Al-surat al-fanniyyat fi al-mathal al-quran*. Ed. 1. Beirut: Dar al-Hadyi.
- Badr al-Din Muhammad bin Abdullah al-Zarkashi. (1857). *Al-Burhan fi 'Ulum al-Quran*, jilid I, Mesir: Dar Ihya' al-Kitab al-'Arabiyyah.
- Hadi Yasin. (2020). Mengenal metode penafsiran al-quran. *Tabdzib Akhlaq: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 3. No. 1 (2020), 34-51. DOI: <https://doi.org/10.34005/tahdzib.v3i1.826>
- Jalaluddin al-Suyuti (t.t), al-Itqan fi 'Ulum al-Quran, jilid II, Beirut: Dar al-Fikr.
- Khairul Hasni Abdul Kadir et.al. (2013). Analogi dalam Pemahaman Konsep Sains dan Kaitannya dengan al-Quran dan Hadis, <https://www.academia.edu/7675265/Analogi>
- Khairulnazrin Nasir, Abdul Azib Hussain, Mukhlis Mistaffa dan Ahmad Zahiruddin Mohd Zabidi. (2021). "Penulisan dan kajian berkaitan Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat (1831-2015): Analisis bibliometrik sepanjang tiga dasawarsa." *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN IX)*. 28-29 Oktober 2021, Alor Setar, Kedah. Pusat Kajian Bahasa Arab dan Tamadun Islam: Fakulti Pengajian Islam, UKM.
- Latifatul Masruroh. (2015). Metode Pendidikan dalam al-Quran, *Jurnal Risalah*, Vol. 1, No. 1, Desember 2015, Jawa Barat: Fakultas Agama Islam Universitas Wiralodra Indramayu.
- Manna' Khalil al-Qattan. (2014). *Studi Ilmu-ilmu Quran*, terj. Mudzakir, Surabaya: Ramsa Putra.
- Muh. Makhrus Ali Ridho. (2020). Amthal al-Quran: Kajian atas Keindahan Retoris al-Quran, *Akademika*, Volume 14, Nomor 1, Juni 2020, Jawa Timur: Fakultas Agama Islam Universitas Islam Lamongan.
- Nashrudin Baidan. (2011). *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Fajar.
- Rahayu Kariadinata. (2012). Menumbuhkan Daya Nalar (Powe of Reason) Siswa Melalui Pembelajaran Analogi Matematika, *Jurnal Ilmiah Program Studi Matematika STKIP Siliwangi Bandung*, Vol. 1, No. 1 Februari 2021.
- Ummi Nur Zainuddin dan Tengku Intan Zarina Tengku Puji. (t.t). Analisis Tema Amthal dalam Pendidikan al-Quran.
- Zuhair Muhammad Syarif Kamalah. (1982). *Al-Quran al-Karim Ru'yat al-Tarbiyyat: Kitab Yubhath fi al-Maghasi al-Tarbiyyat li Ayat al-Quraniyyat*, Ed. 1, Amman: Matba'ah al-Syarq.

## BAB 15

### KETOKOHAN IMAM AL-RAZI DALAM LATAIF QURANIYAH

Ahmad Fakhrrurazi Mohammed Zabidi<sup>1</sup> & Nurul Adillah Mohammad Tormizi<sup>2</sup>

<sup>1&2</sup> Pusat Kajian al-Quran & al-Sunnah,  
Fakulti Pengajian Islam,  
Universiti Kebangsaan Malaysia

#### Pengenalan

Imam al-Razi merupakan tokoh ulama Islam yang tersohor dalam pelbagai bidang keilmuan. Ketokohan beliau dapat dibuktikan dari karya-karya penulisan dalam bidang tafsir al-Quran terutamanya kitab Mafatih al-Ghayb yang menjadi ‘magnum opus’ sekaligus menarik perhatian untuk pengkajian lanjut dalam kalangan sarjana Islam kini. Kitab tafsir ini mengambil pendekatan yang berbeza dengan mufassir lain lantaran kecenderungan Imam al-Razi dalam mengetengahkan hampir kesemua aspek keilmuan termasuklah ilmu Matematik, Sains, Fiqh, Usul Fiqh, Qiraat, Nahu dan Balaghah. Imam al-Razi juga menggunakan pendekatan falsafah dalam pengkajian ilmu Islam dengan mengintegrasikan antara ilmu usuluddin, ilmu kalam dan falsafah. Lantaran itu, ilmu kalam dijadikan cara pandang (*world view*) seorang muslim dalam kerangka teoritikal pengkajian ilmu-ilmu. (Irwan Malik Marpaung 2014). Keunikan pentafsiran yang ingin ditonjolkan dalam penulisan ini adalah aspek Lataif yang disebut secara jelas dan sistematik dalam kitab Mafatih al-Ghayb. Lataif ini dilestarikan dengan gabungan disiplin ulum al-Quran, Asalib al-Bayan dan perbahasan rukun al-Din untuk menarik upaya akal dan perasaan menghayati tuntutan dan makna di sebalik ayat al-Quran sehingga merasai keterhubungan dengan Allah SWT. Justifikasinya, latar belakang kehidupan Imam al-Razi memberi pengaruh besar dalam mencorak pemikiran Imam al-Razi sehingga tercetusnya ilham terhadap Lataif Quraniyah dalam pentafsiran beliau.

#### Latar Belakang Imam al-Razi

#### Biografi Imam al-Razi

Nama lengkap Imam al-Razi ialah Muhammad ibn Umar ibn al-Husayn ibn al-Hasan ibn Ali. Beliau dilahirkan pada 25 Ramadan (Ibn Khallikan 1972) di Bandar al-Ray yang terletak di Parsi (sekarang terletak di barat daya Tehran) di mana sebelum ini keluarga beliau menetap dan berasal dari Tabaristan (utara Iran) (Ibn Hajar al-Asqalani 1971; al-Yafi'i 1338H). Para sejarawan sepakat mengatakan beliau dilahirkan di Bandar Ray yang menyebabkan beliau dinisbahkan dengan al-Razi. Walau bagaimanapun, tahun sebenar kelahiran diperselisihkan samada 544H (Ibn Khallikan 1972; Ibn Hajar al-Asqalani 1971) atau 543H (Ibn al-Athir 1966; Ibn Khallikan 1972; al-Yafi'i 1338H). Adapun terdapat petunjuk daripada penulisan Imam al-Razi sendiri yang menunjukkan pendapat pertama adalah pendapat yang benar (Ahmad Fakhrrurazi 2018).

Imam al-Razi mempunyai beberapa *kunyah* iaitu Abu Abd Allah (al-Khawansari 1390H; Ibn Khallikan 1972; al-Yafi'i 1338H), Abu al-Ma'ali (Ibn Kathir 1982) dan Abu al-Fadl (Ibn al-Athir 1966; al-Qifti 1903). Beliau juga dikenali dengan beberapa gelaran seperti al-Qurashi al-Taymi al-Bakri sebagai nisbah keturunan. (Ibn Khallikan 1972; al-Dhahabi 1988). Al-Taymi adalah kaum Quraysh dari kabilah Taym khususnya jalur keturunan Saidina Abu Bakar al-Siddiq r.a manakala

al-Bakri dinisbahkan oleh sesetengah pengkaji kepada Saidina Umar al-Khattab r.a. Namun begitu, kebanyakan sejarawan menisbahkan kepada Saidina Abu Bakar al-Siddiq r.a. (Tash Kubra Zada 1937). Selain itu, beliau dikenali sebagai Fakhr al-Din, al-Imam (al-Subki 1964; al-Yafi'i 1338H), Ibn al-Khatib atau Ibn Khatib al-Ray kerana ayah beliau adalah Khatib di bandar al-Ray manakala di Harah beliau digelar Shaykh al-Islam (al-Qifti 1903; Tash Kubra Zada 1937; Ibn Khallikan 1972).

Tokoh ini memiliki tiga orang anak lelaki dan seorang perempuan di mana anak lelaki bernama Muhammad telah meninggal dunia sewaktu beliau masih hidup seperti yang dinukilkan dalam beberapa bait syair karya beliau. Dua anak lelaki yang lain bernama Diya' al-Din dan Shams al-Din telah dikahwinkan dengan dua orang anak perempuan tabib bernama Tharya manakala anak perempuan beliau dikahwinkan dengan Ala al-Malik al-Alawi, wazir Sultan Khawarizm Shah (Ibn Khallikan 1972; al-Khawansari 1390H; al-Safadi 1962).

Acuan pendidikan yang komprehensif merangkumi keseluruhan Ulum al-Din telah membentuk keperibadian dan kewibawaan Imam al-Razi. Pendidikan awal Imam al-Razi bermula dengan ayahnya sendiri iaitu Diya' al-Din Umar (m. 559H) yang merupakan ulama besar pada zamannya dikenali sebagai Khatib al-Rayy. Pengamalan tasawuf bermula semenjak kecil di mana Imam al-Razi mendapat bimbingan kerohanian khususnya daripada ayah beliau seterusnya mendalami ilmu Usuluddin yang telah bersambung sanad sehingga Imam Abu al-Hassan Ali ibn Ismail al-Ashari. Selain itu, beliau mempelajari ilmu feqh mazhab Syafi'e yang memiliki sanad sehingga kepada anak murid Imam al-Syafi'e (m. 204H) iaitu Abu Ibrahim al-Muzani (m.264H) (al-Yafi'i 1338H). Beliau juga kerap mengembara atas tujuan perdebatan dan perbincangan ilmiah dengan tokoh-tokoh tempat tersebut seperti Khawarizm, Bukhara, Samarqand, Khujand (kini dikenali Tajikistan), Nabakat, Ghaznah dan India. (Ibn al-Athir 1966; al-Subki 1964; al-Safadi 1962).

Terdapat beberapa nama guru beliau yang telah tercatat dalam kitab-kitab sejarah. Antaranya ialah:

- i. Abu Nasr al-Kamal al-Sumnani. Imam al-Razi mempelajari ilmu kalam daripada beliau yang merupakan murid kepada Muhammad bin Yahya iaitu murid kepada Imam al-Ghazali. (al-Khawansari 1390H; Ibn Khallikan 1972; al-Subki 1964; al-Yafi'i 1338H).
- ii. Abu al-Fadl Majd al-Jili. Imam al-Razi mempelajari ilmu kalam, hikmah, hadis dan sejarah. (Ibn Khallikan 1972; al-Yafi'i 1338H; Ibn al-Athir 1966; Ibn Abi Usaybi'ah 1965).
- iii. Abu Muhammad Abd al-Rahman ibn Abd Allah al-Asdi. (al-Dhahabi 1988; al-Subki 1964).
- iv. Abu Bakr Muhammad ibn Yahya al-Salami al-Baghdadi yang dikenali sebagai Ibn al-Hubayr. (Abu Shamah 1997).
- v. Abu al-Husayn Muhammad ibn Ali al-Basri al-Adli (al-Khawansari 1390H; al-Safadi 1962)
- vi. Abu Said Fadl Allah ibn Muhammad al-Nawqani. (al-Subki 1964).
- vii. Sadid al-Din al-Razi Mahmud bin Ali bin al-Hassan al-Hamsi (al-Khawansari 1390H). Fakta ini diragui kebenarannya kerana beliau bermazhab syiah malah lebih janggal lagi Imam al-Razi sendiri mengkritik beliau (al-Razi 1999)

Imam al-Razi juga mempunyai lebih kurang 300 orang murid dan pengikut dari pelbagai negara Islam rentetan dari pengembaraannya di merata tempat. (Yasin Ceylan 1996). Berikut adalah murid yang dapat disenaraikan:

- i. Quthb al-Din al-Mishri
- ii. Zain al-Abidin al-Kasysyi
- iii. Syihab al-Din al-Naisaburi
- iv. Muhammad bin Ridhwan
- v. Syaraf al-Din al-Harami
- vi. Atsar al-Din al-Abhari
- vii. Afdhal al-Din al-Khunji
- viii. Taj al-Din al-Khuwayya
- ix. Syaikh Muhammad al-Khusrawsyahi

Meskipun terdapat perbezaan dalam menentukan tarikh wafat Imam al-Razi, kebanyakan sejarawan mengatakan beliau telah meninggal dunia pada 606H (Ibn al-Athir 1966; al-Yafi'i 1338H; al-Safadi 1962) dan dikebumikan di perkampungan Mazdakhan berhampiran dengan Harah (Ibn Khallikan 1972).

## **Karya-karya Imam al-Razi**

Imam al-Razi terkenal dengan karya-karyanya yang ensiklopedik merangkumi pelbagai bidang keilmuan. Hal ini demikian kerana zaman beliau berada dalam kemuncak kegemilangan keilmuan di mana bukan sahaja ilmu keagamaan sahaja yang rancak dibincangkan malah bidang ilmu lain juga mendapat perhatian. Al-Baghdadi (1955) mengkategorikan karya Imam al-Razi kepada 10 kategori iaitu:

- i. Tafsir
- ii. Teologi
- iii. Logik, Falsafah dan Akhlak
- iv. Teologi dan Falsafah
- v. Usul dan Fiqh
- vi. Sejarah dan Biografi
- vii. Matematik dan Astronomi
- viii. Perubatan dan Fisiognomi
- ix. Astrologi
- x. Kajian Umum dan Ensiklopedia (Shalahuddin Kafrawi 1998)

Menurut al-Zarkan (1963), karya Imam al-Razi menjangkau hampir 200 buah penulisan namun hanya 93 buah sahaja yang dapat dipastikan kesahihannya. Berikut adalah sebahagian karya-karya Imam al-Razi mengikut bidang keilmuan:

### **1- Bidang Tafsir**

- i. Mafatih al-Ghayb atau al-Tafsir al-Kabir. (Ibn Khallikan 1972; Ibn Abu Usaybi'ah 1965; al-Qifti 1903; al-Safadi 1962)

- ii. Tafsir Surah al-Baqarah (ala wajh al-aqly). (Ibn Abu Usaybi'ah 1865; al-Qifti 1903; al-Safadi 1962)
  - iii. Tafsir Surah al-Fatihah (Mafatih al-Ulum). (Ibn Khallikan 1972; Ibn Abu Usaybi'ah 1965; al-Qifti 1903)
  - iv. Asrar al-Tanzil wa Anwar al-Ta'wil. (al-Qifti 1903; al-Safadi 1962)
  - v. Tafsir Surah al-Ikhlās. (Ibn Abu Usaybi'ah 1965; al-Baghdadi 1955)
- 2- Bidang Usul dan Fiqh
- i. Al-Barahin al-Bahaiyyah. (al-Qifti 1903; al-Baghdadi 1955).
  - ii. Ihkam al-Ahkam. (al-Safadi 1962; al-Qifti 1903).
  - iii. Al-Mahsul. (Ibn Abi Usaybi'ah 1965; al-Khawansari 1313H; al-Subki 1964; al-Safadi 1962)
  - iv. Muntahab al-Mahsul. (al-Baghdadi 1955)
  - v. Sharh al-Wajiz li al-Ghazali fi al-Fiqh. (Ibn Khallikan 1972; al-Safadi 1962; Ibn Abi Usaybi'ah 1965; al-Baghdadi 1955; al-Khawansari 1313H; al-Yafi'i 1338)
- 3- Bidang Falsafah, Ilmu Kalam, Akhlak, Logik dan Perdebatan.
- i. Ta'jiz al-Falasifah. (al-Safadi 1962; Ibn Abi Usaybi'ah 1965; al-Baghdadi 1955; al-Qifti 1903)
  - ii. Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat li Ibn Sina. (Ibn Khallikan 1972; al-Khawansari 1313H; al-Yafi'i 1338H)
  - iii. Sharh Uyun al-Hikmah li Ibn Sina. (Ibn Khallikan 1972; al-Baghdadi 1955; Ibn Abi Usaybi'ah 1965; al-Khawansari 1313H; al-Qifti 1903).
  - iv. Lubab al-Isyarat. (al-Safadi 1962; Ibn Abi Usaybi'ah 1965; al-Baghdadi 1955).
  - v. Al-Mabahith al-Mashriqiyyah. (al-Safadi 1962; Ibn Kathir 1977; al-Yafi'i 1338; al-Qifti 1903).
- 4- Bidang Bahasa dan Sejarah.
- i. Nihayah al-Ijaz fi Dirayah al-Ijaz. (al-Safadi 1962)
  - ii. Sharh Saqt al-Zand li Abi al-Ala' al-Ma'ri. (Ibn Khallikan 1972; al-Yafi'i 1338; al-Baghdadi 1955; Ibn Abi Usaybi'ah 1965; al-Subki 1964)
  - iii. Sharh Nahj al-Balaghah. (Ibn Usaybi'ah 1965; al-Khawansari 1313H; al-Safadi 1962; al-Qifti 1903)
  - iv. Al-Muharrar fi Haqa'iq al-Nahw. (al-Safadi 1962)
  - v. Manaqib al-Imam al-Shafi'i. (al-Baghdadi 1955; Ibn Khallikan 1972; al-Khawansari 1313H; al-Qifti 1903; Ibn Kathir 1977)
- 5- Bidang Ilmu Kalam
- i. Jawabat al-Masa'il al-Najariyyah. (Al-Safadi 1962; Ibn Khallikan 1972; al-Khawansari 1313H; al-Subku 1964).
  - ii. Al-Arba'in fi Usul al-Din. (Ibn Khallikan 1972; al-Khawansari 1313H; al-Yafi'i 1338; Ibn Abi Usaybi'ah 1965; Ibn Kathir 1977)
  - iii. Asas al-Taqdis. (al-Khawansari 1313H; al-Yafi'i 1338; Ibn Abi Usaybi'ah 1965; al-Safadi 1962).



- iv. Irshad al-Nazzar ila Lata'if al-Asrar. (Ibn Khallikan 1972; al-Khawansari 1313H; al-Subki 1964)
  - v. Al-Jabr wa al-Qadr(al-Qada' wa al-Qadr). (Ibn Abi Usaybi'ah 1965; al-Safadi 1962).
- 6- Bidang Perubatan, Astrologi, Matematik dan Falak
- i. Sharh al-Qanun li Ibn Sina (Ibn Khallikan 1972; al-Yafi'i 1338; al-Baghdadi 1955)
  - ii. Al-Tibb al-Kabir (al-Jami' al-Kabir) (al-Qifti 1903).
  - iii. Risalah fi Ilm al-Firasah (Ibn Khallikan 1972; al-Baghdadi 1955; Ibn Abi Usaybi'ah 1965).
  - iv. Masa'il fi al-Tibb (Ibn Khallikan 1972; al-Baghdadi 1955; Ibn Abi Usaybi'ah 1965).
  - v. Al-Nabd (al-Baghdadi 1955; al-Safadi 1962; al-Qifti 1903).
- 7- Karya Ensiklopedik
- i. Jami' al-Ulum (al-Baghdadi 1955)
  - ii. Hada'iq al-Anwar (al-Baghdadi 1955)
  - iii. Al-Lataif al-Ghiyathiyah (al-Safadi 1962; Ibn Abi Usaybi'ah 1965; al-Qifti 1903).

### **Imam al-Razi & Lataif Quraniyah**

Kehidupan unik Imam al-Razi teradun daripada suasana sosio-politik yang mencabar, fasa kegemilangan keilmuan dan kemuncak nilai keagamaan masyarakat sehingga berjaya membentuk ketokohan Imam al-Razi dalam perbahasan Lataif Quraniyah. Perkembangan pelbagai bidang keilmuan lain juga menjadikan Imam al-Razi sebagai tokoh yang ensiklopedik. Tuntasnya, faktor-faktor yang membina ketokohan Imam al-Razi ini dapat diuraikan seperti berikut:

#### *1- Pegangan keagamaan yang muktabar dan holistik.*

Aliran Asha'irah adalah pegangan dominan yang mendapat dokongan kerajaan ketika itu seperti kerajaan *Muwahiddin* di Barat, kerajaan *Salajiqah* dan *Khawarizmiyyah* di Timur, kerajaan *Zankiyyah* dan *Ayyubiyyah* di Syam dan Mesir. Dalam masa yang sama, aliran pemikiran Muktazilah telah menyelinap masuk dalam aliran Syiah, sebuah gerakan yang telah bermula semenjak zaman al-Jubba'i. (Ali Sami al-Nashshar 1965). Justeru, Imam al-Razi yang mendukung aliran Asha'irah berusaha menangkis kefahaman-kefahaman yang menyeleweng dari meresap masuk dalam kalangan masyarakat.

Pengamalan kepada empat mazhab yang mashyur terus kekal sedangkan mazhab-mazhab yang lain mulai hilang. Mazhab Syafi'e terus berkembang di serata negara seperti di Mesir, Syam, Hijjaz, sebahagian Iraq dan kebanyakan negara-negara *a'jam*. (Ahmad Badawi 1962). Terdapat juga beberapa peristiwa seperti pembunuhan dan kerosakan harta benda kerana pertembungan antara pengikut mazhab yang fanatik seperti di Bandar Ray. (Ibn al-Athir 1966).

Sezaman dengan tokoh besar dalam tasawuf telah membawa Imam al-Razi menerima bimbingan kesufian semenjak kecil daripada ayahnya. Berlaku kebangkitan tasawuf dan penyebaran gaya hidup kesufian daripada tokoh-tokoh *sunni* sehingga mendapat galakan daripada kerajaan-kerajaan ketika itu berbanding aliran yang terpengaruh dengan gaya kefalsafahan (Ibn al-Athir 1966). Antara tokoh *sunni* yang terkenal ialah al-Jaylani (w. 560H), al-Rifa'i (w. 578H), al-Shadhili (w. 656H) dan al-Sayyid al-Badawi (w. 675H). Pengalaman beliau dalam bimbingan kerohanian ini

memberi pengaruh yang besar dalam setiap lataif yang dinyatakan. Ia dapat dibuktikan apabila setiap lataif mempunyai hubungan langsung dengan elemen kerohanian dan tazkiyah al-Nafs (Ahmad Fakhurrazi 2018).

Keadaan keagamaan pada zaman ini telah mencapai tahap kematangan dan kegemilangan dalam membentuk kefahaman agama yang muktabar terhadap asas al-Din al-Islami iaitu aspek akidah beraliran Asha'irah dan Maturidiyah, fiqh bermazhab Shafi'e dan menerima bimbingan tasawuf yang berterusan. Pengintegrasian antara ilmu fardhu ain dan fardhu kifayah ini secara tidak langsung mempengaruhi pembentukan karakter dan kecenderungan pemikiran Imam al-Razi untuk mencapai *dawabit* dalam perbahasan Lataif Quraniyah iaitu kefahaman yang benar terhadap al-Quran dan al-Sunnah (Al-Nahwi 1987). Secara tuntasnya, pegangan keagamaan zaman Imam al-Razi yang komprehensif menatijahkan kesempurnaan lataif yang dibawa merangkumi aspek rukun al-Din yang disepakati, selari dengan perbahasan Ulum Quran dan Asalib al-Bayan malah diadun dengan elemen tazkiyah al-Nafs.

## *2- Legasi Keilmuan Imam al-Ghazali yang komprehensif dan perdebatan falsafah yang multi-disiplin*

Era kegemilangan keilmuan pada zaman ini dapat dibuktikan dengan kewujudan pengajian keilmuan secara formal dan tidak formal. Hampir 200 buah institusi pendidikan di Mesir dan Syam di mana institusi-institusi yang terkenal ialah Nizamiyyah, al-Salahiyyah dan al-Ghaznawiyah (Yusuf Mahmud 1996). Aktiviti keilmuan tidak formal juga rancak di masjid-masjid, pasar-pasar, kedai-kedai buku tertentu, di jalanan, di penjuru-penjuru, majlis-majlis diskusi di rumah-rumah ulama dan istana-istana raja. (Surur 1965).

Ilmu keagamaan menjadi tumpuan utama sehingga banyak institusi pendidikan ditubuhkan untuk mengajar mazhab-mazhab feqh dan ilmu hadith di serata dunia Islam. Selain itu, bidang keilmuan lain juga mendapat perhatian seperti ilmu perubatan, falak dan sejarah. Rentetan itu, lahirlah ulama islam diversiti yang menghasilkan karya-karya dalam pelbagai bidang (al-Atabaki 1935, Ahmad Badawi 1962). Antara ulama Islam yang menulis karya selain bidang keagamaan adalah Ibn Asakir (w.571H), al-Imad al-Asfahani (w. 597H), Fakhr al-Din al-Razi (w.606H), al-Qifti (w.646H), al-Tusi (w.672H) dan Ibn Khallikan (w.681H). (al-Atabaki 1935, Ahmad Badawi 1962, Yusuf Mahmud 1996).

Pengaruh sebahagian ilmu falsafah non-Islami tetap menyerap masuk dalam ilmu kalam dan usul fiqh pada zaman Imam al-Razi khususnya penggunaan mantik klasik dalam metodologi bidang tersebut (Ali Sami al-Nashshar 1965) meskipun Imam al-Ghazali berjaya membersihkan pemikiran ahli falsafah, Syiah serta kebangkitan aliran Muktazilah pada zamannya (Abd al-Rahman Badwi 1940; Ahmad Badawi 1962). Pihak kerajaan juga berusaha dalam membendung gerakan falsafah dan pandangan iktikad keagamaan namun tidak mengganggu gugat pemikiran ini untuk terus meresap masuk (al-Atabaki 1935). Ia jelas dilihat dalam karya-karya Imam al-Razi dan al-Amidi sehingga gaya kalam itu dikenali sebagai kalam *al-Muta'akhhirin* (Ibn Khaldun 1994). Perkembangan ilmu-ilmu dalam pelbagai bidang ini nyata memberi kesan kepada Imam al-Razi dalam penulisan tafsir beliau sehingga dimuatkan pelbagai aspek keilmuan dengan jelas dan nyata seperti aspek al-Lataif.

Cabaran utama umat Islam ketika itu yang berpegang dengan aliran Asha'irah dan Maturidiyah adalah fahaman Muktazilah yang mengagungkan akal dan fahaman Syiah yang berasaskan sentimen emosi yang tidak terkawal. Selain daripada itu, fahaman Qadariyah dan

Jabariyah juga turut memberi impak dalam mendatangkan syubhat dan keraguan terhadap pegangan akidah umat Islam. Perkembangan falsafah dan pemikiran pastinya telah menimbulkan perdebatan ilmu kalam dalam kalangan ilmuwan yang membawa masyarakat kepada perpecahan, pergaduhan dan salah menyalah antara satu sama lain. Melihat keadaan ini, Imam al-Razi berperanan menangkis fahaman-fahaman menyeleweng ini dengan menampilkan *uslub al-jidal* iaitu perdebatan dalam kitab tafsirnya sekaligus menyatakan lataif di celah-celah ‘perdebatan’ sebagai penenang bagi beliau dan pembaca (Ahmad Fakhrrurrazi 2018). Walhasil, lataif mengembalikan manusia kepada fitrah dengan jalan kedamaian dalam menikmati dan merasai keterhubungan dengan Allah SWT berbanding kenikmatan perdebatan pemikiran akal terhadap ilmu-ilmu-Nya sahaja.

Imam al-Razi menjadikan Lataif Quraniyah sebagai benteng masyarakat dalam memahami kefahaman Islam yang benar. Hal ini demikian kerana hujah falsafah yang didukung telah dimurnikan dan selari dengan kefahaman Islam rentetan perbahasan lataif tidak terkeluar daripada landasan al-Quran malah mengangkat martabat al-Quran sebagai mukjizat yang melangkaui kekuatan akal dalam menanggapi kebenaran. Ia juga membawa masyarakat ‘memakai’ sifat al-Latif Allah dalam berkomunikasi sesama manusia bertepatan dengan tema ‘Rahmatan lil Alamin’ yang dibawa oleh utusan-Nya, Nabi Muhammad SAW sehingga tidak timbul pergaduhan dan perpecahan dalam kalangan umat Islam.

### *3- Latar sosio-politik*

Kehidupan Imam al-Razi diwarnai dengan kekacauan dan pergolakan politik luar dan dalaman dunia Islam. Masalah dalaman bermula apabila wujud persaingan antara kerajaan-kerajaan kecil ingin menguasai wilayah-wilayah tertentu. Apabila kerajaan Buwayhiyyah berjaya menguasai wilayah-wilayah di bawah kekuasaan Khilafah Abbasiyyah, perebutan kuasa berlaku antara kerajaan Ghaznawiyyah dan Saljuqiyyah yang berakhir kemenangan peperangan Dandanaqan ke atas kerajaan Saljuqiyyah di bawah pimpinan Tughrul Beg pada tahun 431H. Seiring dengan masa, kerajaan al-Khawarizmiyyah yang diketuai ‘Ala al-Din Tekish al-Khawarizmi pula bersaing dengan kerajaan Saljuqiyyah dan berjaya mengekang kemaraan pihak lawan dalam peperangan al-Rayy pada tahun 590H. Rentetan itu, kerajaan Khawarizmiyyah semakin agresif dalam menawan Baghdad yang merupakan ibu kota Khilafah Abbasiyyah dengan dua percubaan serangan. Percubaan pertama pada tahun 607H dibawah pimpinan ‘Ala al-Din dan anaknya, Khawarizm Shah manakala percubaan kedua pada tahun 622H dipimpin oleh Jalal al-Din Mingburnu (Fawzi 1998).

Selain itu, golongan Yahudi dan Nasrani bergiat aktif dalam konspirasi menjatuhkan khilafah lebih memburukkan lagi keadaan. Ia berpunca daripada kelonggaran kerajaan-kerajaan Islam terutamanya kerajaan Fatimiyyah di Mesir dalam mengisi kekosongan jawatan-jawatan di dalam kerajaan mereka. Mereka dilantik menjadi menteri-menteri, pemungut cukai dan zakat malah dibenarkan menyebarkan ajaran mazhab mereka. Sebagai contoh, Ya’qub ibn Kals diberi tugas menyebarkan ajaran-ajaran Syiah Ismailiyyah, Mansur ibn Maqshar yang merupakan seorang tabib beragama Nasrani memiliki pengaruh yang besar di istana kerajaan, Mansha yang beragama Yahudi menjadi wakil raja ke Syam, Abu Nasr yang beragama Yahudi menjadi menteri di Mesir bahkan dibantu oleh Abu Said al-Tastari yang juga seorang Yahudi dan Nasr ibn Harun menjadi menteri pada zaman Idd al-Dawlah al-Buwayhi (Uways 1989).

Golongan Yahudi juga menyokong gerakan-gerakan pemisah daripada Khilafah Abbasiyyah seperti Gerakan al-Zanj dan al-Qaramitah dengan menyalurkan bantuan kewangan

kepada mereka. Kesannya, rakyat semakin menderita di bawah pemerintahan kerajaan yang dipengaruhi dengan golongan Yahudi sehinggalah pemerintahan diambil alih oleh Sa'd al-Dawlah ibn al-Safi dan saudaranya Amin al-Dawlah yang menjadi pemerintah Baghdad dan Mawsul pada zaman Monggol (al-Maydani 1978). Sementelah itu, wujud gerakan-gerakan yang menentang khilafah seperti *al-Hashashin* (pembunuh upahan). Contohnya, perjanjian antara ketua gerakan di Syria, Rashid al-Din Sinan dengan raja Jerusalem, Amalric di mana kumpulan *al-Hashashin* perlu menghapuskan pemimpin-pemimpin yang menentang orang Eropah manakala mereka pula bertindak melindungi kumpulan dan kempen *al-Hashashin* sebagai imbal balik. Di sebalik persepakatan ini, terdapat orang Yahudi yang bekerjasama dengan kumpulan *al-Hashashin* dimana terdapat hampir 4000 orang Yahudi mengikuti peperangan bersama *Hashashin* Syria dengan persetujuan pemimpin spiritual mereka (Fawzi 1998).

Umat Islam semakin berpecah belah apabila serangan dari kuasa luar memasuki wilayah seperti kemaraan tentera Salib di Syam dan serangan tentera Tartar. Suasana yang berkecamuk ini menyebabkan Imam al-Razi sentiasa mengikut pemikiran masyarakatnya dan belajar untuk menganalisis secara kritis agar kekuatan dalaman umat Islam dapat dibina semula. Maka, Imam al-Razi menyibukkan diri dengan mempelajari dan mengkaji pelbagai bidang keilmuan samada bersumberkan aqli mahupun naqli (al-Razi 1987). Kredibiliti ayah Imam al-Razi, Diya' al-Din Umar sebagai ilmuwan Asha'irah, faqih bermazhab Shafi'e dan pengamal tasawuf juga menjadi penggalak dan membimbing Imam al-Razi untuk terus menguasai pelbagai sudut keilmuan. Justeru, intipati penulisan berkaitan lataif berfaktorkan suasana politik yang kacau bilau sehingga terilham lataif di sisi Imam al-Razi (Ahmad Fakhurrrazi 2018).

Lataif yang terilham dilihat signifikan dengan keadaan masyarakat yang diwarnai dengan sifat ketamakan kekuasaan dan haloba cinta akan kekayaan dunia melebihi kepentingan akhirat. Justeru, Imam al-Razi mengambil peranan menarik dan memangkin masyarakat dalam menyeimbangkan aspek keduniaan dan keakhiratan dengan segera menguatkan kembali hubungan dengan Allah SWT dan sentiasa merasai kebergantungan dengan-Nya sehingga jauh daripada penyakit *wahn*. Seruan ini juga ditujukan kepada golongan bangsawan yang berebut kuasa, kekayaan dan pengaruh supaya kembali berperanan sebagai khalifah yang mengagungkan Allah SWT dan menyedari hakikat kefaqiran di sisi-Nya supaya tidak terpesona dengan kesibukan duniawi semata-mata. Natijahnya, Imam al-Razi berusaha memupuk kekuatan spiritual dan perpaduan umat Islam bersandarkan kekuatan hubungan dengan Allah SWT. Ia bukan sahaja membawa kepada 'celik akal' bahkan juga 'celik rohani' jika dibicarakan dari perspektif bidang psikospiritual dan kaunseling Islam.

## Penutup

Lataif Quraniyah menyerlahkan kewibawaan dan keintelektualan Imam al-Razi dalam memanfaatkan ilmu kalam yang menjadi keutamaan masyarakat ketika itu. Bahkan Imam al-Razi membuktikan lataif yang terkait dengan aspek *futuh*, *kasyaf*, dan *ilham* menunjukkan perihalan yang lebih halus dan mendalam dalam menghuraikan rahsia-rahsia al-Quran melebihi ilmu falsafah itu sendiri. Dalam erti kata lain, Lataif Quraniyah ini dapat dilihat sebagai sebuah pentafsiran sufi atau isyari dari beliau. Keunggulan pentafsiran ini pastinya terbentuk dari keunikan latar belakang kehidupan Imam al-Razi yang terhasil daripada paduan ilmu yang komprehensif dan sensitif dengan keadaan sosial masyarakat serta yang paling utama ialah bimbingan tasawuf yang menjadi asbab keberkatan dan limpahan kerohanian sehingga tercetus dorongan untuk mengeluarkan Lataif

Quraniyah. Keunggulan Imam al-Razi menyatakan Lataif Quraniyah dalam karya terakhirnya ini menunjukkan kemuncak keilmuannya berkesinambungan dengan tradisi keilmuan sebelum zaman beliau secara komprehensif. Kini, lataif yang dibawa Imam al-Razi merupakan warisan berharga buat manfaat umat Islam sekarang. Ia jelas memberi panduan dalam memahami rukun al-Din secara komprehensif dan inovatif malah menjadi benteng utama dalam mendepani kefahaman-kefahaman menyeleweng yang mula menular dalam kalangan masyarakat Islam. Halatujua lataif yang dilestarikan dengan aspek penyucian jiwa (*tazkiyah al-Nafs*) juga mendidik jiwa supaya tidak mengejar fatamorgana dunia dan *wahn*. Aspek Lataif Quraniyah ini secara tidak langsung membuka dimensi baru dalam wacana Tafsir Sufi atau Isyari untuk diterokai oleh para pengkaji bidang kesihatan mental untuk dijadikan paksi dalam intervensi psikospiritual dan kaunseling Islam sehingga mengembalikan nilai kewujudan diri seseorang sebagai hamba kepada al-Rahman.

## Penghargaan

Penghargaan ditujukan kepada Persatuan Kaunselor Pendidikan Malaysia (PEKA) yang membiayai penyelidikan ini dengan kod pendaftaran di RMC-UKM (PP-2022-001: Pendekatan Tafsir Sufi dalam Psikospiritual dan Kaunseling Islam) sebagai Dana Luar.

## Rujukan

- Abu Shamah, Abd Rahman ibn Ismail. (1997). *Al-Rawdatayn fi Akhbar al-Dawlatayn*. (Juz 4).  
 Ahmad Badawi. (1962). *Al-Hayah al-Aqliyyah fi Asr al-Hurub al-Salibiyyah bi Misr wa as-Syam*.  
 Kaherah: Dar al-Nahdah Misr.
- Ahmad Fakhrrurazi Mohammed Zabidi. (2018). *Konsep al-Lataif menurut Imam Fakhr al-Din al-Razi dalam Mafatih al-Ghayb*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- al-Baghdadi, Ismail. (1955). *Hadih al-Arifin*. Istanbul: al-Mutbaah al-Bahiyah.
- al-Dhahabi, Syams al-Din. (1988). *Tarikh al-Islam*. Bayrut: Muassasat al-Risalah.
- al-Khawansari, Muhammad Baqir al-Mawsawu. (1313H). *Rawdat al-Jannah fi Ahwal al-Ulama' wa as-Sadat*. Tahqiq Ismai'iliyyan, Asad Allah. Bayrut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- al-Maydani, Abd al-Rahman Habannakah. (1978). *Maka'id Yahudiyyah Ibr al-Tarikh*. (Cet. 2). Bayrut: Dar al-Ilm.
- al-Nashshar, Ali Sami. (1965). *Nasyat ak-Fikr al-Falasafi fi al-Islam*. (Cet. 3). Kaherah: Dar al-Mu'arif.
- al-Qifti, Jamal al-Din. (1903). *Tarikh al-Hukama'*. Misr: Maktabat al-Muthni.
- al-Razi, Fakhr al-Din Abu Abd Allah ibn Muhammad ibn Umar. (1999). *Mafatih al-Ghayb*. Bayrut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- al-Razi, Fakhr al-Din. (1987). *al-Matalib al-Aliyyah*. al-Saqa, Ahmad Hijazi. Bayrut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- al-Safadi, Salah al-Din Khalil. (1962). *Al-Wafi bi al-Wafiyat*. Tahqiq Halamut Reuter, France Stayiz bifisbawan. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- al-Subki, Taj al-Din. (1964). *Tabaqqat al-Shafiyyah al-Kubra*. (Cet. 1). Tahqiq Abd al-Fattah al-Huluw & al-Tanaji, Mahmud. Al-Qahirah; Dar al-Hadith.
- al-Yafi'i, Abd Allah. (1338). *Mar'at al-Jinan*. (Cet. 1). Bayrut: Mu'assasat al-A'lami.
- al-Zarkan, Muhammad Salih. (1963). *Fakhr al-Din al-Razi*. (Cet. 1). Kaherah: Dar al-Fikr.
- Badwi, Abdul Rahman. (1940). *Al-Turath al-Yunani fi al-Hadharah al-Islamiyah Disrasat li Kibar al-Mushtashriqin*. Kaherah: Dar al-Nahdah Misr.
- Fawzi, Faruq Umar. (1998). *al-Khilafah al-Abbasiyyah al-Suqut wa al-Inhiyar*. (Cet. 1). Urdun: Dar al-Syuruq.
- Ibn Abi Usaybi'ah, Mawfiq al-Din. (1965). *Uyun al-Anba fi Tabaqat al-Attiba'*. Tahqiq Rida, Nizar. Bayrut: Dar Maktabat al-Hayah.
- Ibn al-Athir, Iz al-Din. (1966). *Al-Kamil fi al-Tarikh*. Bayrut: Dar Sadr.

- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad ibn Ali. (1971). *Lisan al-Mizan*. (Cet. 2). Bayrut: Muassasat al-A'lam.
- Ibn Kathir, Abu al-Fida' al-Hafiz al-Dimashaqi. (1977). *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. (Ed. Ke-2. Jil 13). Bayrut: Maktaba al-Ma'arif.
- Ibn Khaldun, Abdul Rahman ibn Muhammad. (1994). *Al-Muqaddimah*. Tashih al-Mundawah, Abu Abd al-Said. Muassasat al-Kutub al-Thaqafiyah.
- Ibn Khallikan, Ahmad ibn Muhammad. (1972). *Wafayat al-A'yan*. Tahqiq Abbas, Ihsan. Bayrut: Dar Sadr.
- Ibn Mulaqqin, Siraj al-Din Abu Hafs Umar ibn Abi al-Hassan Ali ibn Ahmad al-Nahwi al-Ansari al-Shafi'i. (1987). *Tafsir Gharib al-Quran*. Bayrut: Alam al-Kutub.
- Ibn Taghribirdi, Jamal al-Din al-Atabaki. (1935). *Al-Nujum al-Zahirah*. (Cet. 1). Al-Qahirah: Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Irwan Malik Marpaung. (2014). *Melihat sekilas Imam Fakhr al-Din al-Razi (544-606 H / 1149-1209M)*. Jurnal KALIMAH. (Vol 12, No. 1).
- Mahmud, Yusuf. (1996). *Al-Injazat al-Ilmiyyah fi al-Hadarah al-Islamiyyah*. (Cet. 1). Bayrut: Muassasat al-Risalah.
- Shalahuddin Kafrawi. (1998). *Fakhr al-Din al-Razi's Methodology in Intepreting the Quran*. Montreal: The Institute of Islamic Studeis Faculty of Graduate Studies and Research, Mcgill University.
- Surur, Muhammad Jamal al-Din. (1965). *Tarikh al-Hadarah al-Islamiyyah fi al-Sharq*. Al-Qahirah: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Uways, Abd al-Halim. (1989). *Dirasat li Suqut Thalathin Dawlah Islamiyyah*. (Cet. 1). Al-Mansurah: Dar al-Wafa.
- Yasin Ceylan. (1996). *Theology and Tafsir in Major Works of Fakhr al-Din al-Razi*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Zada, Tash Kubra. (1937). *Miftah al-Saadah wa Misbah al-Siyadah*. (Cet. 1). Hayderabada: Da'irat al-Maarif al-Nizamiyah.

## BAB 16

### METODOLOGI PENTAFSIRAN DR. FADHL HASSAN ABBAS DALAM KITAB TAFSIR AL-QURAN AL-MAJID

Husna Husain,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI)

#### Pendahuluan

Pada abad ke 21 ini, penulisan kitab tafsir masih berkembang dengan menyaksikan fokus dan tumpuan pembaca adalah pada manhaj tafsir maudhu'i dan tafsir ijmalī. Hal ini adalah kesan dari perkembangan zaman teknologi digital yang mempengaruhi pemikiran manusia yang inginkan sesuatu maklumat yang tepat dengan kadar segera. Maka tafsir maudhu'i lebih mendapat tumpuan dan fokus para pembaca al-Quran untuk mendapatkan maklumat tertentu yang mereka mahukan daripada isi kandungan al-Quran. Dalam hal ini Mustafa Muslim (2000) menyatakan bahawa istilah tafsir maudhu'i ini hanya bermula pada kurun ke-14 Hijrah melalui pengenalan subjek Tafsir Maudhu'i ini di Kulīyyah Usuluddin Universiti Al-Azhar ketika itu. Manakala tafsir ijmalī pula memberikan kefahaman yang padat dan ringkas walaupun tidak terperinci kepada para pembaca al-Quran (Hujair; 2008).

Dr. Fadhl Hasan Abbas adalah salah seorang ulama tafsir abad ke-21 yang telah memberikan sumbangan yang besar terhadap perkembangan ilmu-ilmu al-Quran dan tafsir al-Quran. Karya tafsir ijmalī hasil penulisan semula kuliah tafsir beliau melalui siaran radio telah menambahkan lagi khazanah tafsir al-Quran yang bernilai tinggi dan memberikan impak kepada para pembaca al-Quran.

#### Pengenalan Ringkas Dr Fadhl Hassan Abbas

Nama penuh beliau ialah Fadhl Hasan Ahmad Abbas, dilahirkan pada bulan Ramadhan 1352M bersamaan tahun 1350H di al-Soffuriyyah, Palestin. Kedua ibu bapanya sangat mementingkan pendidikan agama pada dirinya, sehingga beliau mampu menghafaz al-Quran sebelum berusia 10 tahun. Selepas itu beliau mula menghafaz pelbagai matan-matan ilmiah seperti *Matan al-Ghayah wa al-Taqrīb* dalam ilmu Fiqh Syafie, *Matan al-Rabbiyyah* dalam ilmu Faraidh, *Matan al-Jamharah* dalam ilmu Tauhid, matan-matan ilmu Mantiq dan matan-matan ilmu Hadith seperti *Matan Alfiah bin Malik* dan selainnya. Pembelajaran secara tidak formal ini berlaku ketika beliau berada di al-Saffouriyyah, Palestin. Beliau turut mengikuti pengajian secara formal di Madrasah al-Ahmadiyyah yang dinisbahkan kepada Ahmad Basya al-Jazzar. Setelah menamatkan pengajian di madrasah tersebut, beliau merantau ke Mesir pada tahun 1948 sebelum peristiwa Nakbah berlaku. Pada tahun yang sama sijil pertama yang beliau berjaya terima ialah Syahadah Tajwid al-Quran dari Kulīyyah al-Lughah al-'Arabiyyah Universiti Al-Azhar. Kemudian beliau meneruskan pengajian ke Kulīyyah Usuluddin di universiti yang sama di peringkat Sarjana Muda dan menamatkan pengajiannya pada tahun 1952. Beliau meneruskan pengajiannya di peringkat Sarjana pada tahun 1967 dan selanjutnya berjaya menamatkan pengajian di peringkat Doktor Falsafah pada tahun 1972 di Universiti Al-Azhar (Habibah; 2022).

Guru-guru beliau yang kebanyakannya terdiri dari para ulama al-Azhar antaranya seperti Syeikh Muhammad Abdullah Diraz, Syeikh Muhammad al-Baisor dan Syeikh Abdul Halim Mahmud. Mereka ini adalah figura utama yang seringkali disebut oleh Dr Fadhl dalam kelas-kelas pengajian dan karya-karya penulisannya. Beliau melahirkan ramai ulama melalui pengajiannya di universiti dan pertubuhan-pertubuhan Islam di Palestin, Lubnan, Jordan dan Emiriah Arab Bersatu (UAE) seperti Ahmad Naufal, Sulaiman al-Duqur, Khazir al-Majali, Jihad Nusairat dan ramai lagi (Al-Duqur; 2003),(Al-Asqalani; 2013).

Karya penulisan beliau terdapat dalam pelbagai bidang iaitu bidang Tafsir, Qiraat, Uloom al-Quran, I'jaz al-Quran, Bahasa Arab dan Fiqh. Antara karya-karya beliau ialah *I'jaz al-Quran al-Karim*, *al-Qasas al-Qurani*, *Al-Tafsir Ittijabatuhu wa Usasuhu*, *Itqan al-Burhan fi Uloom al-Quran*, *Qadhbaya Quraniyyah fi Mausuh Britaniyyah*, *Tafsir al-Quran al-Majid* dan banyak lagi. Meskipun beliau mengalami masalah penglihatan, namun hatinya sentiasa terang memberikan ilmu kepada orang lain. Beliau meninggal dunia pada 9 Februari 2011 ketika dalam perjalanan ke lapangan terbang untuk menunaikan umrah (Khawla; 2022).

### **Kitab *Tafsir al-Quran al-Majid***

Kitab Tafsir ini adalah himpunan dan penyusunan kuliah-kuliah Tafsir yang disampaikan oleh Dr. Fadhl melalui siaran Radio Hayat FM di Jordan. Beliau telah menyempurnakan pengajian Tafsir ini selama 150 jam bersiaran yang meliputi sebanyak 452 siri. Memandangkan perkongsian beliau ini adalah himpunan ilmu yang sangat bernilai, Hayat FM dengan usahasama para ilmuan dari *Jam'iyyah Mubafazah 'ala al-Quran al-Karim* di Jordan, mengambil inisiatif menukar rekod-rekod suara beliau ini dalam bentuk penulisan. Projek ini diketuai oleh Dr Sulaiman al-Duqur beserta ilmuwan yang lain seperti Dr Muhammad Ahmad al-Jamal, Dr Sanna' Fadhl Abbas, Dr Muhammad al-Jaurani, Dr Jihad al-Nusairat, Dr Ali 'Allan dan Dr Mansur Abu Zinah. Cetakan pertama kitab ini adalah pada tahun 2017 di bawah penerbitan *Jam'iyyah Mubafazah 'ala al-Quran al-Karim* sendiri, dan mengandungi 5 jilid merangkumi tafsiran ayat al-Quran dari awal surah al-Fatihah hingga surah al-Nas (Fadhl Hasan; 2017).

Secara umumnya manhaj persembahan penulisan kitab ini adalah berasaskan manhaj ijmalī, iaitu kitab tafsir yang mentafsirkan ayat al-Quran dengan ringkas dan secara umum berasaskan tafsiran zahir ayat (Hujair; 2008). Pendekatan ini dilihat selari dengan perkembangan penulisan kitab tafsir pada abad 21 ini yang lebih banyak tertumpu kepada *tafsir maudhu'i* dan *tafsir ijmalī*. Kitab tafsir abad ke-21 yang menggunakan *manhaj ijmalī* contohnya seperti kitab *Tafsir Taysir al-Karim al-Rahman* oleh Syeikh Abd al-Rahman al-Sa'di dan *Tafsir al-Muyassar* oleh *Majma' al-Malik Fahd* dan kitab *Al-Mukhtasar fi al-Tafsir* oleh *Markaz Tafsir li al-Dirasat al-Islamiyyah*. Meskipun *manhaj ijmalī* memiliki kelebihan dari sudut penjelasan yang ringkas dan padat serta sesuai untuk para pembaca yang baru berjinak-jinak dengan kitab tafsir, namun pada sudut yang lain ia memiliki keterbatasan dalam menghuraikan sesuatu ayat dengan lebih terperinci.

### **Metodologi Pentafsiran Kitab *Tafsir al-Quran al-Majid***

Apa yang dimaksudkan dengan metodologi dalam penulisan ini ialah kaedah dan pendekatan yang diambil oleh mufassir dalam menghuraikan sesuatu ayat al-Quran. Kaedah dan pendekatan ini meliputi sumber tafsir yang digunakan, kecenderungan sesuatu aliran pemikiran atau mazhab dalam memberikan sesuatu tafsiran ayat, juga pendekatan dari sudut persembahan tafsiran ayat itu sendiri. Bagi kitab *Tafsir al-Quran al-Majid* ini, walaupun ia adalah pentafsiran berdasarkan rakaman



suara, namun ia tetap menonjolkan kaedah dan pendekatan tertentu yang disampaikan oleh Dr Fadhl Hasan Abbas secara konsisten.

Dalam siaran radionya, beliau akan membahagikan ayat-ayat al-Quran di dalam sesuatu surah kepada beberapa bahagian berdasarkan topik yang berkaitan, kemudian beliau akan membacakan dahulu ayat-ayat tersebut dengan jelas, diikuti dengan tafsiran ayat dengan bahasa yang mudah untuk difahami (Fadhl Hasan; 2017). Dalam bab ini akan diuraikan metodologi berserta contoh yang terdapat di dalam kitab tersebut.

#### 1. *Mengutamakan Tafsir bi al-Ma'thur*

*Tafsir bi al-ma'thur* adalah asas utama penulis dalam kitab tafsirnya ini. Tafsiran sesuatu ayat pasti akan dihubungkan dengan ayat-ayat al-Quran yang lain yang memberikan tafsiran dan sokongan makna terhadap ayat tersebut. Hal ini sangat jelas dalam setiap ayat yang ditafsirkan. Sebagai contoh dalam surah al-Baqarah ayat 148;

“ (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) bersegeralah melakukan kebaikan wahai orang yang beriman kerana Allah SWT menjadikan kehidupan ini sangat singkat, dan umur yang pendek. Jika kamu mengisi kehidupan ini dengan amal yang baik pun dianggap masih sedikit, apatah lagi jika kehidupanmu diisi dengan amal yang sebaliknya (kejahatan)?. Allah berfirman dalam surah al-Hadid ayat 21( سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ), juga ayat dalam surah Ali ‘Imran ayat 133 ( وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ )” (Fadhl Hasan; 2017)

Di samping itu, beliau turut menitikberatkan tafsiran ayat dengan hadith-hadith yang sahih sama ada hadith tersebut berkaitan sebab nuzul ayat, kelebihan atau fadhilat ayat ataupun hadith yang menjelaskan tafsiran ayat. Sebagai contoh tentang kelebihan surah al-Ikhlâs beliau membawakan hadith di bawah untuk menjelaskan fadhilat surah ini;

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدَلَ ثَلَاثُ الْقُرْآنِ  
[*Sahih al-Bukhari, Kitab Fadhl al-Quran, Bâb Fadhl Qul Huwa Allahu Ahad, no hadis 4726*]

Maksudnya:

“Bersabda Rasulullah SAW: Dan demi jiwaku di tanganNya, sesungguhnya surah al-Ikhlâs menyamai sepertiga al-Quran.”

Riwayat berkaitan sebab nuzul ayat pula, pada kebanyakan tafsiran beliau menyatakan matan lengkap hadith tersebut. Namun kadangkala beliau hanya menyatakan mafhum daripada hadith tersebut sebagaimana sebab nuzul ayat surah ‘Abasa yang menunjukkan peristiwa Ibnu Ummu Maktum yang tidak diendahkan oleh Nabi SAW kerana sibuk melayan pemuka-pemuka Quraisy ketika itu (Fadhl Hasan; 2017). Inilah manhaj yang paling utama yang perlu dilakukan oleh setiap mufassir, kerana keutamaan dalam memberikan tafsiran ayat al-Quran adalah dengan dalil-dalil naqli yang ma'thur (Ibn 'Uthaimin; 2005).

#### 2. *Memberi Keterangan Tentang Fadilat Surah, Makkiy dan Madani serta Nama-nama Surah*

Penekanan ini adalah metodologi yang biasa dilakukan oleh para mufassir dalam karya mereka. Begitu juga dengan Dr Fadhl, beliau turut menekankan perkara yang sama. Sebagai contoh dalam

tafsir surah al-Fatihah beliau menyatakan hadits tentang kelebihan surah ini, di mana Rasulullah SAW bersabda kepada Abu Said al-Mu'alla RA:

لَا عَلَمَ لَكُمْ سُورَةٍ هِيَ أَعْظَمُ السُّورِ فِي الْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ. ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ، قُلْتُ لَهُ: أَلَمْ تَقُلْ: لَا عَلَمَ لَكُمْ سُورَةٍ هِيَ أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ؟ قَالَ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيَتْهُ [Sahih al-Bukhari, Kitab Fadhl al-Quran, bab Fadhl Fatihat al-Kitab, no hadis 4720]

Maksudnya:

*"Aku akan memberitahumu surah yang paling mulia di dalam al-Quran sebelum kamu keluar dari masjid. Kemudian Baginda mengambil tanganku. Ketika Baginda mahu keluar aku berkata kepada Baginda, 'Bukankah kamu kata akan mengajarku surah yang paling hebat di dalam al-Quran? Baginda menjawab, "(الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)" ia adalah tujuh ayat yang diulang-ulang dan al-Quran yang mulia yang diturunkan kepadaku"*

Pada muqaddimah surah al-Fatihah juga beliau menyatakan nama-nama lain bagi surah ini berserta sebab dinamakan sedemikian. Beliau turut menyebut bahawa surah al-Fatihah ini adalah surah pertama yang diturunkan semua ayatnya sekaligus, dan bukannya ayat yang paling awal turun sebagaimana pendapat yang mengatakan sedemikian (Fadhl Hasan; 2017).

Berkaitan *Makkiy* dan *Madaniy* pula, beliau turut mengulas tentang ciri-ciri ayat *Makkiy* dan *Madaniy*. Sebagai contoh pendapat yang menyatakan bahawa surah yang mengandungi ayat (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) adalah surah Makkiyah, beliau menyatakan pendapat ini kurang tepat kerana terdapat juga surah Madaniyyah yang mengandungi *khitab* (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) seperti surah al-Nisa' dan surah al-Baqarah. Hal ini kerana manusia secara umumnya bukan hanya ada di Makkah, tetapi juga ada di Madinah. Justeru *khitab* ini turut ada dalam surah-surah *Madaniyyah*. Manakala surah yang mengandungi *khitab* (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) adalah mutlak sebagai surah *Madaniyyah* kerana masyarakat Islam yang beriman secara tepatnya ada di Madinah iaitu selepas peristiwa Hijrah Rasulullah SAW (Fadhl Hasan; 2017).

### 3. Menentukan Kesatuan Tema Surah Dan Tema-Tema Dalam Setiap Potongan Ayat Yang Ditafsirkan

Metodologi ini juga sangat jelas dalam karya tafsir Dr Fadhl ini. Sebagai contoh pada muqaddimah surah al-Nisa' beliau menyatakan bahawa isi kandungan surah al-Nisa' ini menunjukkan bagaimana sepatutnya muamalah sesama kaum muslimin yang secara terperinci menerangkan banyak hukum berkaitan wanita, juga bagaimana kaum muslimin perlu bermuamalah dengan orang munafik. Selain itu surah ini turut menjelaskan hukum tentang mirath serta sistem pengurusan hal ehwal masyarakat Islam yang sangat sistematik kerana ia adalah *tanzim* atau sistem dari Allah SWT (Fadhl Hasan; 2017). Metodologi menentukan kesatuan tema atau *al-wibdah al-maudhu'iyah* ini mula menjadi keutamaan buat para mufassir kontemporari khususnya dalam kitab-kitab tafsir mereka seperti *Tafsir al-Manar*, *Tafsir fi Zilal al-Quran*, *Tafsir al-Munir* dan sebagainya (Husna; 2018)

### 4. Mementingkan Munasabat Antara Surah, Munasabat Antara Ayat, dan Munasabat Nama Surah dengan Isi Kandungannya

Ilmu Munasabat secara istilahnya adalah suatu disiplin ilmu yang mencari hubungan dan keserasian antara satu ayat al-Quran dengan ayat yang lain, antara satu topik al-Quran dengan topik yang lain,

dan antara satu surah dengan surah yang lain berdasarkan ayat-ayat dan surah-surah dalam Mashaf Uthmani (Zulkifli; 1993). Sebagai contoh bagi munasabat antara surah, Dr Fadhl ada menyatakan dalam muqaddimah surah al-Nisa';

"Susunan ayat dalam surah adalah mukjizat, begitulah juga halnya dengan susunan surah-surah. Lihatlah surah al-Fatihah yang mengandungi isi kandungan al-Quran secara keseluruhannya, kemudian selepas itu surah al-Baqarah yang menerangkan bagaimana umat Islam perlu bermuamalah dengan Yahudi dan Nasrani di samping menerangkan tentang beberapa hukum hakam syariat. Kemudian diikuti dengan surah Ali 'Imran yang menerangkan kepada kita dua perkara iaitu pertamanya bagaimana bermuamalah dengan orang bukan Islam dan larangan menjadikan mereka penolong dengan berkongsi rahsia dan strategi orang Islam dengan mereka. Yang kedua tentang perang Uhud bagaimana orang Islam tidak oleh menentang arahan Allah dan RasulNya dalam perkara yang diperintahkan. Kemudian barulah surah al-Nisa' ini yang menyusun hal ehwal umat Islam melalui hukum hakam syariat berkaitan wanita, *mirath* dan muamalah bersama orang munafik (Fadhl; 2017).

#### 5. Mementingkan Tafsir Berdasarkan Pendekatan Bahasa, Nahu dan Balaghah

Sebagai contoh dalam tafsiran ayat 17 surah al-Ali 'Imran;

الصَّابِرِينَ وَالصَّالِحِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ

Maksudnya:

*"Orang-orang yang sabar dan benar, yang taat, yang menginfakkan hartanya dan orang yang memohon kempunan di waktu malam"*

Beliau menimbulkan persoalan kenapa setiap sifat tersebut dihubungkan dengan huruf *wau 'ataf*. Hal ini kerana menurut beliau Allah SWT mahu menerangkan kepada kita sesungguhnya setiap satu dari sifat-sifat ini mampu menaikkan darjat pelakunya ke darjat yang lebih tinggi. Ini kerana tidak semua orang mampu memiliki sifat-sifat ini kesemuanya, mungkin ada manusia yang tidak mampu berinfak dengan harta, ataupun tidak mampu untuk melakukan qiyamullail kerana masalah kesihatan. Maka sesiapa sahaja yang berusaha memiliki salah satu sifat ini pun akan mendapat kelebihan di sisi Allah (Fadhl Hasan ; 2017).

Dari sudut ilmu balaghah pula, beliau menyatakan dalam tafsiran ayat 154 surah al-A'raf;

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاخَ فِي نُسَخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ

Maksudnya:

*"Dan apabila kemarahan Nabi Musa itu reda, dia pun mengambil Laub-laub Taurat itu yang dalam naskahnya terkandung petunjuk dan rahmat, bagi orang-orang yang bersungguh-sungguh takut kepada Tuhan mereka (daripada melanggar perintahNya).*

Beliau menyatakan bahawa al-Quran menggunakan *isti'arah* dalam ayat ini. Kalimah ( سكت ) bermakna ( ذهب ) atau pergi, lenyap dan hilang. Ini adalah unsur *Isti'arah* sebagaimana dinyatakan oleh ulama ilmu *al-Bayan*, kerana marah ( الغضب ) tidak diam ( سكت ). Tetapi marah sifatnya akan hilang (Fadhl Hasan; 2017).

#### 6. Menolak Rimayot Sebab Nuzul Yang Lemah dan Palsu

Pada awal tafsiran ayat surah al-Dhuha beliau mengingatkan pembaca agar meninggalkan riwayat sebab nuzul yang masyhur bagi surah al-Dhuha ini yang sering disebut di dalam kitab-kitab tafsir. Riwayat yang dimaksudkan ialah tentang bagaimana penurunan wahyu kepada Nabi SAW dikatakan terhenti selama 2 atau 3 hari kerana sebab terdapat bangkai anjing di bawah katil Baginda SAW. Dengan tegas Dr Fadhl menyatakan bahawa riwayat ini tidak sah sama sekali. Rasulullah SAW sentiasa menyeru kepada kebersihan, Baginda juga sentiasa berada dalam keadaan yang harum dengan haruman yang terbaik. Maka tidak wajar sama sekali untuk menerima riwayat ini sebagai sebab nuzul bagi surah al-Dhuha ini (Fadhl Hassan; 2017).

#### 7. Membandingkan Makna Antara Lafaz Yang Sama (Al-Taraduf)

Dr. Fadhl pada awal tafsirnya menyatakan pendiriannya bahawa beliau menolak adanya unsur *al-taraduf* atau *al-mufradat* di dalam al-Quran. Justeru, didapati beliau sangat banyak menunjukkan perbezaan makna antara kalimah yang seolah-olah sama makna ini. Sebagai contoh tafsir bagi ayat 2 surah al-Baqarah;

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ

Maksudnya:

*“Itulah al-kitab (al-Quran) yang tiada keraguan padanya”*

Beliau menyatakan, benar pada dasarnya kalimah ( ريب ) dan ( شك ) ini seerti. Namun perlu diingatkan bahawa sesungguhnya di dalam al-Quran tiada 2 kalimah yang memiliki makna yang sama. Menurut beliau ( شك ) adalah keraguan antara dua perkara. Manakala ( ريب ) pula adalah syak wasangka bersama kebimbangan, tekanan dan tohmahan. Maka ( ريب ) bukanlah bermakna ( شك ) (Fadhl Hasan; 2017).

#### 8. Memberikan Penjelasan Tentang Khilaf Tafsir Ayat Dalam Kalangan Mufasssir dan Memberikan Tarjih Berdasarkan Pendapat Beliau

Dalam memberikan tafsiran kalimah ( الرحمن ) dan ( الرحيم ) dalam ayat 1 dan 3 surah al-Fatihah, beliau mentafsirkan kedua-dua kalimah ini dengan terperinci. Beliau menolak pendapat yang menyatakan bahawa kedua-dua kalimah ini memiliki makna yang sama, selari dengan pendapat beliau bahawa tiada kata seerti (*al-taraduf*) di dalam al-Quran. Beliau turut menyatakan beberapa pendapat; antaranya yang mentafsirkan bahawa ( الرحمن ) adalah pemberi nikmat yang besar dan utama, manakala ( الرحيم ) pula adalah pemberi nikmat yang lebih terperinci. Pendapat lain pula menyatakan ( الرحمن ) adalah sifat Allah yang memberikan nikmat di dunia meliputi rahmat buat mukmin dan kafir, manakala ( الرحيم ) pula adalah Allah pemberi rahmat di akhirat kepada mukmin sahaja.

Beliau menyangkal pendapat-pendapat ini dengan menegaskan bahawa kesemuanya tertolak kerana tidak disokong dengan hujah bahasa yang betul dan dalil syarak yang sahih. Sedangkan terdapat hadith Nabi SAW yang menunjukkan bahawa sifat ( الرحمن ) Allah itu ada di dunia dan di akhirat;

رُحْمَنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَرَحِيمَهُمَا تَعْطِيَهُمَا مِنْ تَشَاءُ وَتَمْنَعُ مِنْهُمَا مِنْ تَشَاءُ

[*al-Tabrani, al-Mu'jam al-Saghir, Bab al-'Ain, man ismuhu 'Ali, no hadis 558*]

Maksudnya:

*“pengasih di dunia dan akhirat, Wngkau memberikan kedua-duanya kepada sesiapa yang Kau mahu, dan menghalangi nya daripada sesiapa”*

Akhirnya, beliau memberikan pendapat beliau yang tidak bertentangan dengan syarak dan disokong dengan hujah bahasa, iaitu (الرحمن) bermaksud rahmat dan kasih sayang Allah yang banyak dan melimpah ruah. Manakala (الرحيم) pula bermakna rahmat dan kasih sayang yang berterusan. Hal ini kerana sighah (فعلان) menunjukkan sesuatu yang banyak seperti kalimah lain ((ظمان), (جوعان), (تعبان) dan sebagainya. Manakala kalimah (الرحيم) menunjukkan sesuatu yang berterusan seperti (كحيل), (نظيف) dan sebagainya. Beliau menguatkan lagi pendapat beliau dengan menyatakan bahawa sesuatu itu kadangkala banyak tetapi tidak berterusan, ataupun sesuatu itu berterusan tetapi sedikit. Namun rahmat Allah SWT tidak begitu, rahmatNya banyak melimpah ruah bahkan berterusan dan tidak akan putus (Fadhl Hasan; 2017).

#### 9. Menjauhkan riwayat Israiliyyat Dari Tafsiran Ayat

Metodologi ini sangat jelas dilihat dalam kitab tafsir Dr Fadhl, sebagai contoh dalam ayat 35 surah al-Baqarah;

وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ

Maksudnya:

*“Dan janganlah kamu berdoa menghampiri pokok ini, maka kamu akan menjadi orang-orang yang zalim”*

Beliau menyatakan, 'Apakah dia pokok ini? Banyak pendapat dalam kitab-kitab yang cuba untuk menerangkan kepada kita tentang pokok ini. Adakah ia pokok tin, atau pokok gandum dan sebagainya? Sebenarnya persoalan ini tidak perlu diajukan sama sekali, kerana Allah SWT tidak menerangkan kepada kita tentang sifat pokok ini. Jika dengan diterangkan tentangnya memberikan kebaikan buat kita, pasti Allah SWT akan menyatakannya' (Fadhl Hasan; 2017). Hal-hal sedemikian seperti nama-nama *ashab al-kahf*, jenis tongkat nabi Musa AS, saiz kapal nabi Nuh AS dan sebagainya adalah termasuk dalam perkara yang samar-samar (*al-mubhamat*) di dalam al-Quran yang tidak perlu diketahui perinciannya kerana tiada faedah dan ibrah yang boleh diambil daripadanya. Beliau sangat tegas dalam menjauhkan dari tafsiran bersumberkan riwayat Israiliyyat dalam kitab tafsir ini.

#### 10. Menyatakan Taujih Terhadap Qiraat

Dr. Fadhl kadangkala menyatakan qiraat yang dilihat memiliki kaitan secara langsung dengan makna yang mahu beliau jelaskan dan menerangkan taujih atau justifikasi terhadap kepelbagaian qiraat tersebut dari sudut ilmu *al-bayan* dan *al-ma'ani*. Sebagai contoh tafsiran ayat 4 surah al-Fatihah beliau menyatakan;

“Pada ayat yang mulia ini ada dua qiraat yang sah dan mutawatir, iaitu (مالك) dan (ملك). Allah SWT adalah (مالك) iaitu yang memiliki hari pembalasan nanti sebagaimana kita katakan saya memiliki pen ini, rumah ini dan sebagainya. Manakala (ملك) bermakna yang menguasai. Maka Allah SWT adalah pemilik mutlak (مالك) dan menguasai sepenuhnya (ملك) hari pembalasan nanti. Bermakna bagi Allah SWT segala kekuatan dan kekuasaan di akhirat nanti” (Fadhl Hasan; 2017). Tafsiran ini selari dengan tafsiran mufassir yang lain seperti Imam Ibn Kathir, Al-Zamakhshari dan Dr Wahbah al-Zuhaili.

#### 11. Menzahirkan Tafsir Ayat dengan Seruan Dakwah dan Nasihat yang Praktikal

Keistimewaan utama tafsir ini ialah tafsiran Dr Fadhl pasti akan diselitkan dengan unsur nasihat, pengajaran dan peringatan yang praktikal dengan situasi semasa. Sebagai contoh dalam tafsir ayat 143 surah al-Baqarah beliau menyatakan;

“Orang yang menjadi saksi atas manusia yang lain perlulah lebih baik dari mereka, sehingga melayakkan mereka menjadi saksi itu. Allah SWT menyebut (وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) dan tidak menyebut (وَيَكُونُ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ), yang menunjukkan bahawa Rasulullah SAW menjadi saksi khusus untukmu wahai kaum muslimin dan kamu menjadi saksi atas manusia yang lain. Kemudian Allah SWT berfirman (وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ) iaitu yang dimaksudkan ialah Baitul Maqdis, (إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ) yang bermaksud tidak Kami jadikan Baitul Maqdis dan Palestin kecuali untuk mengetahui orang-orang yang benar-benar beriman dengan agama dan akidah ini. Sesungguhnya keyakinan bahawa Palestin adalah negara muslim yang berdaulat adalah merupakan teras kepada akidah ini. Barangsiapa beriman dengan hakikat ini, sesungguhnya dia telah berjaya, dan mereka yang meninggalkannya adalah orang-orang yang rugi. Alangkah anehnya jika ada yang mengatakan kepada Yahudi Zionis, ambil dan berilah apa yang kamu mahu. Sesungguhnya perbuatan sedemikian adalah tidak seharusnya berlaku dalam syariat Allah.” (Fadhl Hasan; 2017).

Contoh lain melalui tafsiran ayat 148 surah al-Nisa’;

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا

Maksudnya:

*“Allah tidak suka kepada perkataan-perkataan buruk yang dikatakan dengan berterus-terang (untuk mendedahkan kejahatan orang); kecuali oleh orang yang dianiayakan. Dan (ingatlah) Allah sentiasa Mendengar, lagi Maha Mengetahui.”*

Beliau menyatakan bahawa sesungguhnya Allah SWT tidak menyukai kata-kata yang kesat dan kata-kata yang jahat. Allah SWT juga tidak menyukai seseorang menyakiti orang lain dengan lidahnya atau dengan anggota yang lain sekalipun. Namun bagi mereka yang dizalimi dibolehkan mereka untuk melakukan sedemikian dan mengadukan keadaannya kepada orang lain yang mungkin boleh membantunya. Seterusnya Dr Fadhl menegaskan bahawa Allah SWT Maha Mendengar rintihan orang yang dizalimi, Dia juga Maha Mengetahui keadaan orang yang zalim itu. Tidakkah orang yang zalim itu mengingati bahawa Allah SWT akan menghisab amalannya di akhirat kelak dan Dia sangat mudah untuk mengambil semula segala nikmat yang diberikan ketika mereka di dunia. Contoh-contoh ini menunjukkan penekanan mufassir terhadap unsur ibrah dan nasihat yang perlu disedari oleh para pembaca al-Quran supaya diamalkan.

## 12. Memberikan Taujih Pada Ayat-ayat Mutasyabih Lafzi

Beliau turut memberikan perhatian terhadap ayat -ayat *mutasyabih lafzi* dengan memberikan *taujih* atau justifikasi terhadap ayat-ayat tersebut. Langkah ini menzahirkan unsur I’jaz al-Quran yang memberikan makna dan keterangan yang sangat mendalam dan tepat berdasarkan kalimah dan susunan ayat yang indah. Sebagai contoh dalam ayat 49 surah al-Baqarah;

يَذَّبَحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ

Maksudnya:

*“mereka menyembelih anak-anak lelaki kamu dan membiarkan hidup anak-anak perempuan kamu;”*

Beliau menyatakan bahawa penggunaan kalimah (ذبح) disebut dalam surah al-Baqarah ini dan surah Ibrahim. Manakala dalam surah al-A'raf ayat 141 Allah menyatakan (يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ) iaitu dengan kalimah (قتل). Setiap penggunaan kalimah ini memiliki hikmah bayaniyyah yang perlu digali oleh para ulama (Fadhl Hasan; 2017).

Contoh lain seperti dalam ayat 14 surah al-Maidah yang berbunyi;

فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

Maksudnya:

*"lalu Kami tanamkan perasaan permusuhan dan kebencian di antara mereka, sampai ke hari kiamat;"*

Beliau menyatakan perbezaan antara penggunaan kalimah (الإغراء) dalam ayat ini dengan penggunaan kalimah (الإلقاء) dalam ayat 64 surah yang sama. Beliau menyatakan ayat yang menggunakan kalimah (الإغراء) berkaitan dengan orang Nasrani. Manakala (الإلقاء) berkaitan orang Yahudi. Hakikatnya (الإغراء) lebih teruk dan lebih dahsyat berbanding (الإلقاء). Beliau turut menyatakan bahawa sejarah menunjukkan bahawa permusuhan sesama orang Nasrani adalah lebih dahsyat berbanding permusuhan sesama orang Yahudi. Ini juga menunjukkan P'jaz al-Quran dari sudut sejarah yang boleh dikaitkan dengan kebenarannya melalui penggunaan kalimah yang tepat di dalam al-Quran (Fadhl Hasan; 2017).

### 13. Meninggalkan Tafsiran Bagi Ayat-ayat Yang Jelas Maknanya

Metodologi ini mungkin memberikan sedikit kekurangan pada tafsir ini, di mana terdapat banyak ayat yang tidak ditafsirkan dengan terperinci oleh mufasssir. Hal ini mungkin kerana makna ayat tersebut yang sudah jelas difahami daripada zahir ayat dan tidak memerlukan sebarang tafsiran tambahan untuk memahaminya. Walau bagaimanapun, jika ayat-ayat ini diberikan juga tafsiran oleh mufasssir pasti akan melengkapkan lagi kupasan dalam ayat tersebut. Tidak dinafikan juga mungkin kerana faktor kekangan masa, ayat-ayat ini tidak ditafsirkan kerana kitab tafsir ini adalah penulisan semula kuliah tafsir Dr Fadhl di dalam siaran radio.

## Kesimpulan

Dr Fadhl Hasan Abbas merupakan ulama tafsir yang memiliki kelebihan tersendiri dalam tafsiran ayat al-Quran. Melalui kitab Tafsir al-Quran al-Majid ini menonjolkan kelebihan beliau dari pelbagai sudut, khususnya dari sudut bahasa dan ilmu al-bayan. Hal ini tidak dapat dinafikan lagi berdasarkan metodologi yang beliau aplikasikan dalam kitab Tafsir al-Quran al-Majid ini yang banyak menzahirkan tafsiran ayat yang beliau anggap penting untuk diteroka maknanya yang sebenar.

## Rujukan

Al-Asqalani, Muhammad b. Yusuf al-Jaurani. (2013). Li ali' al-mudhiah min hayat al-allah Fadhl Hasan Abbas. *Majallah al-Furqan*. Amman: Jam'iyyah al-Muhafazah 'ala al-Quran al-Karim. 08. 19. Al-Bukhari (1993). *Sahih al-Bukhari*. Damsyik: Dar Ibn Kathir. Al-Duqur, Sulaiman. (2003). Dr. Fadhl Hasan Abbas. *Majallah al-Furqan*. Amman: Jam'iyyah al-Muhafazah 'ala al-Quran al-Karim. 08. 19.

- Al-Tabrani, Sulaiman b. Ahmad. (1985). *Al-mu'jam al-saghir*. Beirut: Al-Maktab al-Islamiy.
- Al-Zuhaili, Wahbah. (2002). *Tafsir al-Munir fi al-aqidah wa al-syariah wa al-manhaj*. Terjemahan: Persatuan Ulama Malaysia. Batu Caves: Intel Multimedia and Publication.
- Fadhl Hasan Abbas (2017). *Tafsir al-Quran al-Majid*. Amman: Jam'iyyah Muhafazat 'ala al-Quran al-Karim.
- Habibah Zamamillah. (2022). Manifestation of guiding interpretation by Fadl Abbas through his book 'stories of the noble Quran'. *Algerian Scientific Journal Platform (Al-Manhal)*. Al-Jazair: Ma'had al-Ulum al-Islamiyyah. 8(1). 97-126. Doi: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/507/8/1/193095>
- Habibah Zamamillah. (2021). Method of Fadhl Abbas in studying the quranic narrative. *Al-Mi'yar*. 25(3). 87-105. Doi: <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/148142>
- Hujair, A. H. Sanaky (2008). Metode tafsir: perkembangan metode tafsir mengikuti warna atau corak mufassirin. *Al-Mawarid*. Ed. 18. 263-284.
- Husna, H. (2018). Aplikasi konsep syakhsiyyah al-surah dalam surah al-Baqarah Berdasarkan pendapat Sayyid Qutb. *Jurnal Sains Humanika*. 10(3-4). 35-42.
- Ibn Uthaimin, Mohammad (2005). *Syarh muqaddimah fi usul al-tafsir*. Kaherah: Dar Ibn al-Jauzi.
- Ibn Kathir. (2000). *Tafsir al-Quran al-'Azim*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyy.
- Khawla Boulkroune (2022). The manifestations of rhetorical renewal of Fadl Hasan Abbas in his book (Rhetoric arts) and the impact on the education of rethoric at the secondary level. *Majjallah Isykalat fi al-Lughat wa al-Adab*. 11(1). 992-1008. Doi: <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/181643>
- Mustafa Muslim (2000). *Mababith fi al-Tafsir al-Maudhu'i*. Damsyik: Dar al-Qalam.
- Zulkifli, M. Y (1993). Munasabat satu bahagian dari pengajian Al-Quran. *Jurnal Usuluddin*. Bil. 1. 215-232.



## **BAB 17**

### **ANALISIS KARYA ALMARHUM TUAN GURU DATO' HAJI MUHAMMAD NOR BIN IBRAHIM PENAMBANG DALAM BIDANG TAFSIR**

Asyiqin Ab Halim<sup>1</sup>, Tengku Sarina Aini Tengku Kasim<sup>2\*</sup>

<sup>1,2</sup>Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (UM)

#### **Pendahuluan**

Para ulama' terdahulu kebanyakannya mahir dan pakar dalam pelbagai disiplin ilmu terutamanya ilmu-ilmu Islam. Malah, ramai yang turut mahir dan mempunyai kepakaran selain daripada ilmu-ilmu agama seperti sains, matematik, perubatan dan lain-lain. Keadaan ini turut berlaku dalam kalangan ulama' tempatan di Malaysia. Terdapat para ulama' yang tidak sekadar mahir dan pakar dalam satu bidang tertentu, tetapi mahir dalam pelbagai disiplin ilmu. Antara ulama' tersebut ialah Almarhum Tuan Guru Dato' Haji Muhammad Nor bin Haji Ibrahim Penambang. Beliau merupakan seorang ulama' tempatan yang pakar dalam pelbagai bidang seperti tafsir, qiraat, hadis, tauhid, falak, faraid. Beliau juga pakar dalam perundangan Islam di mana beliau telah dilantik sebagai mufti kerajaan negeri Kelantan pada tahun 1968. Di samping itu, beliau mempunyai kelebihan mahir dalam berbahasa Inggeris, satu kelebihan yang jarang diperolehi oleh ulama' tempatan dalam tahun 1970an dan 1980an. Memandangkan kepakaran beliau lebih menyerlah dalam bidang Tafsir, kertas kerja ini meneliti dan membincangkan penulisan-penulisan utama beliau dalam bidang ini yang melibatkan dua buah karya iaitu Ramuan Rapi dalam Erti Surah al-Kahfi dan Tafsir Pimpinan al-Rahman.

#### **Latarbelakang Tuan Guru Dato' Haji Muhammad Nor bin Haji Ibrahim Penambang**

Almarhum Tuan Guru Dato' Haji Muhammad Nor bin Ibrahim (TGMNI) merupakan seorang tokoh ilmuan Islam di Kelantan yang terkenal selepas Tok Kenali. Ketokohan beliau dalam pelbagai bidang agama seperti ilmu fara'id, falaq, tafsir, qira'at dan bahasa Arab menjadikan beliau sebaris dengan ulama' muktabar lain di Semenanjung Tanah Melayu. Beliau dilahirkan pada 20 Ogos 1905, hari Ahad, waktu pagi, bersamaan 19 Jamadil Akhir 1323 H, di Pasar Lido, Kota Bharu, Kelantan. Beliau merupakan anak kepada Haji Ibrahim bin Haji Yusof bin Haji Salih bin Isa bin Zakaria bin Tok Surau Banggol (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Ayahanda beliau dikenali sebagai "Haji Ibrahim Tok Raja" atau "Tok Ji" yang juga merupakan seorang tokoh agama yang pernah bergelar sebagai mufti kerajaan Kelantan dari tahun 1927 sehingga 1941 (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Beliau merupakan anak sulung dan mempunyai dua orang adik-beradik dari seibu dan sebapa, iaitu beliau dan adiknya Khadijah. Bonda beliau bernama Che' Zainab binti Haji Taib (isteri kedua ayahandanya). Datuk sebelah bondanya lebih dikenali sebagai Tuan Guru Tuan Padang.

Almarhum Tuan Guru Dato' Haji Muhammad Nor bin Ibrahim (TGMNI) telah meninggal dunia pada hari Jumaat, 13 Februari 1987, bersamaan 15 Jamadil Akhir 1407, jam 12.48 atau 12.50 tengah hari, di kediamannya di Kampung Penambang, Kota Bharu, Kelantan pada usia 81 tahun. (Ismail, 1992). Beliau telah dikebumikan di tanah perkuburan Che Siti, Banggol, Kota

Bharu, Kelantan dengan meninggalkan dua orang balu, 13 orang anak dan 79 orang cucu. (Muhammad Yunan Mahmood, 2000).

## **Latar belakang Pendidikan**

Almarhum Tuan Guru Dato' Haji Muhammad Nor bin Haji Ibrahim (TGMNI) membesar di Kota Makkah semenjak berusia usia lapan bulan atau setahun apabila mengikuti ayahandanya ke sana. Persekitaran tanah Arab telah membentuk keperibadian beliau sebagai seorang yang kuat, tahan lasak, berani dan gigih dalam menjalani kehidupan seharian serta membolehkan beliau bertutur dalam bahasa Arab dengan fasih (Abdul Razak Mahmud, 1992).

Pada tahun 1918, iaitu pada usia sembilan atau sepuluh tahun, TGMNI telah kembali ke tanahair dan mengikuti pengajian secara rasmi di Madrasah Muhammadiyah, iaitu sebuah sekolah di bawah kelolaan Majlis Agama Islam Kelantan (MAIK). TGMNI merupakan di antara generasi perintis yang mempelajari mata pelajaran Bahasa Inggeris di sekolah ini, bersama-sama rakan-rakan seperjuangan yang lain, antaranya seperti Tan Sri Dato' Nik Ahmad Kamil (bekas Speaker Dewan Rakyat), Tengku Mohd Hamzah bin Tengku Zainal Abidin (Tengku Seri Maharaja), Dato' Nik Hussin Nik Zainal (Dato' Kaya Setia) dan ramai lagi (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Peluang yang beliau perolehi dalam mempelajari bahasa Inggeris ini telah membolehkan TGMNI mampu bertutur dan menguasai bahasa Inggeris dengan baik, yang merupakan satu kelebihan yang jarang dimiliki oleh ulama' dan tokoh agama tempatan (Abdul Razak Mahmud, 1992).

Kemudian pada tahun 1923, setelah mendirikan rumahtangga dengan Hajjah Nik Zainab, TGMNI telah berangkat semula ke Makkah bersama-sama dengan isterinya untuk menyambung pengajiannya di sana (Mohd Kamil, 1991). Guru-guru TGMNI yang terkenal pada ketika itu termasuklah Tuan Guru Syeikh Abdullah (Tok Senggora), Syeikh Nuh Jamaluddin Kelantan, Syeikh Nur Fatani, Tengku Mahmud Zuhdi al-Fatani, Pak Da Ail dan Haji Sulung Fatani (Ismail, 1992). Ketika itu, TGMNI mendalami pelbagai ilmu agama seperti ilmu tajwid, qira'at, feqah, usuluddin, tafsir, hadis dan tibb (ilmu perubatan). Selepas beberapa tahun mengikuti pengajian di sana, TGMNI pulang ke tanahair. Kemudian, pada tahun 1929, beliau berangkat lagi ke Makkah untuk mendalami ilmu agama, khususnya dalam bidang pengajian al-Qur'an dengan Tuan Guru Syeikh Abdullah (Tok Senggora) (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Pada ketika itu, TGMNI telah berjaya menghafal keseluruhan 30 juzuk al-Qur'an, mempelajari tujuh bentuk qira'at yang masyhur (Qira'at as-Sab'u) dan mendapat tauliah pengajian al-Qur'an daripada 20 orang qari terkenal di Makkah (Muhammad Yunan Mahmood, 2000).

## **Khidmat & Kerjaya**

Pada tahun 1937, TGMNI telah kembali ke tanah air untuk berkhidmat kepada masyarakat khususnya di Kelantan. Beliau memulakan khidmat sebagai Qadhi Kelantan di atas perkenan Ke Bawah Duli Yang Maha Mulia (KDYMM) Almarhum Sultan Ismail ibn Almarhum Sultan Muhammad keempat (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Kemudian, pada tahun 1941, TGMNI telah dilantik sebagai Mufti Khas atau Mufti Istana selaku penasihat kepada KDYMM Sultan Ismail. Beliau menyandang jawatan tersebut sehingga tahun 1944, apabila jawatan tersebut dimansuhkan di bawah pemerintahan KDYMM Sultan Ibrahim. Setelah itu, pada tahun 1945, beliau mula terlibat secara langsung dalam bidang pendidikan apabila dilantik menjadi salah seorang tenaga pengajar di Jami'e Merbau al-Ismaili (Abdul Razak Mahmud, 1992). Ketika di sana, TGMNI telah memperkenalkan satu mata pelajaran baharu ke dalam kurikulum sedia ada, iaitu

mata pelajaran ilmu miqat, di mana beliau sendiri yang mengajarnya. Selain memperkenalkan kurikulum yang baharu, beliau juga membuat penambahbaikan terhadap pendekatan pembelajaran ilmu tauhid dan tafsir. Jasa dan khidmat TGMNI di Jami'e Merbau al-Ismaili telah melahirkan beberapa orang pelajar yang terkemuka seperti Haji Abdul Rahman Bin Salleh dalam bidang ilmu miqat dan Muhammad Bin Che Wook (Dato' Haji) dalam bidang ilmu tauhid. Kemudian, bermula 1 Mac 1949, TGMNI menyampaikan kuliah di Masjid Muhammadi, pada waktu pagi antara jam 7 hingga 8 pagi, iaitu sebelum mula mengajar di Jami'e Merbau al-Ismaili. Di Masjid Muhammadi, beliau menyampaikan kuliah daripada kitab-kitab tafsir dan hadith, seperti *al-Nasafi*, *al-Jalalain* dan *Baidhawi* (Tafsir), dan *Mishkat al-Masabih* dan *Sunan Abi Daud* (Hadith). Kedua-dua peranan TGMNI di Jami'e Merbau al-Ismaili dan Masjid Muhammadi berjalan dengan lancar dan baik sehinggalah beliau meninggalkan Kota Bharu, Kelantan pada pertengahan tahun 1965 untuk berhijrah ke Kuala Lumpur (Abdul Razak Mahmood, 2002).

Khidmat dan kerjaya TGMNI semakin berkembang apabila pada tahun 1965, beliau telah diminta oleh Perdana Menteri Malaysia yang pertama, Yang Teramat Mulia Tunku Abdul Rahman Putra al-Haj, untuk mengendalikan kelas tahfiz al-Qur'an di Masjid Negara, Kuala Lumpur (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). TGMNI telah menerima permintaan tersebut dan bersetuju untuk menjalankan tanggungjawab yang diberikan. Walau bagaimanapun, beliau hanya sempat berkhidmat selama tiga tahun sahaja di Masjid Negara, Kuala Lumpur, apabila pada tahun 1968, beliau telah diminta pulang ke Kelantan dan dilantik sebagai Mufti Kerajaan Kelantan, bagi menggantikan mufti sebelumnya iaitu Dato' Haji Ahmad Maher bin Haji Ismail (Dato' Kaya Purba) yang meninggal dunia pada 16 Mac 1968. Walaupun berbakti dalam tempoh masa yang singkat, jasa dan sumbangan TGMNI dalam mengendalikan kelas tahfiz al-Qur'an di Masjid Negara, Kuala Lumpur sangat besar dan berpengaruh, di mana beliau telah berjaya melahirkan pelajar-pelajar yang menjadi perintis dalam penghafalan al-Qur'an, antaranya Abu Hassan Din al-Hafiz, Muhsin Syeikh Ahmad, Ismail Mahmud, Zainal Abidin Ahmad dan Salehuddin Omar (Ismail, 1992).

TGMNI telah menjadi Mufti Kerajaan Negeri Kelantan yang kesembilan dari tahun 1968 hingga ke akhir hayat beliau pada tahun 1987. Walaupun telah menjadi mufti, namun beliau masih meneruskan pengajian kitab pada waktu pagi di masjid. Ketika itu, beliau mengajar di *Masjid Saadah al-Ikhwan*, Kampung Penambang, berhampiran dengan rumahnya. Pengajiannya pada setiap pagi jumaat menarik ribuan murid yang datang memenuhi dalam dan luar masjid untuk menadah kitab darinya. Sikap TGMNI yang berwibawa dan ketinggian ilmunya, di samping kaedah penyampaian yang baik, menyebabkan kuliah dan pengajian kitabnya disenangi, diminati dan diikuti ramai (Abdul Razak Mahmud, 2002).

Sumbangan dan khidmat TGMNI dalam bidang agama kepada masyarakat telah mendapat pelbagai bentuk pengiktirafan daripada negara. Antaranya, TGMNI telah dikurniakan darjah kebesaran negeri Kelantan oleh Sultan Yahya Petra ibni Alhmarhum Sultan Ibrahim, iaitu Seri Paduka Jiwa Mahkota Kelantan (S.J.M.K) yang membawa gelaran Dato'. (Ismail, 1992). Beliau turut dianugerahkan gelaran Dato' Kaya Purba oleh KDMM Sultan Ismail Petra Ibn Al-marhum Sultan Yahya Petra, di atas jawatan Mufti Kerajaan Kelantan yang dipegang oleh beliau pada masa itu. Selain itu, TGMNI juga menerima anugerah Tokoh Pendidik Yayasan Islam Kelantan (YIK) yang kesembilan, pada 3 Julai 1988 sebagai mengenang jasa dan sumbangan beliau dalam bidang pendidikan, khususnya di Kelantan (Muhammad Yunan Mahmood, 2000).

## **Penulisan Tuan Guru Dato' Haji Muhammad Nor bin Haji Ibrahim Penambang dalam Disiplin Ilmu Agama**

TGMNI merupakan seorang ulama' yang tidak hanya aktif dalam menyampaikan ilmu secara lisan dan cemerlang dalam perkhidmatannya sebagai seorang qadhi, guru dan Mufti Kerajaan Negeri Kelantan. Malah, beliau turut aktif dalam bidang persuratan atau penulisan di mana beliau telah menghasilkan pelbagai karya berkaitan falak, faraid, tafsir, qiraat, hadith dan tauhid. Justeru, di bahagian ini membincangkan penulisan-penulisan beliau dalam bidang-bidang agama yang lain, selain daripada bidang tafsir, di mana penulisan bidang tafsir akan dibincangkan di bahagian seterusnya di dalam kertas kerja ini.

Kitab pertama yang ditulis dan dihasilkan oleh TGMNI ialah kitab berkaitan falak dan miqat yang berjudul "*Pilihan Mustika Pada Menerangkan Kiblat dan Ketika*". Kitab ini ditulis pada tarikh 5 Rabiul Awal 1350 Hijrah bersamaan 20 Julai 1931 (Mohamad Kamil Abdul Majid & Muhammed Yusof, 2015 dan Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Kitab atau buku ini kemudiannya dicetak oleh Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan pada tarikh 11 Rejab 1351 Hijrah bersamaan 9 November 1932. Penulisan dan penghasilan buku ini mendapat pujian daripada ulama' tempatan dan luar negara memandangkan ia merupakan kitab pertama berkaitan falak dan miqat yang ditulis dalam bahasa Melayu dan belum ada kitab berkaitan ilmu falak yang dihasilkan atau ditulis oleh para ulama' dalam bahasa Melayu sebelum kitab ini. Di samping itu, penerangan dan contoh yang jelas telah dinyatakan di dalam kitab ini (Mohamad Kamil Ab Majid & Muhammed Yusof, 2015). Di antara ulama' yang memuji dan menyanjung tinggi kebolehan dan ketinggian ilmu pengarang kitab ini ialah Syeikh Mohd Noor bin Syeikh Nik Mat Patani, Ahmad Badaruddin Nawawi Lampun (Makkah), Junan Taib (Makkah) dan Muhammad Tahir Jalaluddin. TGMNI juga bertanggungjawab memperkenalkan matapelajaran falak (miqat) ke Jamie Merbau Ismaili (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Justeru, atas usaha TGMNI ini, Ustaz Muhammad Yunan berpendapat bahawa almarhum layak diangkat sebagai bapa kemodenan ilmu falak Kelantan atas usaha-usaha beliau memperkenalkan ilmu falak dalam sistem pendidikan di Kelantan pada masa tersebut (2000).

Kitab kedua yang dihasilkan oleh TGMNI ialah kitab berkaitan ilmu fara'id atau kaedah dalam membahagikan harta pusaka menurut Islam. Kitab ini berjudul "*Bantuan Ketika Bagi Orang Yang Membahagi Harta Pusaka yang Membahagi Harta Pusaka*". Kitab atau buku ini telah dicetak pada tahun 1937. Terdapat perbezaan tahun percetakan bagi buku ini di mana Muhammad Yunan Mahmood (2000) menyatakan ia dicetak di Kota Bharu pada bulan Ramadan 1386 Hijrah, manakala Mohamad Kamil dan Muhammed Yusof menyatakan tahun percetakan buku ini ialah bulan Ramadan 1356 Hijrah (Muhammad Yunan Mahmood, 2000 dan Mohamad Kamil & Muhammed Yusof, 2015). Seterusnya, TGMNI telah menghasilkan kitab ketiga mengenai ilmu qira'at al-Qur'an yang berjudul Suluhan al-Naim (tanpa tarikh) (Abdul Razak Mahmud, 2002).

Selain bidang tafsir, TGMN turut menghasilkan penulisan dalam bidang hadith iaitu buku yang berjudul "*Mustika Hadith*". Terdapat 2 jilid buku ini, iaitu "*Muqaddimah Mastika Hadith*" dan "*Mustika Hadith Jilid 1*". TGMNI menghasilkan buku ini bersama-sama dengan sahabatnya iaitu Dato' Haji Ismail Yusuf (beliau kemudiannya dilantik menjadi Mufti Kerajaan Negeri Kelantan selepas kematian TGMNI) (Abdul Razak Mahmud, 2002: 145). Buku hadith ini dihasilkan ekoran daripada arahan Perdana Menteri Malaysia yang kedua iaitu Tun Haji Abdul Razak bin Hussein untuk menerbitkan buku hadith di Malaysia (Mohamad Kamil & Muhammed Yusof, 2015). Buku hadith ini telah diterbitkan pada 1 Ramadan 1393 Hijrah bersamaan 28 September 1973 oleh Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur dengan judul "*Muqaddimah Mustika Hadith Rasulullah S.A.W.*" (Mohamad Kamil Ab Majid & Muhammed Yusof, 2015). Setahun kemudian, sebuah lagi buku hadith daripada siri ini diterbitkan oleh penerbit yang sama pada 1 Ramadan 1394 Hijrah bersamaan 17 September 1974 yang berjudul "*Mustika Hadith*

*Rasulullah S.A.W.*” (Mohamad Kamil & Muhammed Yusof, 2015). Secara umumnya, buku *Mustika Hadith* ini mempunyai tiga jilid yang meliputi hadith berkaitan iman (yang berkaitan ilmu tauhid) Islam (yang berkaitan hukum syara’) dan ihsan (yang meliputi hadith berkaitan akhlak dan asuhan budi) (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Pembahagian ini dilakukan sedemikian kerana menurut pandangan penulis, tiga perkara tersebut merupakan tiga dasar atau asas dalam agama Islam iaitu iman, Islam dan ihsan (Mohamad Kamil & Muhammed Yusof, 2015).

Selain kitab falak, faraid dan qiraat, TGMNI turut menghasilkan penulisan berkaitan ilmu tauhid untuk kegunaan pelajar-pelajar di Jami’ Merbau al-Ismai’li (Mohamad Kamil Ab Majid, 2015: 50). Buku-buku ini digunakan untuk mata pelajaran Tauhid bagi pelajar tahun ketiga, keempat dan kelima di kelas-kelas sanawi. Judul buku tersebut ialah “*Durus al-Tawhid li al-Snaab al-Thalitha al-Thanawiyah*, *Durus al-Tawhid li al-Sanaab al-Rabi’ah al-Thanawiyah*” dan “*Durus al-Tawhid li al-Sanaab al-Khamisah al-Thanawiyah*”. Selain itu, menurut Muhammad Yunan, TGMNI juga pernah dilantik sebagai salah seorang sidang pengarang di bawah Majlis Agama Islam Kelantan (MAIK) (Muhammad Yunan Mahmood, 2000).

Secara keseluruhan dapat dirumuskan bahawa TGMNI mempunyai kepakaran dalam pelbagai disiplin ilmu Islam yang membolehkan beliau menghasilkan penulisan dalam bidang-bidang tersebut. Beliau telah menghasilkan penulisan yang berkualiti untuk menyampaikan ilmu agama melalui tulisan. Malahan, TGMNI dilihat mempunyai kemahiran bahasa yang tinggi, di mana tajuk-tajuk kitab yang ditulis oleh beliau adalah unik dan mempunyai irama yang sama di akhir perkataan untuk disesuaikan dengan tajuk-tajuk kitab tersebut.

## **Analisis Penulisan Tuan Guru Dato’ Haji Muhammad Nor bin Haji Ibrahim Penambang dalam Bidang Tafsir**

Penulisan utama TGMNI ialah penulisan dalam bidang tafsir dan juga hadith. Namun, agak sukar untuk menganalisis penulisan utama TGMNI dalam kedua-dua bidang ini kerana ia memerlukan penelitian dan analisis yang teliti, mendalam dan tempoh masa yang panjang bagi memahami kandungannya. Oleh itu, kertas kerja ini akan hanya memfokuskan kepada penulisan utama TGMNI dalam bidang tafsir sahaja, iaitu penulisan beliau dalam “*Ramuan Rapi dari Erti Surah al-Kahfi*” dan “*Tafsir Pimpinan al-Rahman*”.

### **1. Ramuan Rapi: Dari Erti Surah al-Kahfi**

“*Karya Ramuan Rapi: Dari Erti Surah al-Kahfi*” merupakan sebuah buku tafsir tentang surah al-Kahfi. Ia dihasilkan pada tarikh 18 Jun 1957 bersamaan bulan Zulkaedah 1376 Hijrah (Abdul Razak Mahmud, 2002). Namun begitu, menurut Abu Irfah, kitab tafsir ini diterbitkan pada tahun 1957 oleh Haji Abdul Rahman bin Haji Awang (Abu Irfah, 2015, [Karya Ulama: Ramuan Rapi Dari Erti Surah al-Kahfi \(abusyahmin.blogspot.com\)](http://Karya Ulama: Ramuan Rapi Dari Erti Surah al-Kahfi (abusyahmin.blogspot.com))). Manakala menurut Muhammad Yunan Mahmood, buku ini dikeluarkan pada 1959 (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Buku ini telah dikarang oleh TGMNI dengan menggunakan nama samaran ‘MNI’ iaitu ringkasan kepada nama penuh beliau iaitu Muhammad Nor bin Haji Ibrahim. Terbitan pertama dicetak dengan tulisan jawi dengan jumlah muka surat sebanyak 53 halaman, tidak termasuk halaman kata pengantar dan halaman isi kandungan (Abu Irfah, 2015, [Karya Ulama: Ramuan Rapi Dari Erti Surah al-Kahfi \(abusyahmin.blogspot.com\)](http://Karya Ulama: Ramuan Rapi Dari Erti Surah al-Kahfi (abusyahmin.blogspot.com))). Kemudiannya, ia telah diterbitkan buat kali kedua pada tahun 1989, juga dalam edisi tulisan jawi oleh Muhammad Sa’id, anak kepada TGMNI. Selain masih dikekalkan kata pengantar dari terbitan pertama, terdapat tambahan kata pengantar penerbit kedua dan kata pengantar daripada Mufti Kerajaan Negeri Kelantan pada masa tersebut iaitu Dato’ Haji Muhammad bin Che’ Wook. Turut dimuatkan juga biodata ringkas pengarang bagi memperkenalkan pengarang kepada pembaca dan agar pembaca mengetahui jasa yang telah disumbangkan oleh TGMNI (Abu Irfah, 2015, [Karya Ulama: Ramuan Rapi Dari Erti Surah al-](http://Karya Ulama: Ramuan Rapi Dari Erti Surah al-Kahfi (abusyahmin.blogspot.com))

[Kahfi \(abusyahmin.blogspot.com\)](http://abusyahmin.blogspot.com). Manakala menurut Muhammad Yunan, huraian dalam buku tafsir surah Al-Kahfi ini dilihat jelas dan terang. Penulisan buku ini juga dikaitkan dengan masalah qadha' dan qadar dan ilmu ladunni. Ia bukanlah sesuatu perkara yang janggal memandangkan ilmu tauhid sememangnya merupakan salah satu daripada ilmu kepakaran TGMNI.

Di samping itu, TGMNI menyatakan bahawa penulisan buku ini yang disebut sebagai 'ramuan' merupakan pandangan beliau sendiri berdasarkan pemahamannya tentang kitab-kitab yang dirujuk oleh beliau. Di antara kitab-kitab tersebut ialah *Tafsir Ibn Kathir*, *Tafsir Qurtubi*, *Tafsir al-Baydawi*, *Tafsir al-Jalalayn*, *tafsir Ruh al-Bayan*, *Tafsir Ryh al-Ma'ani*, *Tafsir al-Tantawi*, *Hasyiah al-Sawi* dan lain-lain (Mohamad Kamil Ab Majid & Muhammed Yusof, 2015). Malahan, meskipun TGMNI merupakan seorang ulama' yang muktabar, beliau sangat merendah diri dengan menyatakan ketepatan kenyataan di dalam kitab ini lebih kepada kitab-kitab yang beliau rujuk, manakala sebarang kesilapan yang terdapat di dalam kitab tafsir ini merupakan kelemahan dari sudut pemahamannya sendiri. Beliau juga menyeru agar mana-mana individu untuk membetulkan kesalahan di dalam kitab tafsir ini sekiranya ada, demi kebaikan dan kebajikan bersama (Muhammad Nor Ibrahim, 1957).

Di bahagian mukaddimah kitab tafsir ini, TGMNI juga menyatakan kepentingan dan keperluan umat Islam untuk membaca surah al-Kahfi pada setiap malam atau pada hari Jumaat. Menurut beliau, "...surah Al-Kahfi dijadikan Tuhan satu daripada sebab-sebab yang memberikan pembacanya mendapat nur penyuluh, beroleh keselamatan daripada usikan syaitan dan berkuasa memelihara diri daripada fitnah godaan Dajjal." (Muhammad Nor Ibrahim, 1957). Oleh itu, keperluan membaca surah al-Kahfi, atau TGMNI menyebut sebagai 'khasiat' surah al-Kahfi tidak sekadar dengan bacaan yang betul dan tepat, tetapi pembaca perlu memahami pengertian ayat, mengamati dan mengambil pengajaran daripada ayat-ayat tersebut (Muhammad Nor Ibrahim, 1957: 2). Di bahagian mukaddimah kitab tafsir ini juga, beliau menekankan tentang ancaman Dajal supaya umat Islam tidak terpedaya dengan fitnah dan godaan Dajjal. Menurut TGMNI, "Dajjal" bermaksud suatu keadaan di mana berlaku pendustaan, tertutup kebenaran daripada pandangan umum, berlaku kekecohan dan penipuan. Di samping itu, akan lahirnya "al-Masih al-Dajjal" semasa turunnya Nabi Isa di akhir zaman, di mana al-Masih al-Dajjal akan mendakwa dirinya sebagai tuhan dan melakukan pelbagai perkara kerosakan bagi membuktikan 'pemerintahan ketuhanannya' (Muhammad Nor Ibrahim, 1957). Oleh itu, akan ada 'syurga Dajal' dan 'neraka Dajjal' di mana mereka yang mengikut dan bertuhankan al-Masih al-Dajjal akan beoleh 'syurga Dajjal' yang dilimpahi dengan kemewahan dan kesenangan. Manakala mereka yang beriman kepada Allah S.W.T pada waktu itu akan dihina dan berada dalam kesusahan, yang mana TGMNI menyebut keadaan ini sebagai 'neraka Dajjal'. Lantaran ini, beliau menyeru kepada pembaca supaya mengikut pesanan Rasulullah S.A.W. dengan menerima dan redha dengan neraka Dajjal memandangkan mereka yang menerima 'syurga Dajjal' akan dimasukkan ke dalam neraka Allah (Muhammad Nor Ibrahim, 1957). Di sini terserlah keunikan dan keindahan bahasa yang digunakan oleh TGMNI dalam menghuraikan masalah fitnah Dajjal dengan menggunakan istilah 'syurga Dajjal' dan 'neraka Dajjal'. Penggunaan istilah ini dilihat bersandarkan kepada pembacaan dan pemahaman beliau terhadap kitab-kitab terdahulu dan ia bersesuaian dengan tahap pemahaman masyarakat pada masa tersebut.

Berdasarkan kepakaran TGMNI dalam bidang tauhid juga, beliau telah membincangkan tafsir surah al-Kahfi dari perspektif ini dengan mengaitkan konsep qadha' dan qadar. Antaranya, dalam menghuraikan ayat ketiga di dalam surah al-Kahfi, beliau menyatakan bahawa akal fikiran yang waras hanya akan menerima sesuatu perkara berasal daripada 'satu asal' yang mempunyai sifat kesempurnaan iaitu tuhan (Muhammad Nor Ibrahim, 1957). Oleh itu, segala perkara seperti iman, kufur, baik, buruk dan lain-lain telah diatur dengan sempurna oleh tuhan sejak azali. Beliau juga menyatakan bahawa konsep qadar atau takdir difahami oleh masyarakat dalam bentuk yang berbeza. Ahli hakikat menyatakan bahawa aturan, susunan, sakatan dan ketetapan sebagai qadar

Allah atau qadar Ilahi. Manakala ahli syariat menyatakannya sebagai *sunnah Allah Fi Khalqibi* atau upacara tuhan pada kejadiannya dan ahli ilmu atau para saintis menyebutnya sebagai undang-undang kejadian alam (Muhammad Nor Ibrahim, 1957). Qadar Ilahi atau qadar Tuhan juga bermaksud “Melulus dan menjalankan takdir Ilahi, Sunnatullah Ilahiah atau undang-undang alam kejadian...” (Muhammad Nor Ibrahim, 1957). Menurut TGMNI juga, sebab berlakunya sesuatu perkara, undang-undang, kekuasaan, cara dan peraturan dinamakan sebagai “sebab” atau “cause”. Manakala perkara atau hasil yang timbul daripada “sebab” dinamakan sebagai “musabab” atau “effect”. Dalam mengulas perkara berkaitan tauhid, TGMNI dilihat tidak kekok memasukkan istilah bahasa Inggeris dalam kitab tafsir ini. Ini merupakan salah satu daripada kelebihan beliau di mana beliau mahir berbahasa Inggeris hasil pendidikan beliau di Jami’e Merbau dalam aliran Inggeris. Penulis berpendapat, beliau satu-satunya ulama’ yang mahir berbahasa Inggeris yang memberikan kelebihan kepada TGMNI berbanding ulama’ tempatan lain pada masa tersebut.

## 2. Tafsir Pimpinan al-Rahman

Satu lagi karya TGMNI dalam bidang tafsir ialah terjemahan al-Qur’an ke dalam Bahasa Melayu yang dinamakan sebagai “*Tafsir Pimpinan al-Rahman*”. Ia merupakan sebuah tafsir al-Qur’an untuk 30 juzu’ yang diterbitkan pada 12 Ramadan 1388 H bersamaan 2 Disember 1968 oleh Hal Ehwal Agama Islam, Jabatan Perdana Menteri (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Kitab tafsir ini dihasilkan bagi memenuhi cita-cita dan cita-cita Perdana Menteri Malaysia pada masa tersebut iaitu Yang Teramat Mulia Tunku Abdul Rahman Putra al-Haj agar Al-Qur’an diterjemahkan dalam bahasa Melayu dalam kadar yang segera (Muhammad Yunan Mahmood, 2000). Menurut Abdul Razak Mahmud, penghasilan kitab tafsir ini dilihat sebagai khidmat TGMNI yang paling cemerlang dan terserlah memandangkan kitab tafsir ini telah digunakan secara meluas di dalam dan luar Malaysia (2000:145). Kitab tafsir ini telah diusahakan oleh Syeikh Abdullah Basmeih yang telah menterjemahkan 30 juzu’ al-Qur’an ke Bahasa Melayu dan hasil terjemahan tersebut telah disemak oleh TGMNI (Nasimah Abdullah et al, 2017). Namun, menurut TGMNI di bahagian kata pengantar tafsir ini, terjemahan bagi tafsir ini telah dilakukan terlebih dahulu oleh Ustaz Faisal bin Haji Osman sebelum Ustaz / Syeikh Basmeih (Muhammad Nor Haji Ibrahim, 1968). Kitab tafsir ini telah dicetak dalam tulisan rumi buat kali pertama pada tahun 1980 di bawah kawalan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (Nasimah Abdullah et al, 2017). Kemudiannya, kitab tafsir ini telah diulang cetak beberapa iaitu pada tahun 1982, 1985, 1988, 1995, 1999, 2000, 200 dan cetakan terakhir pada tahun 2010 (Nasimah Abdullah et al, 2017).

Di bahagian kata pengantar kitab tafsir ini, TGMNI menyatakan bahawa beliau telah mengkaji pelbagai pendapat dan penulisan tafsir daripada ahli-ahli tafsir dan memilih pendapat-pendapat yang dilihat lebih sesuai dan mudah untuk difahami oleh umat Islam tanpa terikat dengan aliran tertentu “...supaya sesuai dengan kenyataan bahawa Al-Qur’an adalah sebuah lautan yang maha luas.” (1990). Beliau juga ada menyebut bahawa mana-mana ‘kata-kata’ atau huraian yang diletakkan di bentuk kurungan (beliau menggunakan istilah ‘bracket’ dalam penulisannya) merupakan ‘kata-kata pengurai’ atau huraian ringkas yang tidak terdapat dalam nas atau ayat al-Qur’an (Muhammad Nor Haji Ibrahim, 1968). Manakala huraian lanjut bagi ayat-ayat al-Qur’an telah dimasukkan di nota kaki atau beliau menyebut sebagai ‘kaki surah’, ditulis dalam bentuk yang ringkas sekadar memadai untuk pemahaman pembaca (Muhammad Nor Haji Ibrahim, 1968).

TGMNI turut menyatakan di bahagian pengantar kitab ini tentang keperluan bagi umat Islam untuk mengatasi masalah kelemahan dan kemunduran mereka dengan mengamalkan prinsip-prinsip dan ajaran Islam sebagaimana yang terdapat di dalam al-Qur’an. Umat Islam perlu kembali kepada al-Qur’an dengan memahami, mengkaji dan mengamalkan ajaran yang terdapat di dalamnya. Disebabkan hal ini, beliau menegaskan keperluan dan kepentingan dihasilkan terjemahan al-Qur’an dengan bahasa yang mudah difahami oleh masyarakat Muslim. Di sini, penulis berpendapat ini merupakan sebab yang kukuh kitab terjemahan al-Qur’an yang dihasilkan

oleh beliau dan rakan-rakannya dinamakan sebagai ‘Tafsir Pimpinan al-Rahman’. Al-Qur’an menurut beliau bukan sekadar sebuah kitab yang hanya dibaca atau diperdengarkan bacaannya dengan “...suara yang lemak manis semata-mata untuk segera mendapatkan nama, pangkat dan harta benda di alam ini sahaja”, tetapi untuk dipelajari dan diamalkan dalam kehidupan (Muhammad Nor Haji Ibrahim, 1968).

Kehebatan dan ketinggian ilmu TGMN juga tergambar dengan terhasilnya kitab terjemahan al-Quran yang dikaryakannya bersama Syeikh Abdullah Basmeih. Penulisan kitabnya ini menyerlahkan sifat warak dan tawadduknya kepada Allah SWT, di samping sikap keberaniannya dalam menganalisis ayat-ayat suci al-Quran.

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ  
كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا  
يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا  
يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ  
وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ  
خَلَاقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh syaitan-syaitan pada masa kerajaan Sulaiman (dan mereka mengatakan bahwa Sulaiman itu mengerjakan sihir), padahal Sulaiman tidak kafir (tidak mengerjakan sihir), hanya syaitan-syaitan lah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di negeri Babil yaitu Harut dan Marut, sedang keduanya tidak mengajarkan (sesuatu) kepada seorangpun sebelum mengatakan: "Sesungguhnya kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir". Maka mereka mempelajari dari kedua malaikat itu apa yang dengan sihir itu, mereka dapat menceraikan antara seorang (suami) dengan isterinya. Dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat dengan sihirnya kepada seorangpun, kecuali dengan izin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang tidak memberi mudharat kepadanya dan tidak memberi manfaat. Demi, sesungguhnya mereka telah meyakini bahwa barangsiapa yang menukarnya (kitab Allah) dengan sihir itu, tiadalah baginya keuntungan di akhirat, dan amat jahatlah perbuatan mereka menjual dirinya dengan sihir, kalau mereka mengetahui. (al-Baqarah: 102)

Antara contoh penulisan beliau yang dapat dilihat ialah pada ayat di atas, iaitu ayat 102, *surah al-Baqarah*, mengenai perkara ilmu sihir. Beliau menegaskan bahawa ayat tersebut adalah untuk meneguhkan iktikad seseorang bahawa segala kejadian baik ataupun buruk itu adalah datangnya daripada Allah SWT, di mana segalanya berlaku mengikut peraturan undang-undang (sunnatullah) sejak azali lagi, dengan izinNya jua.

Beliau menafsirkan ayat tersebut sebagai dalil yang kuat untuk menunjukkan betapa setiap sesuatu yang diciptakan oleh Allah SWT itu mempunyai kuasa untuk menimbulkan kesan ataupun tenaga sekiranya seseorang mengetahui rahsia di sebalik berlakunya sesuatu perkara tersebut. Menurut beliau, ilmu sihir sememangnya berlaku dengan izin Allah SWT, yang mempunyai hikmat di mana ia boleh menimbulkan kesan seperti pembenci atau pengasih kepada seseorang individu yang terkena. Selain perkara sihir, keadaan yang sama juga berlaku dalam setiap hal yang diciptakan oleh Allah SWT dalam alam ini, di mana Allah ciptakan dengan kuasa ataupun tenaga yang mendatangkan kesan yang istimewa pada perkara tersebut. Menurut beliau, tenaga kuasa tersebut akan dapat menimbulkan sesuatu kejadian sekiranya individu tersebut dapat mencungkil rahsia-rahsia kejadiannya dan peraturannya yang telah ditentukan oleh Allah SWT.

Menurut TGMN lagi, segala rahsia kejadian yang telah ditentukan oleh Allah SWT mengikut peraturanNya sejak azali lagi, dapat diselidiki oleh penyelidik-penyelidik dalam bidang



Sains. Justeru, apabila rahsia-rahsia tersebut telah terungkai dan diketahui, dapatlah ia menghasilkan sesuatu berdasarkan perancangannya. Walaupun begitu, setiap kejadian, kuasa ataupun tenaga tersebut hanya boleh berlaku, bergantung dengan keizinan Allah SWT jua. Sekiranya segala sesuatu itu berlaku dan berjalan mengikut perancangan dan peraturannya, bermakna Allah membiarkan perkara tersebut mengikut peraturan undang-undang alam yang telah Allah SWT tetapkan semenjak azali lagi, yang boleh melahirkan sesuatu yang memberikan kesan.

Begitulah juga sebaliknya. Sekiranya Allah SWT menahan sesuatu daripada berlaku atau memberikan kesan, bermakna Allah SWT tidak memberikan izinNya untuk berlakunya kesan atau natijah daripada perbuatan tersebut. Ayat ini jelas menggambarkan kekuasaan Allah mengatasi segala-galanya.

## Kesimpulan

Secara kesimpulannya, 'TGMNI merupakan seorang ulama' yang aktif dan cemerlang dalam menjalankan peranan di sepanjang perkhidmatannya sama ada sebagai seorang qadhi, guru dan juga Mufti. Sebagai seorang yang berpengalaman luas dalam pelbagai bidang, beliau turut aktif dan terkenal dalam bidang persuratan atau penulisan. Beliau telah menghasilkan pelbagai karya berkaitan falak, faraid, tafsir, qiraat, hadith dan tauhid. Kitab pertama yang ditulis dan dihasilkan oleh TGMNI ialah kitab berkaitan falak dan miqat yang berjudul "*Pilihan Mustika Pada Menerangkan Kiblat dan Ketika*". Kitab yang ditulis pada tarikh 5 Rabiul Awal 1350 Hijrah bersamaan 20 Julai 1931 ini terkenal dan mendapat pengiktirafan daripada ulama' tempatan dan juga luar negara kerana keistimewaan dan kehebatan penulisannya yang membincangkan tentang ilmu falak dan miqat dalam bahasa Melayu. Ketinggian ilmu dan peribadi TGMNI juga terserlah melalui penulisannya dalam bidang tafsir seperti "*Ramuan Rapi dari Erti Surah al-Kahfi*" dan "*Tafsir Pimpinan al-Rahman*". Justeru, tidak hairanlah apabila segala sumbangan dan khidmat bakti TGMNI kepada masyarakat dalam bidang agama termasuk kerjaya dan penulisan telah mendapat pelbagai bentuk pengiktirafan daripada negara.

## Senarai Rujukan

- Abdul Razak Mahmud. (1992). Tujuh puluh lima tahun Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan. Dlm. Nik Mohamed Nik Mohd Salleh (pnyt.). Warisan Kelantan IX, Kelantan: Perbadanan Muzium Kelantan.
- Abdul Razak Mahmud (1991). Pengasuh, bil 511, April 1991. Kota Bharu: MAIK
- Abdul Razak Mahmud (2002). *Ikhtisar Sejarah Kelantan*. Kelantan: Pustaka Aman Press.
- Asyiqin Ab Halim. (2015). 'Tuan Guru Dato' Haji Muhammad Nor Penambang: Peranan dan Sumbangannya dalam Institusi Fatwa di Kelantan *Jurnal al-Tamaddun*, 10(1), 19-28. <https://ejournal.um.edu.my/index.php/JAT/article/view/8682/6172>
- Ismail Che Daud (1992). "Satu Abad Mufti-mufti Kerajaan Kelantan (2)", Pengasuh, bil 520, Jun 1992
- Mohamad Kamil Abdul Majid (1991). "*Dato' Haji Mohd Nor bin Ibrahim (1905-1987)*", Pengasuh, November 1991, bil 515.
- Mohamad Kamil Ab Majid & Muhammed Yusof (2015). Biografi Ulama Malaysia: Dato' Haji Muhammad Nor Ibrahim. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Nor bin Haji Ibrahim (1356H/1956). *Bantuan Ketika Bagi Orang Yang Membahagi Pusaka*, Kota Bharu: Matba'ah al-Ma'arif.
- Muhammad Nor bin Haji Ibrahim (1957), *Ramuan Rapi Dari Erti Surah Al-Kahfi*, Kota Bharu: Pustaka Mustika Distribute
- Muhammad Nor bin Haji Ibrahim (1973). *Muqaddimah Mustika Hadis Rasulullah S.A.W.* Kuala Lumpur: Bahagian Hal-Ehwal, Jabatan Perdana Menteri

- Muhammad Nor Ibrahim (1968). *Tafsir Pimpinan al-Rahman*. Kuala Lumpur: Hal Ehwal Agama Islam, Jabatan Perdana Menteri
- Muhammad Yunan Mahmood (2000), *Biodata Tokoh Pendidik Yayasan Islam Kelantan dari tahun 1979-2000*. Kota Bharu, Kelantan: Yayasan Islam Kelantan.
- Nasimah Abdullah, Lubna Abd. Rahman, Norfazila Ab. Hamid & Murni Syakirah Musa (2017). *Unsur Kesantunan Dalam Tafsir Pimpinan Ar-Rahman*, Persidangan Antarabangsa Sains Sosial dan Kemanusiaan (PASAK 2017), 26-27 April 2017, KUIS.

## BAB 18

### SUMBANGAN WAHBAH AL-ZUHAYLĪ DALAM BIDANG TAFSIR: TINJAUAN TERHADAP METODOLOGI PENTAFSIRAN SURAH *AL-NŪR* DALAM *AL-TAFSĪR AL-MUNĪR*

Wan Ramizah Hasan,<sup>1</sup> Mohd Farid Ravi Abdullah<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Pengenalan

Prof. Dr. Wahbah al-Zuhaylī seorang ulama kontemporari yang menghasilkan karya dalam pelbagai bidang termasuk tafsir al-Quran. Namanya sebaris dengan tokoh-tokoh tafsir yang lain seperti Ṭāhir ‘Ashūr, pengarang tafsir *al-Tahrir wa Tammir*, Sa‘īd Ḥawwā, pengarang *al-Asās fī al-Tafsīr*, Sayyid Quṭb pengarang *Fī Zīlāl al-Qur‘an* dan lain-lain lagi. (Muhammad Rumaizuddin Ghazali 2005)

Ketokohan beliau dalam bidang tafsir terserlah apabila telah menghasilkan karyanya yang menjadi rujukan dan pilihan masyarakat iaitu kitab *al-Tafsīr al-Munīr*. Kajian terhadap beliau dan kitab *al-Tafsīr al-Munīr* juga banyak dilakukan sama ada tentang biodata, kitab, metodologi pentafsiran dan sebagainya. Walau bagaimanapun kajian khusus tentang metodologi pentafsiran terhadap surah *al-Nūr* belum ditemui. Justeru, kajian ini bertujuan untuk meninjau metodologi pentafsiran terhadap surah *al-Nūr* yang terdapat dalam *al-Tafsīr al-Munīr*. Kajian ini menggunakan analisis dokumen sebagai kaedah pengumpulan data dan dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan.

#### Biodata Dr. Wahbah al-Zuhaylī

Dr. Wahbah Muṣṭafā al-Zuhaylī dilahirkan pada 6 hb. Mac 1932 bersamaan 28 hb. Syawal 1351 di kampung Dīr ‘Aṭīyyah, pekan Qalamūn, manṭiqah al-Nabk, negeri Rif Dimasyq. Bapanya, Muṣṭafā al-Zuhaylī, adalah seorang petani dan ahli perniagaan, juga dikenali sebagai seorang yang soleh, taat membaca al-Quran. Dia sentiasa menggalakkan anak-anaknya belajar. Beliau meninggal dunia pada hari Jumaat, 23 Mac 1975. Ibunya, Fāṭimah bin Muṣṭafā Sa‘ādah, adalah seorang yang berpegang teguh kepada ajaran Islam. Beliau meninggal dunia pada 13 Mac 1984. (Al-Liḥām 2001) (Muhammad Rumaizuddin Ghazali 2005)

Selain didikan awal yang diperolehi daripada kedua ibubapa, Dr. Wahbah juga dihantar kepada seorang wanita yang solehah untuk menghafal al-Quran al-Karim. Dalam masa yang sangat singkat, beliau berjaya membaca al-Quran dan menguasai ilmu tajwid. Kemudian, dia mula bersekolah tadika dan sekolah rendah di Dīr ‘Aṭīyyah. (Al-Dahin 2015) Semasa berada di Damsyik iaitu dalam tempoh 1946-1952, beliau berjaya menamatkan pengajiannya dengan cemerlang dalam bidang syariah dan mendapat Sijil Menengah Am dalam pengkhususan sastera juga. (Fāri‘ 1998)

Selepas habis belajar di peringkat sekolah menengah, Dr. Wahbah ke bumi Mesir. Dalam masa lima tahun pertama melalui pengajian di sana, beliau berjaya mendapat tiga ijazah peringkat universiti dalam bidang yang berbeza dari dua universiti yang berbeza dari sudut metode pengajian. Beliau berjaya memperolehi Sijil Tinggi dalam bidang al-Sharī'ah al-Islāmiyyah di Kuliah al-Sharī'ah, Universiti al-Azhar pada tahun 1957 dan telah mendahului pelajar-pelajar lain pada ketika itu. Pada tahun yang sama, beliau mendapat Ijazah Pengkhususan Pengajaran dari Kulliyah al-Lughah al-'Arabiyyah, Universiti al-Azhar. Beliau juga mendapat Ijazah Sarjana Muda Undang-Undang di Universiti 'Ayn Sham dengan pangkat *jayyid* pada tahun 1957. Kemudian, beliau memperolehi sijil peringkat sarjana di Kuliah Undang-Undang, Universiti Kaherah dan mendapat Diploma Maahad al-Sharī'ah dalam bidang Undang-Undang al-Sharī'ah al-Islāmiyyah pada tahun 1959. Tajuk tesis yang beliau kaji ialah *al-Zar'ī fī al-Siyāsah al-Shar'īyyah wa al-Fiqh al-Islāmī*. (Al-Liḥām 2001)

Kajian Fāri' (1998) juga mendapati pada 1963, beliau berjaya mendapat Ijazah Doktor Falsafah dalam bidang Undang-Undang al-Sharī'ah al-Islāmiyyah dengan tajuk tesis beliau iaitu *Āthār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī-Dirāsah Muqāranah bayna al-Madhāhib al-Thamāniyah wa al-Qānūn al-Dawli al-'Ām* atau "Pengaruh Peperangan Dalam Perundangan Islam: Sebuah Kajian Perbandingan Meliputi Mazhab dan Undang-undang Sekular Antarabangsa". Lajnah Panel Pemeriksa bersepakat untuk menganugerahkan pangkat cemerlang dengan Kepujian Kelas Pertama. Muḥammad Abū Zahrah dan Muḥammad Ḥāfiẓ Ghānim yang merupakan panel pemeriksa itu telah membenarkan kajian beliau dijadikan sebagai bahan rujukan untuk universiti-universiti lain.

Dr. Wahbah al-Zuhaylī mendapat tunjuk ajar daripada guru-guru yang merupakan ulama terkenal pada ketika itu sama ada dari Syria atau Mesir. Dr. Badī' al-Sayyid al-Liḥām yang merupakan salah seorang anak muridnya telah mencatatnya dalam bukunya yang bertajuk *Wahbah al-Zuhayli al-'Ālim al-Faqih al-Mufassir*. (Al-Liḥām 2001).

Antara guru-guru beliau semasa menuntut di Syria ialah Al-Shaykh Muḥammad Hāshim al-Khaṭīb al-Shāfi'ī (m. 1985M-1378H), al-Shaykh 'Abd al-Razzāq al-Ḥimṣī, (m. 1969M – 1388H), Maḥmūd Yāsīn (m. 1948M-1367H), Ḥasan al-Shaṭṭī (m.1962M - 1382H), Ḥasan Ḥabannakah al-Maydānī (m.1978-1398H), Ṣādiq Ḥabannakah al-Maydanī (m. 1428H), Ṣāliḥ al-Farfūr (m. 1986-1407H), Muhammad Luṭfi al-Fayyūmī (m.1991-1411H), Maḥmūd al-Rankūsī (m. 1405H)

Manakala di Mesir pula, beliau mendapat bimbingan daripada ulama-ulama terkemuka di Universiti al-Azhar dan pensyarah-pensyarah Universiti 'Ayn Shams seperti Muḥammad Abū Zahrah (m. 1395H), Maḥmūd Syaltūt (m. 1383H), 'Abd al-Raḥmān al-Tāj, Shaykh al-Azhar antara tahun 1954 hingga 1958, 'Isā Mannūn (m. 1376H), Muhammad 'Alī al-Khafif (m. 1398H) dan beberapa nama lain yang tidak disenaraikan di sini. (Al-Liḥām 2001)

Dalam bidang pengajaran, Dr. Wahbah telah mengajar di Kuliah Syariah di Universiti Damsyik pada tahun 1963 iaitu sebaik sahaja mendapat PhD. Beliau berkhidmat di situ sehingga mendapat gelaran Profesor pada 1975. Beliau juga menjadi Profesor Pelawat di beberapa buah universiti di seluruh dunia. Antaranya di Libya (1972-1974), UAE (1984-1989), Riyad(1992) dan Sudan (2000). Ketika berada di UAE lah beliau menghasilkan karyanya *al-Tafsir al-Munir*. (Al-Liḥām 2001)

Beliau juga berpengalaman dalam pelbagai bidang. Beliau pernah menjadi Ketua Jabatan Syariah di Fakulti Syariah Universiti Damsyik, dilantik sebagai wakil Dekan dan Dekan Fakulti

Syariah selama empat tahun (1967-1970). Beliau juga pernah berkhidmat sebagai ketua Pihak Berkuasa Penyeliaan Syariah Yayasan Bank Islam Arab, Ketua Jawatankuasa Penyelidikan Syariah Yayasan Dan Perbankan Islam, dan ahli Jawatankuasa Syariah Bank Islam Jabatan selepas pulang dari UAE pada tahun 1989; Ahli Akademi Fiqh sebagai pasukan pakar di Mekah, Jeddah, India, Amerika Syarikat dan Sudan; Musyir untuk pelbagai kertas kerja dan disertasi di Universiti Damsyik, Beirut, Universiti Quartom dan sebagai Pemeriksa mencapai tujuh puluh. (Fāri‘ 1998)

Beliau juga merupakan seorang khatib dan tenaga pengajar di masjid-masjid serta biasa ke udara di radio dan di kaca televisyen. Beliau menjadi ahli dalam Royal Society untuk penyelidikan tamadun Islam Yayasan Aal al-Bayt di Amman Jordan serta banyak lagi badan-badan Islam di seluruh dunia termasuk Majlis Syria al-IFTA, Akademi Fiqh Islam di Jeddah, Arab Saudi dan Akademi Fiqh Islam Amerika Syarikat, India dan Sudan. Beliau juga merupakan Pengerusi Institut Penyelidikan bagi Institusi Kewangan Islam. Selain itu, beliau turut berkhidmat sebagai perunding dalam bidang Syariah Islam kepada syarikat-syarikat dan institusi kewangan Islam termasuk Bank Islam Antarabangsa. (<https://icrjournal.org/index.php/icr/article/view/311/295>)

## Sumbangan dalam Bidang Tafsir

Dr. Wahbah al-Zuhaylī menulis buku, kertas kerja dan artikel dalam berbagai ilmu Islam. Buku-bukunya melebihi 133 buah buku dan jika dicampur dengan risalah-risalah kecil melebihi lebih 500 makalah. Satu usaha yang jarang dapat dilakukan oleh ulama kini seolah-olah ia merupakan *al-Suyuti* kedua (*al-Sayuti al-Thani*) pada zaman ini, mengambil sampel seorang Imam Shafi’iyyah yaitu Imam al-Sayuti.

Dr. Wahbah terkenal sebagai ulama yang memiliki pengkhususan yang mendalam dalam bidang fekah dan usul fekah. Walau bagaimanapun, beliau juga berkepakaran dalam bidang tafsir dan telah menghasilkan beberapa buah karya dalam bidang ini. Kepakaran beliau dalam bidang al-Quran dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya terserlah dan dapat dilihat dalam karyanya *al-Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Shari‘ah wa al-Manhaj*. Kitab ini lengkap dengan perbincangan yang luas dan mendalam. Karya ini mengandungi 32 juzuk dan dibukukan di dalam 16 jilid. Ia mengandungi 10,151 halaman kesemuanya. (Panel Penterjemahan Tafsir al-Munir juz ‘Amma PUM 2001)

Menurut Mahyudin Daud & Ahmad Najib Abdullah (2015) sebelum kitab *al-Tafsir al-Munir* selesai ditulis, Dr. Wahbah telah menulis dua kitab tafsir yang diberi nama *al-Tafsir al-Wajiz* dan *al-Tafsir al-Wasit*. Untuk mengetahui makna ayat-ayat al-Quran dengan segera ketika membaca kitab suci itu, maka *al-Tafsir al-Wajiz* adalah amat bersesuaian dengannya kerana *al-Wajiz* dicetak di tepi al-Mushaf al-Syarif dengan merujuk pentafsiran ayat mengikut nombor ayat tersebut. Beliau juga menyelitkan asbāb al-nuzūl dengan menukikan riwayat yang paling sahih sebagai pembantu kepada pembaca untuk memahami makna ayat-ayat al-Quran khususnya masyarakat awam.

Manakala bagi pembaca yang ingin mengetahui tafsir ayat al-Quran sesuai dengan tahap penguasaan ilmu yang sederhana, maka *al-Tafsir al-Wasit* amat sesuai baginya di mana pengarang menggunakan gaya bahasa yang mudah, pentafsiran yang jelas, mengaitkan sebahagian ayat dengan sebahagian yang lain dan menguatkannya dengan hadis-hadis Nabi SAW. Karya ini sebenarnya adalah himpunan daripada pentafsiran al-Quran oleh beliau yang disiarkan ke udara melalui siaran radio Syria dan siaran-siaran yang lain selama hampir tujuh tahun. Beliau kemudiannya

melengkapkan pentafsiran tersebut di dalam *al-Tafsir al-Wasit* dengan menggunakan metode yang sama sebagaimana mentafsirkannya melalui siaran radio tersebut.

Adapun pembaca yang ingin mengetahui semua perkara yang berkaitan dengan tafsir al-Quran sama ada dari aspek bahasa arab, *Balaghah*, *Nahw*, *Sharf*, *Asbab al-Nuzul*, *munasabat* antara ayat-ayat dan surah-surah, kisah-kisah al-Quran, penjelasan hukum-hakam, perkara yang *diistinbathkan* daripada ayat-ayat dalam soal adab, *tanjihat* dan pensyariatan maka *al-Tafsir al-Munir* amat sesuai untuknya dan dia tidak perlu lagi merujuk karya-karya tafsir yang lain sama ada yang berbentuk *turath* atau baharu.

## **Kitab al-Tafsir al-Munir**

Kitab *Al-Tafsir al-Munir* dianggap sebagai salah satu karya tafsir terbaik yang pernah ditulis pada abad ke-20. Ini adalah kerana ia mempamerkan tafsiran yang teratur, ringkas, lengkap dan sesuai dengan realiti manusia pada zaman moden dan karyanya terkenal dalam kalangan umat Islam serta mempunyai kedudukan yang istimewa. (Mahyudin Daud & Ahmad Najib Abdullah, 2015)

Pembaca tidak perlu mengetahui dengan tepat di mana buku itu ditulis dan mengapa ia diberi nama sedemikian, tetapi perlu menghayati sebab kenapa diberi nama "*al-Tafsir al-Munir*", yang bermaksud "penjelasan yang jelas". Gambaran optimis yang dikemukakan oleh pengarang dalam mukadimah jelas menunjukkan hasrat berwawasan untuk melihat kitab suci al-Quran sebagai sumber yang telah menghasilkan ratusan bahkan ribuan buku dan akan sentiasa menjadi rujukan utama ulama. (Muhammad Hasdin Has 2014)

Karya ini juga dihasilkan selepas melalui pengalaman yang panjang di dalam bidang pendidikan khususnya di peringkat universiti selama 30 tahun. Beliau juga telah menghasilkan lebih daripada 30 buah karya dalam disiplin yang berbeza di samping kajian-kajian berbentuk kompilasi atau *mawsu'iyah* sebelum berani untuk mengarang *al-Tafsir al-Munir*. (Al-Zuhayli 2009)

Kitab tafsir dapat dibaca oleh umat Islam pada 13 Zulkaedah 1408H bersamaan 27 Jun 1988M iaitu selepas lima tahun ianya ditulis. Pertama kalinya ia dicetak pada tahun 1991 oleh Syarikat Percetakan Dār al-Fikr al-Mu'assir yang berpusat di Beirut, Lubnan. Cetakan kedua dan ketiga pula dibuat di Dār al-Fikr yang berpusat di Damsyik. (Fāri', 1998)

## **Metodologi Pentafsiran Surah al-Nūr dalam *al-Tafsir al-Munir***

Metodologi adalah sistem yang merangkumi kaedah dan prinsip yang digunakan dalam sesuatu kegiatan, disiplin dan sebagainya. Manakala pentafsiran bermaksud perihal atau perbuatan mentafsirkan sesuatu. (Noresah et.al 2016)

Metodologi pentafsiran yang digunakan adalah jelas dan konsisten, sama ada dari sudut pembentangan mahupun dari sudut kandungan. Beliau didapati berpegang teguh kepada konsep dan disiplin asas yang perlu dimiliki oleh seseorang yang mentafsir al-Quran. Sukar untuk mencari ruang dalam karya ini yang boleh digambarkan sebagai tidak lengkap. Jika tidak kerana harga yang tinggi, ia adalah satu kitab yang perlu dimiliki oleh setiap pelajar al-Quran. (Mahyudin Daud & Ahmad Najib Abdullah. 2015)

Perbincangan tentang metodologi pentafsiran merangkumi pendekatan atau bentuk pentafsiran, metode penafsiran dan corak pentafsiran. Kajian akan memperincikan lagi pembahagiannya.

### 1. Pendekatan atau Bentuk Pentafsiran

Hasil kajian daripada para ilmuan mendapati kitab *al-Tafsir al-Munir* mengkombinasikan pendekatannya antara metode *al-tafsir bi al-ma'thūr* dan *al-tafsir bi al-ra'y*. Dr. Wahbah telah menukil riwayat dari Nabi SAW yang diikuti dengan pandangan beliau untuk memahami ayat-ayat al-Quran, maksud ayat, sebab turunnya, serta amalan-amalan para mujtahid dan pentafsir, ahli hadis dan ahli ilmu yang *thiqab*. Pendekatan ini dianggap unik kerana keupayaannya menggabungkan dua bentuk kaedah klasik iaitu *al-tafsir bi al-ma'thūr* dan *al-tafsir bi al-ra'y* dengan menunjukkan pelbagai corak yang penting untuk memberikan maklumat terperinci tentang latar belakang pentafsir itu sendiri. (Ummul Aiman (2012), Mahyudin Daud & Ahmad Najib Abdullah (2015) (Iyāzī 1373) dan Hariyono (2018)

Walau bagaimanapun, kaedah *al-tafsir bi al-ma'thūr* amat terserlah dalam surah *al-Nūr* apabila Dr. Wahbah menggunakan ayat-ayat al-Quran dan hadis sebagai tafsiran. Boleh dikatakan lebih 60 ayat al-Quran digunakan untuk menerangkan dan menjelaskan maksud ayat daripada surah lain atau surah *al-Nūr* sendiri. Sebagai contoh ketika menghuraikan ayat 2-3, beliau membawa ayat 25 surah *al-Nisā'*, *Ghāfir* ayat 29, *al-Mā'idah* ayat 5 dalam bahagian "*al-Tafsir wa al-Bayān*". Begitu juga ayat 68 surah *al-Furqān* dan ayat 15-16 surah *al-Nisā'* dalam ruangan *Fiqh al-Hayāh wa al-Ahkām*.

Rajah di bawah ini menunjukkan ayat-ayat yang dipetik oleh Dr. Wahbah ketika menjelaskan himpunan ayat-ayat mengikut topiknya.

Himpunan Ayat-ayat	Petikan	Himpunan Ayat-ayat	Petikan
<b>2-3</b>	<i>Al-Nisā'</i> 4: 25 <i>Ghāfir</i> : 29 <i>Al-Mā'idah</i> 5: 5 <i>Al-Nisā'</i> 4: 15-16 <i>Al-Furqān</i> 25: 68	<b>39-40</b>	<i>Al-Kahf</i> 18: 103-104 <i>Al-Furqān</i> 25: 23 <i>Al-A'rāf</i> 7: 186 <i>Al-Ra'd</i> 13: 33 <i>Ibrāhīm</i> 14: 27 <i>Al-Ḥadid</i> 57: 28
<b>4-5</b>	<i>Al-Nisā'</i> 4: 92 <i>Al-Mā'idah</i> 5: 34	<b>41-46</b>	<i>Al-Najm</i> 53: 31 <i>Āli Imrān</i> 3: 190
<b>6-10</b>	<i>Al-Nisā'</i> 4: 3 <i>Al-Nisā'</i> 4: 24	<b>47-50</b>	<i>Al-Nisā'</i> 4: 60-61
<b>11-22</b>	<i>Yūsuf</i> 12: 18 <i>Al-Isrā'</i> 17: 36 <i>Āli Imrān</i> 2: 167 <i>Al-Aḥzāb</i> 23: 57 <i>Al-Nabl</i> 16: 61 <i>Al-Zumar</i> 29: 65	<b>51-54</b>	<i>Al-Tambah</i> 9: 96 <i>Al-Mujādalah</i> 58: 16 <i>Al-Ra'd</i> 13: 40 <i>Al-Ghāshiyah</i> 88: 21-22
<b>23-26</b>	<i>Fuṣṣilat</i> 41: 21 <i>Al-Aḥzāb</i> 23: 31	<b>55-57</b>	<i>Al-Fath</i> 48: 29 <i>Al-Zumar</i> 29: 20 <i>Al-Anfāl</i> 8: 26 <i>Al-Qaṣaṣ</i> 28: 5-6 <i>Al-Naḥl</i> 16: 112 <i>Al-Tambah</i> 9: 71
<b>27-29</b>	<i>Al-Mā'idah</i> 5: 45 <i>Al-Nabl</i> 16: 126	<b>58-60</b>	<i>al-An'am</i> 6: 152 <i>Al-Tabrim</i> 66: 6
<b>30-31</b>	<i>Al-Mu'minūn</i> 40: 19	<b>61</b>	<i>Al-Baqarah</i> 2: 188 <i>Al-Tambah</i> 9: 91-92

32-34	<i>Al-Nisā' 4: 25</i> <i>Al-Tawbah 8: 28</i> <i>Al-Ra'd 13: 26</i> <i>Al-Nisā' 4: 130</i>	62-64	<i>Yūnus 10: 61</i> <i>Al-Qiyāmah 75: 13</i> <i>Al-Kahf 18: 49</i> <i>Āli Imrān 3: 159</i> <i>Al-Hujurat 49: 3</i>
35			
36-38	<i>al-Aḥzāb 23: 23</i> <i>al-Munāfiqūn 63: 9</i> <i>Ibrāhīm 14: 42</i> <i>al-Insān 76: 10</i> <i>al-An'ām 6: 160</i> <i>Yūnus 10: 26</i> <i>al-Baqarah 2: 261</i> <i>at-Tawbah 9: 18</i>		

Begitu juga dengan pentafsiran al-Quran dengan hadis kerana kajian mendapati terdapat 157 buah hadis yang dipetik oleh Dr. Wahbah dalam surah *al-Nūr* sahaja. Sebagai contoh, ketika beliau berpandangan bahawa tidak boleh bagi perempuan menghentak-hentakkan kakinya ketika berjalan supaya orang-orang mengetahui suara keroncong yang dikenakannya, beliau mengatakan bahawa apa sahaja yang menarik perhatian untuk melihatnya adalah dilarang seperti menggerak-gerakkan perhiasan yang digunakan pada rambut kepala, memakai perfum, berhias, bersolek dan mengenakan pelbagai perhiasan dan riasan yang menarik perhatian ketika keluar rumah sehingga menyebabkan kaum lelaki mencium bau perfumnya dan tergoda oleh riasan dan perhiasan-perhiasan yang dikenakannya.

Al-Zuhaylī (2009) membawa beberapa hadis untuk menguatkan lagi pandangannya itu. Antaranya hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, al-Tirmidhi dan al-Nasā'ī yang meriwayatkan dari Abu Musa al-Asy'ari RA. dari Rasulullah SAW, bahawasanya baginda bersabda,

«كل عين زانية، والمرأة إذا استعطرت، فمرت بالمجلس، فهي كذا وكذا»

Maksudnya:

“Setiap mata berzina, dan seorang perempuan ketika ia mengenakan minyak wangi, kemudian dia lalu di dekat kerumunan orang banyak, maka ia adalah begini dan begini (maksudnya adalah berzina).” (HR Abū Dāwūd, al-Tirmidhi dan al-Nasā'ī)

Abū Dāwūd dan Ibn Mājah meriwayatkan dari Abu Hurairah r.a., ia berkata, “Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

«لا يقبل الله صلاة امرأة تطيب لهذا المسجد حتى ترجع فتغتسل من الجنابة».

Maksudnya:

“Allah SWT tidak berkenan menerima solat seorang perempuan yang mengenakan minyak wangi ketika pergi ke masjid ini, hingga ia kembali pulang lalu mandi seperti mandi janabah.” (HR Abu Daud dan Ibn Majah)

Huruf lam pada *fi'il* (لِيُعْلَمَ) adalah lam yang memiliki makna *al-'āqibah* (akibatnya) atau *al-ṣayrurāh* (sehingga menjadi). Oleh kerana itu, seorang perempuan dilarang menghentak-hentakkan kakinya di depan lelaki asing secara mutlak, baik sama ada dengan niat dan sengaja supaya para lelaki mengetahui dan mendengar suara perhiasannya mahupun tidak. Sebab akibat penghentakan kaki



yang mengenakan keroncong (begitu juga kaki yang mengenakan sepatu tinggi) adalah orang-orang mengetahui perhiasan yang mereka sembunyikan sehingga menyebabkan terjadinya fitnah.

## 2. Metode Penafsiran

Menurut kajian Muhammad Salih al-Din (2010), Dr. Wahbah menggunakan metode penafsiran secara *tahli*, iaitu mentafsirkan al-Quran mengikut tertib dan urutan yang sama dengan yang tertulis di mushaf. Hal ini juga selari dengan kajian Rokim (2017) yang menegaskan bahawa salah satu langkah pentafsiran al-Quran oleh ulama terdahulu yang menggunakan metode *tahli* ialah menerangkan maksud perkataan dalam al-Quran, menyatakan *asbab al-nuzul*, *munasabat* antara surah dan surah, *i'rab* dan pelbagai *qira'at*. Selain daripada itu penjelasan kandungan *balagh*nya dan keindahan susunan kalimatnya, penjelasan hukum fekah yang diambil dari ayat dan penjelasan makna umum dari ayat dan petunjuk-petunjuknya.

Metode ini dapat dilihat dalam setiap surah yang diuraikannya termasuk surah *al-Nur* dan ianya telah dijelaskan sendiri dalam al-Zuhayli (2009). Antaranya adalah menerangkan apa yang terkandung dalam sesuatu surah secara ringkas pada permulaan surah. Selain daripada itu, beliau akan menjelaskan persoalan-persoalan *lughawi* atau bahasa. Beliau juga turut mengemukakan sebab-sebab turunnya ayat al-Quran berdasarkan riwayat yang paling benar, membuang riwayat yang lemah serta mendedahkan kisah-kisah nabi dan peristiwa besar dalam agama seperti perang Badar dan perang Uhud dari kitab-kitab sirah yang paling muktabar. Dalam topik “Tafsir dan penjelasan ayat” terdapat hukum hakam yang *diistinbat* daripada ayat-ayat tersebut. Dr. Wahbah juga akan mentafsir struktur al-Quran dari perspektif *al-Balagh* dan *al-I'rab* mengelakkan mereka yang tidak mahu fokus kepada istilah-istilah ini daripada memahami istilah-istilah yang boleh menghalang pemahaman mereka terhadap kitab suci. Walau bagaimanapun dalam masa yang sama menjauhi istilah-istilah yang boleh menghalang pemahaman ayat bagi mereka yang tidak mahu mengambil perhatian dengan istilah-istilah tersebut.

Selain daripada berbentuk *tahli*, metode penafsiran kitab ini juga adalah berbentuk *mandu'i* (tematik) kerana Dr. Wahbah akan berusaha sekadar yang termampu untuk mentafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan mengemukakan tafsiran berbagai ayat al-Quran di bawah satu topik seperti jihad, hudud, harta pusaka, hukum hakam perkahwinan, riba dan arak. (Mahyudin Daud & Ahmad Najib Abdullah. 2015) (Moch. Yunus 2018)

Oleh kerana itu, dalam surah *al-Nur*, beliau telah mendatangkan ayat-ayat al-Quran dalam bentuk himpunan mengikut topik dengan tajuk-tajuk yang jelas. Topik yang agak menyerlah dalam surah berkenaan adalah zina. Al-Zuhayli (2009) membahagikan ayat-ayat al-Quran dalam surah *al-Nur* ke dalam bentuk himpunan mengikut topik dengan tajuk-tajuk yang jelas. Terdapat 19 topik dalam bentuk himpunan yang terdapat dalam surah *al-Nur*. Sebagai contoh, pada awal surah ketika menghuraikan ayat 1, beliau telah meletakkan topik “Kelebihan Surah *al-Nur*”. Di bawah ini disenaraikan kesemua topik yang telah dihimpunkan ayat-ayatnya:

### Topik-topik Umum Surah *al-Nur* dalam *al-Tafsir al-Munir*

Bil	Himpunan Ayat	Topik

1	Ayat 1	Kelebihan Surah <i>al-Nūr</i>
2	Ayat 2-3	Hukum Pertama dan Kedua: Had Zina dan Hukum Penzina
3	Ayat 4-5	Hukum Ketiga: Hudud <i>Qadhf</i>
4	Ayat 6-10	Hukum Keempat: Hukum <i>Li'an</i> atau <i>Qadhf</i> Lelaki Terhadap Isterinya
5	Ayat 11-22	Hukum Kelima: Kisah al-Ifk
6	Ayat 23-26	Balasan <i>Qadhf</i> di Akhirat
7	Ayat 27-29	Hukum Keenam: <i>Isti'dhan</i> Untuk Memasuki Rumah dan Adab-adabnya
8	Ayat 30-31	Hukum Ketujuh: Hukum Memandang dan Hijab
9	Ayat 32-34	Hukum Kelapan, Kesembilan dan Kesepuluh: Mengahwini Orang yang Merdeka, Mukatabah ..... dan Paksaan Zina
10	Ayat 35	Penerang Langit dan Bumi dengan Dalil-dalil Iman dan sebagainya
11	Ayat 36-38	Orang-orang Yang Beriman Mendapat Petunjuk dengan Nur Allah
12	Ayat 39-40	Keadaan Orang-orang Kafir di Dunia dan Kerugian Mereka di Akhirat
13	Ayat 41-46	Dalil-dalil Kejadian Terhadap Kewujudan dan Ketauhidan Allah SWT
14	Ayat 47-50	Kekal dalam Kesesatan dan Nifaq Walaupun ada Keterangan Penyembuh
15	Ayat 51-54	Taat dan Patuh di sisi Orang-orang yang Beriman
16	Ayat 55-57	Usul Daulat Iman
17	Ayat 58-60	Hukum Kesebelas, Kedua Belas dan Ketiga Belas: Keadaan-keadaan <i>Isti'dhan</i> dalam kalangan Ahli Keluarga dan Keringanan Pakaian yang Zahir kepada Orang-orang Tua
18	Ayat 61	Harus Makan di Rumah-rumah Tertentu Tanpa Izin
19	Ayat 62-64	<i>Isti'dhan</i> Ketika Keluar dan Adab Bercakap dengan Nabi SAW dan Amaran Menyalahi Perintahnya

Oleh kerana itu, kitab ini mempunyai keistimewaannya yang tersendiri apabila beliau mampu menyusun dengan rapi dengan pembahagian subtopik yang memudahkan. Pembinaan subtopik ketika mentafsirkan ayat-ayat al-Quran seperti *al-I'rāb*, *al-Balāghah*, *al-Mufradāt al-Lughawīyyah*, *Sabab al-Nuzūl*, *al-Munāsabah*, *al-Tafsīr wa al-Bayān* dan *Fiqh al-Hayāt aw al-Aḥkām* menyebabkan karya ini cukup mudah untuk ditatap dan dijadikan bahan rujukan. . (Mahyudin Daud & Ahmad Najib Abdullah. 2015)

### 3. Corak Pentafsiran

Corak pentafsiran atau aliran pentafsiran ialah hala tuju yang disasarkan yang mendominasi sesuatu tafsir. Perkara ini dapat dilihat melalui himpunan pemikiran dan dasar tertentu berkaitan dengan satu kerangka teori dan dipengaruhi oleh latar belakang pentafsir sama ada dari aspek akidah, keperluan, keadaan semasa, pengkhususan atau sebagainya dalam pemahaman pentafsir tersebut terhadap prinsip dan makna al-Quran. (Bazli Ahmad Hilmi, Mohd Yakub @ Zulkifli Bin Mohd

Yusoff 2020).

Berdasarkan pandangan daripada para pengkaji, corak pentafsiran atau aliran yang menonjol yang terdapat dalam *al-Tafsir al-Munir* adalah *al-Adabi al-Ijtima'i* dan *al-Fiqhī*. Corak ini juga jelas ternampak dalam surah *al-Nūr*. Menurut Baihaki (2016), metodologi dan sistematik di atas jelas menunjukkan kerumitan bidang yang dikaji. Dalam banyak hal, beliau juga menunjukkan aliran sistematik yang telah wujud sejak munculnya paradigma tafsir *al-Adabi al-Ijtima'i*. Salah satunya ialah tumpuan khusus pada tafsiran bahasa. Corak ini adalah corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat al-Quran yang berkaitan langsung dengan masyarakat serta usaha-usaha untuk menangani penyakit-penyakit masyarakat atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah difahami dan diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat. Abdurrahman Rusli Tanjung (2014) (Lestari and Vera 2021) (Kusroni 2016)

Kajian (Rokim 2017) menjelaskan bahawa kitab *al-Tafsir al-Munir* adalah antara kitab yang membincangkan hikmah sesuatu hukum itu disyariatkan dan perkara ini amat diperlukan sebagai salah satu cara untuk menyelesaikan masalah masyarakat. Boleh dikatakan setiap perkara yang disyariatkan, Dr. Wahbah akan menyertakannya seperti hikmah pengucapan sumpah dalam *li'an* secara berulang-ulang ketika menghuraikan ayat 6-10 dalam bahagian *al-fiqh wa al-hayāb*. Begitu juga dengan hikmah meminta izin untuk memasuki rumah dalam *al-tafsir wa al-bayān* ketika menjelaskan ayat 27-29 hukum keenam.

Corak *al-fiqhī* amat terserlah dalam kitab *al-Tafsir al-Munir* kerana setiap persoalan mengenai hukum fekah, beliau akan menghuraikannya dengan lebih terperinci. Apatah lagi tajuk-tajuk yang diletakkan pada setiap kumpulan ayat dalam surah *al-Nūr* adalah Hukum Pertama, Kedua dan seterusnya sehingga Hukum Ketiga Belas. Sebagai contoh, al-Zuhaylī (2009) telah menghuraikan tentang golongan mahram dengan lebih terperinci. Beliau menyenaraikan bukan sahaja yang disebut secara zahir ayat, malah yang termasuk dalam kategori nasab, *muṣāharah* (persemendaan) dan susuan seperti petikan di bawah:

*Dan janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka yang tersembunyi, kecuali kepada suami-suami mereka kerana para isteri tidak lain untuk para suami mereka. Selain itu, kepada bapa mereka dan datuk mereka, atau kepada bapa suami (mertua lelaki), atau kepada anak-anak mereka, atau kepada anak-anak suami mereka (anak tiri mereka), atau kepada saudara lelaki dan perempuan mereka, atau kepada anak-anak saudara lelaki mereka, atau kepada anak-anak saudara perempuan mereka sekandung, sebapa atau seibu. Sebab orang-orang tersebut adalah para kerabat mahram yang seorang perempuan boleh menampakkan perhiasannya kepada mereka, tetapi dengan syarat tidak mengandungi tabarruj. Orang-orang itu adalah kerabat dari nasab dan terdiri dari lima macam kerabat. Di antara mereka ada dua kerabat muṣāharah, iaitu bapa suami (mertua lelaki) dan anaknya suami (anak tiri). Akan tetapi, ayat ini tidak menyebutkan kerabat nasab seperti bapa saudara dari jalur ayah (saudara lelaki ayah) dan bapa saudara dari jalur ibu (saudara lelaki ibu). Itu adalah kerana kedudukan bapa saudara adalah seperti posisi orang tua atau ibubapa. Begitu juga, ayat ini tidak menyebutkan kerabat mahram dari jalur persusuan. Akan tetapi, ada nas dari sunnah yang menjelaskannya, iaitu seperti hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad, Bukhari, Muslim, Abu Daud, an-Nasa'I dan Ibn Majah dari 'Aishah r.a.,*

يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ

*"Jalur-jalur kekerabatan mahram dari nasab juga berlaku pada jalur persusuan." (HR Ahmad, Bukhari, Muslim, Abu Daud, an-Nasa'I dan Ibn Majah)*

Dr. Wahbah juga akan membawa pandangan ulama daripada mazhab yang berbeza ketika menjelaskan perbezaan pendapat. Boleh dikatakan, pada setiap kumpulan ayat mengandungi masalah fekah dan pandangan ulama yang berbeza. Tafsir yang bercorak *al-fiqhi* juga diberi nama tafsir ayat-ayat ahkam.

## Kesimpulan

Hasil penelitian mendapati dalam surah *al-Nūr*, kitab *al-Tafsir al-Munir* menggabungkan pendekatannya antara metode *al-tafsir bi al-ma'thur* dan *al-tafsir bi al-ra'y* dari sudut bentuk pentafsiran. Manakala metode yang digunakan adalah berbentuk tafsir *tahlili* dan *maudu'i* berdasarkan huraian yang agak terperinci dan mengikut segala formatnya serta topik yang dibahagikannya. Dari sudut corak pentafsiran, ianya daripada jenis *al-Adabiy al-Ijtima'i* dan *al-Fiqhi* berdasarkan keupayaan beliau menghuraikan dengan terperinci dan mengaitkan ayat dengan permasalahan dan isu kemasyarakatan semasa serta dapat menjelaskan tentang pengajaran atau ibrah yang dapat diambil daripada ayat-ayat al-Quran. Manakala cara persembahan yang dipamerkan dalam surah *al-Nūr* ini agak berbeza kerana perbincangan lebih menjurus kepada *al-fiqhi* iaitu masalah hukum hakam dan fekah.

## Rujukan

- Abdurrahman Rusli Tanjung. 2014. "Analisis Terhadap Corak Tafsir Al-Adaby Al-Ijtima'i." *Analytica Islamica* 3(1): 162–77.
- Al-Dahin, Ahmad ibn Mahmud. 2015. "Wahbah Al-Zuhayli Al-'Alim Al-Faqih Al-Mufasssir." *howiyapress.com*.
- Al-Lihām, Dr. Badī' al-Sayyid. 2001. *Wahbah Al-Zuhayli Al-'Alim Al-Faqih Al-Mufasssir*. Dimashq: Dār al-Qalam.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. 2009. *Al-Tafsir Al-Munir Fi Al-'Aqidah Wa Al-Shari'ah Wa Al-Manhaj*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Baihaki. 2016. "Studi Kitab Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhayli Dan Contoh Penafsirannya Tentang Pernikahan Beda Agama." *Analisis* XVI(1): 125–52.
- Bazli Ahmad Hilmi, Mohd Yakub @ Zulkifli Bin Mohd Yusoff, Selamat Bin Amir. 2020. "Pengajian Tafsir Al-Quran: Sorotan Aliran Klasik Dan Moden." *Sains Insani* 5(2): 43–50.
- Fāri', Muḥammad 'Ārif Aḥmad. 1998. "Manhaj Wahbah Al-Zuhaylī Fi Tafsīrihi Li Al-Qur'ān Al-Karīm 'Al-Tafsir Al-Munir.'" Universiti Jordan.
- Hariyono, Andy. 2018. "Analisis Metode Tafsir Wahbah Zuhaili Dalam Kitab Al-Munir." *Al-Dirayah* 1(1): 19–25.
- Iyāzī, Muḥammad 'Alī. 1373. *Al-Mufasssirūn Ḥayātubum Wa Manhajubum*. Asfahan: Wizarat al-Thaqafah wa al-Irsyad al-Islami.
- Kusrani. 2016. "Mengenal Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtimai." *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 10(1): 117–39.
- Lestari, M, and S Vera. 2021. "Metodologi Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an Sayyid Qutb." *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 1(1): 47–54. <http://journal.uinsgd.ac.id/index.php/jis/article/view/11475>.
- Mahyudin Daud & Ahmad Najib Abdullah. 2015. "Sumbangan Wahbah Al-Zuhaylī Dalam Ilmu Tafsir Al-Quran: Tinjauan Terhadap Karya *Al-Tafsir Al-Munir* Fi Al-'Aqidah Wa Al-Shari'

- ‘ah Wa Al-Manhaj.” *Jurnal Usuluddin* 42: 25–50.
- Moch. Yunus. 2018. “Kajian Tafsir Munir Karya Wahbah Az-Zuhayli.” *HUMANISTIKA : Jurnal Keislaman* 4(2): 162–72.
- Muhammad Hasdin Has. 2014. “Metodologi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Zuhaily.” *Al-Munzir* 7(2): 41–57.
- Muhammad Rumaizuddin Ghazali. 2005. *Tokoh Islam Kontemporari*. Tradisi Ilmu Sdn. Bhd.
- Muhammad Salih al-Din. 2010. “Manhaj Wahbah Al-Zuhayli Fi *Al-Tafsir Al-Munir*.” Univ Sunan Ambil al-Islamiah al-Hukumiyah.
- Noresah et.al. 2016. *Kamus Dewan*. Edisi Keem. Kuala Lumpur: Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Panel Penterjemahan Tafsir al-Munir juz ‘Ammah PUM. 2001. *Tafsir Al-Munir Juz ‘Ammah*. Kuala Lumpur: Intel Multimedia And Publication.
- Rokim, Syaeful. 2017. “Mengenal Metode Tafsir Tahlili.” *Al - Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 2(03): 41–56.
- Ummul Aiman. 2012. “Metode Penafsiran Wahbah Al-Zuhayli: Kajian *Al-Tafsir Al-Munir*.” *MIQOT* 36(1).  
<https://icrjournal.org/index.php/icr/article/view/311/295>

## BAB 19

### SUMBANGAN SYEIKH HASAN BIN HAJI YAHYA AL JAWI AL JAMBI DALAM PENYEBARAN ILMU ISLAM DI NUSANTARA

Mohd Asri Ishak, Mohd Norzi Nasir, Mohd Ikram Mohd Nawi & Nurul Ain Haziah

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Pendahuluan

Perjalanan kehidupan tokoh ilmuan merupakan satu inspirasi dan tauladan bagi setiap penuntut ilmu. Pengorbanan susah payah dan setiap usaha mereka yang bersungguh-sungguh dalam menuntut dan menyebarkan ilmu wajar disebar luaskan kepada masyarakat supaya masyarakat menghargai dan menjadikan mereka sebagai idola.

Syeikh Hasan bin Haji Yahya Al Jawi Al Jambi merupakan seorang tokoh ilmuan yang banyak berjasa dalam menyebarkan ilmu pengetahuan di Nusantara, akan tetapi tidak ramai yang mengenali beliau. Beliau banyak mengarang karya-karya yang bermanfaat dalam ilmu Islam, dari karya-karya yang ada membuktikan beliau merupakan seorang yang alim lagi berpengetahuan dalam banyak cabang ilmu Islam. Beliau juga merupakan seorang pendidik yang telah banyak melahirkan ilmuan-ilmuan Islam di Nusantara. Pengorbanan beliau dalam menuntut ilmu juga telah terbukti dengan kembaranya ke Mekah demi untuk menuntut ilmu di sana. Beliau mengembara ke Mekah meninggalkan tanah air untuk menuntut ilmu sehingga menjadi anak murid kesayangan bagi guru-guru beliau (Ubaidillah, 2019).

Dalam bab ini penulis cuba untuk membawa pembaca mengenali Syeikh Hasan bin Haji Yahya Al Jawi Al Jambi dan juga sumbangan-sumbangan beliau dalam penyebaran ilmu pengetahuan Islam di Nusantara.

#### Biografi Syeikh Hasan bin Haji Yahya Al Jawi Al Jambi

##### Nama, Kelahiran Dan Gelaran

Nama penuh beliau adalah Hasan Bin Anang Yahya, dan lebih dikenali dengan nama Hasan Bin Yahya. Beliau dilahirkan pada tahun 1895 Masihi di Kampung Tengah (Butar-Butar, 2017). “Al-Jawi Al-Jambi” merupakan nisbah kepada daerah kelahiran beliau, iaitu daerah Jambi. Selain itu, beliau juga menulis nama beliau dengan nisbah sedemikian pada halaman utama kitab *Tamrin Al Lisān Fī Maʿrifat Tajwid Al-Qurʾān* (al-Jambi, 1926):

*“Inilah kitab yang bernama Tamrin Al Lisān Fī Maʿrifat Tajwid Al-Qurʾān karangan hamba yang fakir lagi mengajar di Masjid al-Haram di Mekah al-Musyarrafat iaitu Hasan Bin al-Haji Yahya orang negeri Jambi al-Jawi. ‘Afā Allah ‘anh wa ‘an wālidayh wa ‘an jamī‘ al-muslimīn āmin.”*

##### Pendidikan Awal

Riwayat hidup syeikh Hasan tidak banyak diketahui, akan tetapi zaman kanak-kanak beliau dimanfaatkan dengan menuntut ilmu agama daripada ulama di kampung halamannya di daerah Jambi (Butar-Butar, 2017).

## Pengembaraan Menuntut Ilmu

Pengembaraan Syeikh Hasan dalam menuntut ilmu tidak sepanjang dan sehebat ulama lain. Perjalanan menuntut ilmu bermula setelah beliau menginjak usia 25 tahun. Beliau mengembara ke Mekah demi menuntut ilmu dari para *mashāyikh* di sana. Bermula dari tahun tersebut, beliau meneruskan usaha menuntut ilmu sehingga dikatakan berada di Mekah selama lebih kurang lapan (8) tahun. Juga dikatakan, unsur ulama yang mengalir dalam diri beliau adalah kerana susur-galur keluarga Syeikh Hasan bertemu dengan salah seorang pelopor pendidikan di Jambi pada abad 15 Masihi, iaitu Qāḍī Naṣr al-Dīn. Pada akhir pengajian beliau di Mekah, beliau diberikan keizinan untuk mengajar di Masjid al-Haram (Wandi, 2017).

## Guru-Guru Beliau

Selama berada di Mekah, Syeikh Hasan sempat menimba ilmu daripada beberapa orang ulama di sana. Antaranya adalah dengan Syeikh Muhammad Arsyad bin Syeikh Umar Sumbawa dan Syeikh Muhammad bin Daud al-Fatani (Rosadi, 2014). Turut dinyatakan bahawa Syeikh Hasan juga berguru dengan Syeikh Said Yamani, Syeikh Abdullah Qasim Senggora dan ramai lagi (Ginangjar, 2020).

Selain itu, dalam satu disertasi sarjana yang dilakukan oleh Ubaidillah, beliau menyatakan bahawa Syeikh Hasan merupakan pelajar kesayangan kepada Syeikh Muḥammad ‘Alī al-Mālikī (Ubaidillah, 2019)

## Kewafatan

Berkenaan kewafatan Syeikh Hasan, terdapat dua pendapat bagi kewafatan beliau. Menurut Maryani, anak bongsu beliau mengatakan bahawa Syeikh Hasan wafat pada tahun 1938 Masihi ketika berumur 45 tahun. Manakala, pendapat lain pula mengatakan Syeikh Hasan wafat pada tahun 1940 Masihi. Pandangan kedua adalah hasil daripada temubual seorang pengkaji, Prof. Dr. H. Fauzi MO Bafadhal terhadap salah seorang pelajar Syeikh Hasan, iaitu Sayyid H. Alfian bin Ja‘far bin Yasin al-Baiti (Wandi, 2017).

## Sumbangan Syeikh Hasan Dalam Bidang Penulisan

Penulisan kitab adalah salah satu sumbangan besar yang dicurahkan oleh para ulama terdahulu bagi memastikan kesinambungan ilmu. Dalam hal ini, Syeikh Hasan juga merupakan antara ulama yang memberi sumbangan melalui hasil penulisan kitab-kitab beliau. Menurut beberapa sumber, Syeikh Hasan sepanjang hayatnya sempat menghasilkan lima (5) buah kitab yang mencakupi beberapa bidang ilmu antaranya adalah bidang fiqh, al-Quran, ilmu kalam serta ilmu falak (Butar-Butar, 2017; Rosadi, 2014).

Empat (4) daripada kitab beliau dikarang sepanjang berada di Mekah, manakala sebuah lagi dihasilkan ketika kembalinya ke tanah air. Walaupun kebanyakan kitab beliau dikarang di Mekah, akan tetapi kesemua kitab ditulis dalam Bahasa Melayu (Wandi, 2017). Menurut Rosadi (2014) juga, kesemua hasil karya Syeikh Hasan adalah karangan asli. Antara kitab hasil karangan beliau adalah:

### i. **Kitab *Taqrīb al-‘Awwām Li Ma‘rifat al-Fiqh Wa al-Aḥkām***

Kitab ini ditulis pada tahun 1343 Hijrah serta dicetak pada tahun 1345 Hijrah dan cetakan pertama dilakukan oleh penerbit Matba‘at al-Sharqiyyah dengan jumlah keseluruhan halaman adalah 72

halaman. Ia ditulis dengan tulisan Jawi secara keseluruhannya (Wandi, 2017). Menurut Butar-Butar (2017), kitab ini berkisar tentang soal jawab mengenai hukum ibadah dan fiqh. Manakala, Wandu (2017) pula mengatakan kitab ini membincangkan tentang *fiqh al-'ibādat* serta *munākahāt*.

ii. **Kitab *Nayl al-Maṭlūb Fī A'māl al-Juyūb***

Kitab ini telah dicetak pada tahun 1344 Hijrah bersamaan dengan tahun 1925 Masihi oleh penerbit Matba'at al-Sharqiyyah, Jeddah. Kitab yang mempunyai 29 halaman bercetak ini dikarang dengan menggunakan tulisan Jawi (Butar-Butar, 2017). Namun, Wandu (2017) menyatakan dalam kajiannya kitab ini mempunyai 26 halaman.

Secara kasar, kitab ini membincangkan tentang *rubu' mujayyab* iaitu satu alat astronomi klasik. Seterusnya, kitab ini mempunyai lima belas (15) bab tidak termasuk pendahuluan serta penutup. Menurut Syeikh Hasan, beliau menulis kitab ini adalah kerana terdapat permintaan daripada rakan-rakan beliau untuk berbuat demikian (Butar-Butar, 2017).

Kitab ini juga membicarakan tentang kaedah menentukan waktu solat serta jadual waktu solat dan arah kiblat bagi beberapa negeri di Indonesia (Wandi, 2017). Menurut Butar-Butar (2017), ia juga termasuk keseluruhan negeri utama di dunia iaitu sebanyak 186 negeri, dari Mekah, Madinah, Taif, Jedah, Turki dan Mesir serta beberapa negeri lagi di Indonesia. Pada bahagian akhir kitab ini, Syeikh Hasan menyatakan kitab tersebut siap dikarang oleh beliau pada hari Jumaat, 28 Syawal, tahun 1343 Hijrah.

iii. **Kitab *Ta'lim al-Ṣibyān***

Kitab yang telah selesai dikarang pada Tahun 1345 Hijrah membahaskan tentang ilmu tauhid serta memfokuskan pada cabang-cabang keimanan yang dikenali sebagai '*Aqidah 50*' (Wandi, 2017).

iv. **Kitab *Nūr al-Hudā***

Kitab yang mempunyai 20 halaman ini telah siap dikarang pada 26 Jamadil Awal 1348 Hijrah (Butar-Butar, 2017). Dalam kitab ini, Syeikh Hasan menyatakan bahawa beliau tidak bersetuju dengan cadangan Kaum Muda dan Kaum *Syams al-Huda* di Palembang yang berpandangan tidak boleh membaca talkin pada mayat (Rosadi, 2014).

v. **Kitab *Tamrīn al-Lisān Fī Ma'rifah Tajwīd al-Qur'ān***

Kitab ini adalah sebuah kitab tajwid karangan Syeikh Hasan. Beliau selesai mengarang kitab yang mempunyai 44 halaman ini pada tahun 1344 Hijrah. Kitab ini berkisar tentang hukum-hukum tajwid di dalam al-Quran Syeikh Hasan juga memasukkan dalam kitab ini tentang kelebihan al-Quran, adab membacanya serta beberapa lagi adab berkaitan al-Quran. Kitab ini telah siap dikarang oleh beliau ketika beliau masih menuntut ilmu di Mekah (al-Jambi, 1926).

Menurut Ginanjar (2020), kitab ini ditulis dalam bahasa Melayu Arab Jawi, ianya adalah berkaitan ilmu tajwid dan juga tatacara membaca al-Quran dengan baik dan lancar. Kitab ini selesai ditulis oleh Syeikh Hasan di Mekah pada hari Rabu 20 Rejab 1344 H (1926 M). Syeikh Hasan menulis:

*"Dan selesai aku daripada menghimpunkan kitab yang kecil ini pada hari Rabu pada tanggal 23 dari bulan Rejab tahun 1344 daripada Hijrah Nabi Muhammad Sayyidul Mursalin."*



Kitab *Tamrīn al-Lisān Fī Ma'rifah Tajwīd al-Qur'ān* ini telah mendapat pengiktirafan dan sokongan daripada lima (5) ulama Mekah pada ketika itu, mereka ialah Syeikh Muhammad Kamil yang tercatat sebagai mudir *al-ma'arif al-ummumiyyah* Mekah, Syeikh Abdullah bin Qasim Sanqura dan tiga (3) lagi ulama Mekah yang berasal dari Nusantara, iaitu Syeikh Muhammad Ramli bin Muhammad Zaubaidi Al-Fathani, Syeikh Muhammad Arsyad bin Amru Sambawa Jawi dan Syeikh Muhammad bin Daud Al-Fathani (Ginanjar, 2020).

Sumbangan dan peranan yang dimainkan oleh Syeikh Hassan dalam bidang penulisan ini terutama penulisan kitab-kitab jawi adalah yang paling ketara dalam usaha memupuk pembinaan tamadun Islam di alam Melayu. Peranan ini amat besar maknanya dalam memantapkan pemahaman masyarakat Islam mengenai berbagai-bagai aspek ajaran Islam dan memupuk budaya ilmu dan pemikiran Islam. Karya-karya yang beliau hasilkan ini tidak hanya menjadi teks pengajian dan rujukan pada zaman beliau sendiri malah terus digunakan lebih seratus tahun kemudian (Ginanjar, 2020).

## **Sumbangan Syeikh Hasan Dalam Pendidikan**

Sumbangan Syeikh Hasan tidak terhenti setakat itu. Menurut beberapa penelitian, beliau juga turut mencurahkan bakti dalam menerajui madrasah yang terkemuka di daerah Jambi ketika itu. Antara sumbangan beliau adalah seperti berikut:

### **Tenaga Pengajar di Masjid al-Haram**

Syeikh Hasan pernah diberi izin untuk mengajar di Masjid al-Haram. Perkara ini termaktub pada muka surat pertama kitab *Tamrīn al-Lisān Fī Ma'rifah Tajwīd al-Qur'ān* dan *Nayl al-Maṭlūb Fī A'māl al-Juyūb* (al-Jambi, 1926).

Syeikh Hassan mengajar di Masjidil Haram kira-kira dua (2) tahun, bermula dari tahun 1925 hingga 1927 dan selepas itu beliau pulang berkhidmat di tanah air beliau (Ginanjar, 2020). Kebenaran untuk mengajar di Masjidil Haram, Mekah membuktikan bahawa Syeikh Hassan adalah seorang tokoh agama Nusantara yang alim lagi dihormati, ini kerana bukan semua ulama mendapat kebenaran untuk mengajar di masjid yang mulia itu. Ia juga merupakan satu penghormatan dan kemuliaan yang diberikan kepada beliau atas ketinggian ilmu dan penguasaan beliau dalam pelbagai cabang ilmu agama (Ginanjar, 2020).

### **Mudir Madrasah Nurul Iman**

Syeikh Hasan dilantik menjadi Mudir Madrasah Nurul Iman setelah mudir sebelumnya, Syeikh Mahmud Bukhari pulang ke negeri asalnya di Bukhara. Beliau dilantik sebagai mudir Madrasah Nurul Iman setelah mendapat persetujuan daripada guru-guru di Madrasah Nurul Iman, pengurus Tsamratul Insan dan tokoh masyarakat (Wandi, 2017).

Menurut Ginanjar (2020), Madrasah Nurul Iman telah didirikan pada tahun 1915 yang sehingga kini ianya masih beroperasi. Madrasah Nurul Iman telah menjadi salah satu institusi pendidikan terbesar dan terkemuka di Jambi pada zamannya. Terdapat ramai para ulama besar pernah mengajar di sana, mereka bukan sahaja berasal dari Jambi bahkan dari pelbagai negeri seperti Mekah dan lain-lain.

Madrasah Nurul Iman mempunyai hubungan jaringan intelektual dengan ulama-ulama Nusantara dan Timur Tengah yang berhaluan tradisional Ahli Sunnah Wal Jamaah. Madrasah Nurul Iman tersohor dan masyhur pada tahun 1920 hingga ke tahun 1970-an. Di antara ulama terkemuka yang pernah berkunjung dan mengajar di Madrasah Nurul Iman adalah Syeikh Said Yamani dan dua (2) orang anak lelakinya, iaitu Syeikh Muhammad Salih Yamani dan Syeikh Hasan

Yamani. Turut pernah menagajar di situ adalah Syeikh Abdullah Shadaqah Zaini Dahlan, Syeikh Muhammad Ali bin Husain al-Maliki al-Makki dan lain-lain (Ginanjari, 2020).

Dengan deretan nama-nama ulama yang tersohor di atas maka ianya membuktikan bahawa Syeikh Hasan dan Madrasah Nurul Iman Jambi mempunyai hubungan yang sangat kuat dengan ulama sezamannya dari Tanah Jawa iaitu Hadratus Syeikh KH M Hasyim Asyari (Ginanjari, 2020). Syeikh Hasan dilantik menjadi mudir Madrasah Nurul Iman ketika beliau berumur sekitar 33 tahun, iaitu pada tahun 1928 Masihi. Beliau diangkat menjadi mudir Madrasah Nurul Iman kerana mempunyai daya intelektual yang tinggi. Selama lebih kurang sepuluh (10) tahun memegang jawatan sebagai mudir Madrasah Nurul Iman, beliau memperkenalkan satu sistem, iaitu sistem penilaian yang dikenali sebagai "*Imtihan Waqaf*" dan menjadikan Bahasa Indonesia sebagai salah satu pelajaran di sana. Seterusnya, Syeikh Hasan juga berpandangan bahawa dana perlu dikutip demi menjamin pembangunan madrasah serta untuk membayar upah para guru. Hal ini terjadi kerana pada sekitar dekad 30-an, cukai diperkenalkan oleh pihak Belanda yang dapat membantu membangunkan ekonomi Indonesia pada ketika itu (Ubaidillah, 2019).

Perselisihan pendapat Syeikh Hasan tentang pengutipan dana ditentang oleh Penghulu 'Abd Somad kerana pada hemat beliau, mengambil upah mengajar akan melenyapkan kesucian ilmu agama. Perbezaan pendapat itu berakhir setelah Syeikh Hasan akhirnya keluar daripada *Madrasah* Nurul Iman (Ubaidillah, 2019).

### **Mudir *Madrasah* al-Khayriyyah**

Pada tahun 1936 Masihi, Syeikh Hasan mula menerajui Madrasah al-Khayriyyah setelah keluar daripada Madrasah Nurul Iman (Wandi, 2017). Menurut Muzakir (2017), MO Bafadhal mengambil Syeikh Hasan yang merupakan seorang ulama masyhur dan pelajar lulusan Timur Tengah sebagai mudir pertama Madrasah al-Khayriyyah.

Madrasah al-Khayriyyah tampil dengan pemikiran yang lebih terbuka. Contohnya, para pelajar tidak diwajibkan memakai kain sarung serta songkok apabila ke madrasah. Dari segi pembelajaran, para pelajar perlu mensyarah isi kitab selain daripada menghafalnya sahaja. (Muzakir, 2017).

## **Kesimpulan**

Ketokohan Syeikh Hassan sebagai seorang ulama besar dunia Melayu memang tidak dapat diragui lagi. Beliau merupakan antara ulama yang boleh dikategorikan sebagai ulama pewaris para nabi. Hal ini kerana beliau telah menghabiskan seluruh hayat beliau melalui aktiviti penulisan dan pengajaran untuk menanam benih keislaman, kemudian menyubur dan memeliharanya daripada ancaman berbentuk ideologi ataupun fizikal yang cuba melunturkan kemurnian Islam. Peranan yang dimainkan oleh Syeikh Hassan ini tidak ternilai harganya dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam di alam Melayu. Oleh itu, ketokohan beliau sewajarnya dicontohi dan setiap khazanah ilmu dan pemikiran yang ditinggalkan oleh ulama tersohor ini hendaklah diangkat dengan sewajarnya. Hal ini penting untuk mengembalikan jati diri Islam dalam kalangan umat Melayu yang seolah-olah semakin 'tenggelam' dalam arus kemodenan.

## Rujukan

- al-Jambi, H. B. H. (1926). *Tamrin al-Lisān Fī Ma'rifah Tajwīd al-Qur'ān*. Mekah: t.pt.
- Butar-Butar, D. A. (2017). *Mengenal Karya-Karya Ilmu Falak Nusantara: Transmisi, Anotasi, Biografi*. Yogyakarta: LKiS.
- Ginanjari, A. (9 April, 2020). <https://tarbiyahislamiyah.id/tamrin-al-lisan-fi-marifah-tajwid-al-quran-fonologi-arab-berbahasa-melayu-karangan-syekh-basan-yahya-jambi-1344-h-1926-m/>.
- Muzakir, A. (2017). Transformasi pendidikan islam di Jambi: Dari Madrasah ke pesantren. *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies*, 3(1), 8-20.
- Rosadi, M. (2014). Menelusuri Kitab Karya Ulama Pondok Pesantren Di Provinsi Jambi. *Jumantara*, 5(2), 105-124.
- Ubaidillah. (2019). *Jaringan Ulama' Jambi Pada Akhir Abad 19 Dan Awal Abad 20, Studi Jaringan Ulama' Di Pecinan, Jambi* (Diserasi Sarjana), Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Indonesia.
- Wandi. (2017). *Perkembangan Lembaga Pendidikan Islam, Madrasah Al-Khairiyah Di Kota Jambi 1972-2017: Analisis atas SKB 3 Menteri Tahun 1975 Tentang Pengembangan Pendidikan Islam di Era Globalisasi* (Disertasi Sarjana). Universiti Islam Negeri Sunan Kalijaga, Indonesia.

## BAB 20

### KETOKOHAN IMAM *FAKHR AL-DIN AL-RAZI* (W. 606H) DALAM ILMU *TAWJIDH QIRAAT*

Muhammad Ammar Farhan Ramlan<sup>1</sup>, Abur Hamdi Usman<sup>2</sup>, Mohd Faizulamri Mohd Saad<sup>3</sup> & Muhammad Syafee Salihin Hasan<sup>4</sup>

<sup>1 2 4</sup> Kolej Universiti Islam Antrabangsa Selangor

<sup>3</sup> Universiti Kebangsaan Malaysia

#### Pendahuluan

Imam *Fakhr al-Din al-Razi* (w. 606h) merupakan seorang tokoh pemikir Islam dan ulama mufasir al-Quran yang telah memberi sumbangan yang besar kepada umat Islam terutama usaha beliau dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Quran. Pendekatan pentafsiran beliau dalam kitabnya yang berjudul *Mafatih al-Ghayb* adalah tafsir *bi ra'yi* iaitu pentafsiran ayat al-Quran dengan menggunakan dalil akal (al-Dhahabi, 1976). Pendekatan tafsir *bi ra'yi* ini mendapat beberapa kritikan dalam kalangan ulama Islam seperti Abu Hayyan al-Andalusi (w.745h) dan Manna' al-Qattan (w. 1420h) dengan alasan bahawa beliau banyak membahaskan tafsir ayat al-Quran yang tiada kaitannya dengan makna al-Quran sehinggakan ilmu akal mendominasi dalam pentafsiran beliau seperti ilmu falsafah, logik, kedokteran dan hikmah (Khalifah, 1941 & al-Qattan, 1995). Namun, jika diteliti teks kitab tafsir ini didapati bahawa beliau juga berinteraksi dengan ilmu qiraat serta menjelaskan makna di sebalik perbezaan qiraat dan menghubungkannya terhadap pentafsiran beliau (Al-Ala', 2009). Penjelasan makna di sebalik perbezaan qiraat dinamakan sebagai ilmu *tanjidh* qiraat (Abdul Karim, 2012). Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk menjelaskan ketokohan Imam *Fakhr al-Din al-Razi* dalam ilmu *tanjidh* qiraat. Kajian ini dilaksanakan dengan reka bentuk analisis kandungan iaitu data-data yang bersumber dari kitab tafsir *Mafatih al-Ghayb* serta buku-buku yang berhubungan dengan perbahasan demi untuk mencapai objektif yang telah digariskan.

#### Biodata Imam *Fakhr Al-Din Al-Razi*

Nama beliau ialah Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin al-Husayn bin Ali *al-Taymi al-Bakri al-Tibristani al-Razi*. Gelaran beliau ialah *Fakhr al-Din* dan dikenali juga sebagai *Ibn Khatib al-Rayy*. Penisbahan *al-Taymi* ialah penisbahan kepada suku kaum *Taymi* daripada bangsa Quraisy. Penisbahan *al-Bakri* ialah penisbahan keturunan daripada saidina Abu Bakr al-Siddiq RA. Penisbahan *al-Tibristani* ialah beliau berasal daripada wilayah Tibristan. Di dalam wilayah tersebut terdapat sebuah kota bernama *al-Rayy*. Penisbahan *al-Razi* pula ialah penisbahan kepada sebuah kota lama *al-Rayy* yang terletak di kawasan tenggara Tehran, Iran (al-Dhahabi, 1976 & al-Khalidi, 2008).

Beliau dilahirkan pada tahun 544 hijrah di kota *al-Rayy* dan meninggal dunia pada umur 63 tahun iaitu pada hari Isnin, tahun 606 hijrah iaitu hari pertama Aidilfitri di kota *al-Rayy*. Terdapat pendapat menyatakan bahawa punca kematian beliau ialah kesan diracun oleh kumpulan *al-Karramiyah* iaitu kumpulan sesat dari sudut akidah dengan mentajsimkan Allah SWT serta menyamakan Allah SWT dengan ciptaan-Nya. Kumpulan *al-Karramiyah* ini diketuai oleh Muhammad bin Karram al-Sajastani (al-Dhahabi, 1976 & al-Khalidi, 2008).

Imam *Fakhr al-Din al-Razi* merupakan seorang mujaddid pada kurun 6 hijrah (al-Suyuti, 1988). Beliau adalah seorang ulama yang konsisten dalam membentuk dan memperbaiki kepincangan umat dari sudut pemikiran, kemasyarakatan dan akhlak. Sehingga para pimpinan negara juga turut mendengar nasihat dan mendapatkan panduan daripada beliau dalam pemerintahan negara (al-Khalidi, 2008). Beliau merupakan seorang tokoh yang luar biasa kerana memiliki kepelbagaian ilmu seperti ilmu tafsir al-Quran, ilmu *al-Kalam* (teologi), ilmu *al-'Aqliyyah* (rasional) dan ilmu *lughah* (bahasa). Ini merupakan hasil didikan daripada para guru beliau seperti ayahnya sendiri iaitu Diya' al-Din atau dikenali sebagai *Ibn Khatib al-Rayy*, al-Kamal al-Sam'ani, al-Majd al-Jili serta para ulama yang lain yang hidup sezaman dengan beliau (al-Dhahabi, 1976).

Kepintaran beliau telah menghasilkan pelbagai karya dalam pelbagai disiplin ilmu. Mahmud (2000) menyatakan bahawa sebanyak 200 lebih karya yang ditulis oleh beliau seperti ilmu tafsir al-Quran, akidah, *al-Kalam*, mantik, perdebatan, fiqh, bahasa Arab, sejarah, sukan, falak dan perubatan. Usaiba'ah (w. 668h) (t.t) turut menyenaraikan sebanyak 60 lebih karya dalam pelbagai disiplin ilmu. Di antara kitab yang masyhur dalam disiplin ilmu tafsir ialah *Mafatih al-Ghayb*.

### **Pengenalan Tafsir *Mafatih al-Ghayb***

Kitab tafsir yang ditulis oleh Imam *Fakhr al-Din al-Razi* ini terdapat dua nama iaitu *Tafsir al-Kabir* dan *Mafatih al-Ghayb*. *Tafsir al-Kabir* merupakan nama yang dimasyhurkan oleh para ulama manakala nama *Mafatih al-Ghayb* pula ialah nama yang dipilih oleh beliau sendiri. Maka, terdapat sesetengah ulama menggunakan kedua-dua nama ini dengan berkata, "Al-Razi telah menulis sebuah kitab *Tafsir al-Kabir* yang dinamakan *Mafatih al-Ghayb*". Beliau mula menulis tafsir ini setelah umurnya mencapai 50 tahun dengan memulakan pentafsiran pada surah al-Fatihah. Kebiasaannya Imam *Fakhr al-Din al-Razi* mencatat tarikh setelah mentafsirkan sesuatu surah seperti pentafsiran surah Ali 'Imran iaitu pada hari pertama bulan Rabiulawal 595 hijrah. Akan tetapi, perlu difahami bahawa beliau tidak mentafsirkan surah mengikut susunan surah seperti di dalam mashaf al-Quran. Sebagai contoh, beliau mentafsirkan surah al-Tawbah dan Yunus terlebih dahulu pada bulan Rejab 601 hijrah dan pentafsiran surah al-Anfal ditulis pada bulan Ramadan pada tahun yang sama (al-Khalidi, 2008).

Namun, para ulama berselisihan pendapat dalam menentukan adakah Imam *Fakhr al-Din al-Razi* menulis keseluruhan tafsir *Mafatih al-Ghayb* atau tidak? Dalam masalah ini, terdapat dua pendapat iaitu pendapat pertama menyatakan Imam *Fakhr al-Din al-Razi* menulis tafsir sehingga surah al-Anbiya dan anak muridnya menyambung penulisan tafsir beliau. Di antara anak murid beliau ialah Syams al-Din Ahmad bin al-Khalil al-Khawyi (w. 639h) dan Najm al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abi al-Hazam al-Makhzumi al-Qamuli (w. 727h) (al-Dhahabi, 1976 & al-Khalidi, 2008). Pendapat pertama ini disebut oleh Ibn Khillikan (w. 681h) dalam kitabnya iaitu *Wafayat al-'Ayan Wa 'Anbai' al-Zaman* (1900) dan Haji Khalifah (w. 1067h) dalam kitabnya iaitu *Kasyf al-Zunun 'An Usami al-Kutub Wa al-Funun* (1941). Manakala pendapat kedua, beliau telah menulis keseluruhan tafsir. Al-Fadil Ibn 'Asyur (w. 1390h) (1970) menjelaskan bahawa keseluruhan kitab tafsir *Mafatih al-Ghayb* ditulis oleh Imam *Fakhr al-Din al-Razi* akan tetapi terdapat sebahagian ayat tafsir yang dicatat oleh anak muridnya ketika pengajian bersama gurunya dan disusun catatan tersebut di dalam kitab tafsir *Mafatih al-Ghayb*. Pendapat ini juga turut disokong oleh Dr. Ali Muhammad al-'Umari (w. 1419h) (1969) dengan menyatakan bahawa pendapat yang tepat ialah Imam *Fakhr al-Din al-Razi* telah menulis keseluruhan tafsirnya. Setelah 11 tahun kematian beliau, sebahagian besar isi kitab tafsir ini hilang disebabkan oleh serangan tentera Tartar di kawasan Khwarazm pada tahun 617 hijrah. Maka, anak muridnya iaitu Syams al-Din al-Khawyi (w. 639h) telah memasukan semula isi kandungan tafsir yang telah hilang (al-'Umari, 1969).

## Metodologi Tafsir *Mafatih al-Ghayb*

Para ulama bersepakat bahwa tafsir *Mafatih al-Ghayb* merupakan tafsir *bi al-Ra'yi al-Mahmud* iaitu pentafsiran makna ayat al-Quran dengan menggunakan pendekatan ijthad yang menepati syarat ijthad dan aliran pentafsirannya selari dengan manhaj *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (al-Dhahabi, 1976; Ja'far, 1980; al-Qattan, 1995; Mahmud, 2000; al-Khalidi, 2008). Al-Fahdawi dan Muhammad (2019) menyenaraikan terdapat 11 metodologi pentafsiran di dalam tafsir *Mafatih al-Ghayb* seperti berikut:

- i. Imam *Fakhr al-Din al-Razi* akan memulakan pentafsirannya dengan menyebut nama surah, bilangan ayat surah dan menjelaskan kategori surah sama ada ia *Makkiyah* atau *Madaniyyah*.
- ii. Beliau menggunakan sumber *al-Ma'thur* (catatan turun menurun) dalam pentafsiran seperti mentafsirkan ayat al-Quran dengan ayat al-Quran, mentafsirkan ayat al-Quran dengan hadis Rasulullah SAW, mentafsirkan ayat al-Quran dengan pandangan para Sahabat r.a serta para Tabiin. Akan tetapi, metodologi ini tidak banyak digunakan dalam setiap ayat pentafsiran.
- iii. Beliau sangat mengambil berat tentang perbahasan ulum al-Quran pada pentafsiran ayat seperti ilmu *asbab al-Nuzul*, qiraat, *nasikh wa al-Mansukh* dan selainnya.
- iv. Beliau sangat mengambil berat terhadap penjelasan *munasabah* (hubungkait) di antara ayat-ayat al-Quran dan surah-surah al-Quran.
- v. Beliau juga banyak mentafsirkan ayat-ayat hukum dengan membawa beberapa pandangan ulama fuqaha dan mengkritik pandangan tersebut serta mengutamakan pandangan mazhab Syafii.
- vi. Beliau sangat mengambil perhatian pada pentafsiran ayat-ayat akidah.
- vii. Perbahasan dari sudut bahasa Arab juga menjadi perhatian beliau pada sudut perbezaan pandangan ulama *nahw* dan menggunakan syair bahasa Arab sebagai sumber penghujahan.
- viii. Pentafsiran beliau banyak menggunakan ilmu falsafah dan ilmu *al-Kalam* dengan membawa hujah-hujah akal bagi mempertahankan akidah Islam. Didapati metode ini dibahas dengan perbahasan yang panjang.
- ix. Kisah *isra'iliyyat* (riwayat daripada ahli kitab Yahudi dan Nasrani) juga disebut dalam pentafsiran beliau akan tetapi dengan tujuan untuk menjelaskan kedangkalan kisah tersebut.
- x. Didapati beliau banyak mengalih perbahasan pentafsiran al-Quran kepada ilmu-ilmu lain seperti ilmu sukan, fizik, kosmologi seperti ilmu astronomi dan perubatan.
- xi. Setiap pentafsiran ayat al-Quran akan menghasilkan kepelbagaian perbahasan daripada kepelbagaian ilmu.

Di sini, penulis ingin menarik perhatian pada metodologi tafsir *Mafatih al-Ghayb* yang ketiga iaitu Imam *Fakhr al-Din al-Razi* sangat mengambil berat terhadap perbahasan pentafsiran ayat al-Quran dengan menggunakan ilmu qiraat. Para pengkaji metodologi tafsir al-Quran bersepakat bahawa kitab tafsir *Mafatih al-Ghayb* merupakan salah sebuah kitab tafsir klasik yang konsisten berinteraksi dan menggunakan qiraat serta *tanjibnya* (penjelasan makna di sebalik perbezaan qiraat) sebagai alat pentafsiran al-Quran oleh Imam *Fakhr al-Din al-Razi* (Sisi, 1991; Al-Ala', 2009; Syukri, 2012).

## Metodologi Qiraat Pada Tafsir *Mafatih al-Ghayb*

Pendirian Imam *Fakhr al-Din al-Razi* terhadap ilmu qiraat dalam pentafsirannya ialah mempertahankan dan mengutamakan riwayat qiraat *al-Mutawatirah* serta menyangkal tohmahan terhadap riwayat qiraat *al-Mutawatirah* (Syukri, 2012). Ini dapat dilihat pada pentafsiran surah al-Maidah, ayat 38, Imam *Fakhr al-Din al-Razi* (2015) berkata pada isu keempat:

المسألة الرابعة: ... فإن قالوا إن ابن مسعود قرأ ﴿فاقطعوا أيمانهم﴾، فكان هذا الحكم مختصاً باليمين لا في مطلق الأيدي، والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد. قلنا: القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة، فنحن نتمسك بالقراءة المتواترة في إثبات مذهبنا وأيضاً القراءة الشاذة ليست بحجة عندنا، لأننا نقطع أنها ليست قرآناً، إذ لو كانت قرآناً لكانت متواترة، فإننا لو جوزنا أن لا ينقل شيء من القرآن إلينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن.

Maksudnya:

“Isu keempat: ... Oleh itu, sekiranya mereka berkata sesungguhnya Ibn Mas’ud membaca (meriwayatkan) bacaan *faqta’u ‘aymanahuma*, maka hukum ini dikehendakkan pada tangan kanan, tidak dihadkan pada mana-mana tangan. Dan status bacaan *al-Syadhah* adalah *khbar* (riwayat) perseorangan. **Kami katakan: Bacaan *al-Syadhah* tidak membatalkan bacaan *al-Mutawatirah*. Maka, kami berpegang dengan bacaan *al-Mutawatirah* dalam mensabitkan mazhab kami. Dan juga bacaan *al-Syadhah* bukan sebagai hujah di sisi kami.** Kami menolak kerana ia bukan dari *al-Quran*, sekiranya ia adalah *al-Quran* maka ia (berstatus) *mutawatirah*. Maka, sekiranya kami membenarkan tidak memindahkan (meriwayatkan) sesuatu daripada *al-Quran* kepada kami dengan jalur *al-Tawatur* akan membuka ruang tohmahan bagi (kumpulan) *Rafidah* dan *Ateis* terhadap *al-Quran*.”

Secara jelas pernyataan ini menunjukkan pendirian Imam *Fakhr al-Din al-Razi* berpegang serta mengutamakan riwayat qiraat *al-Mutawatirah* dalam pentafsiran *al-Quran* sekiranya ia bertembung dengan qiraat *shadh*.

Namun, didapati kadang kala Imam *Fakhr al-Din al-Razi* menggunakan qiraat *shadh* sebagai alat *tarjih* sekiranya berlaku perselisihan pendapat dengan syarat qiraat *shadh* tersebut disepakati ulama adalah sesuai untuk dijadikan sebagai alat *tarjih* (Al-Ala’, 2009). Sebagai contoh, perbincangan kalimah *atimmu* dalam surah al-Baqarah, ayat 196, Imam *Fakhr al-Din al-Razi* (2015) berkata pada isu kedua:

المسألة الثانية: ... قرأ بعضهم ﴿وأقيموا الحج والعمرة لله﴾ وهذا وإن كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل.

Maksudnya:

“Isu kedua: ... Sebahagian mereka membaca *Wa Aqimu* *al-Hajja Wa al-Umrata Lillah*, bacaan ini meskipun qiraat *shadhah* yang berstatus *khbar* (riwayat) perseorangan akan tetapi ianya secara sepakat (ulama) sesuai untuk mentarjihkan tafsiran ke atas tafsiran”.

Selain itu, Imam *Fakhr al-Din al-Razi* juga sangat teliti dalam menisbahkan bacaan qiraat kepada ulama *al-Qurra'* berserta dengan *tanjih* qiraat (Al-Ala', 2009). Sebagai contoh, pentafsiran ayat 83, surah al-Baqarah, Imam *Fakhr al-Din al-Razi* (2015) berkata:

التكليف السادس: قوله تعالى: ﴿وقولوا للناس حسنا﴾ وفيه مسائل: المسألة الأولى: قرأ حمزة والكسائي: (حسنا) بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول، كأنه قال: قولوا للناس قولا حسنا، والباقون بضم الحاء وسكون السين، واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حسنا﴾ (العنكبوت: ٨) وبقوله: ﴿ثم بدل حسنا بعد سوء﴾ (النمل: ١١).

Maksudnya:

“Kewajipan keenam: firman Allah SWT: *Wa Qulu Linnas Husna*, terdapat beberapa isu: Isu pertama iaitu Imam Hamzah dan al-Kisaie membaca dengan *Hasana* iaitu dengan membariskan Fathah pada huruf al-Ha' dan al-Sin dengan makna (ia adalah) sifat bagi ucapan, seperti orang berkata: “Berkatalah kepada sesama manusia dengan ucapan yang baik”. Manakala, al-Baqun membaca dengan *dammah* huruf al-Ha' dan sukun huruf al-Sin, dan mereka berdalil dengan firman Allah SWT: *Wa wassayna al-Insan bi walidayhi husna* (surah al-'Ankabut, ayat 8) dan (juga) firman Allah SWT: *Thumma Baddala Husna ba'da su* (surah al-Naml, ayat 11)”.

Teks di atas menunjukkan bahawa Imam *Fakhr al-Din al-Razi* menguasai ilmu qiraat dari sudut riwayat iaitu penisbahan perbezaan qiraat kepada ulama *al-Qurra'* serta mempunyai metode tersendiri dalam menjelaskan makna perbezaan qiraat iaitu *tanjih* qiraat dalam pentafsiran beliau.

## Metodologi Tawjih Qiraat Pada Tafsir Mafatih Al-Ghayb

*Tanjih* qiraat ialah suatu ilmu yang membahaskan tentang penjelasan makna perbezaan qiraat serta membongkarkan sebab perbezaan qiraat dengan hujah-hujahnya (Syumami, 2017). Perbahasan *tanjih* qiraat ini boleh didapati melalui penulisan dalam kalangan ulama *lughah*, qiraat dan mufasir (Sisi, 1991; Abdul Karim, 2012). Salah sebuah kitab tafsir yang menggunakan qiraat serta *tanjih*nya sebagai salah satu metode pentafsiran ialah tafsir *Mafatih al-Ghayb*. Sisi (1991) menjelaskan bahawa setiap ulama yang membahaskan perbahasan *tanjih* qiraat mempunyai metode yang berbeza-beza. Imam *Fakhr al-Din al-Razi* telah menggunakan metode *tanjih al-'Athari* di dalam perbahasan dan pentafsiran *tanjih* qiraat.

Metode *tanjih al-'Athari* bermaksud mengutamakan penghujahan *tanjih* qiraat dengan dalil periwayatan, sanad dan kaedah *Rasm al-Uthmani* berbanding kaedah *qiyas*. Maksud dalil periwayatan dan sanad di sini ialah membawa penghujahan *tanjih* qiraat dengan ayat al-Quran atau hadis Rasulullah SAW. Manakala, kaedah *qiyas* adalah membawa penghujahan *tanjih* qiraat dengan perbahasan kaedah bahasa Arab seperti *nahw* dan *'i'rab*. Pun begitu, perlu difahami bahawa ulama yang menggunakan metode *tanjih al-'Athari* ini tidak meninggalkan kaedah bahasa Arab dalam perbahasan *tanjih* qiraat kerana ia merupakan alat yang penting dalam pentafsiran bagi memahami makna perbezaan qiraat (Sisi, 1991).

Di antara contoh metode *tanjih al-'Athari* yang digunakan oleh Imam *Fakhr al-Din al-Razi* dalam kitab tafsirnya pada perbahasan *tanjih* qiraat pada ayat 85, surah al-Baqarah, beliau (2015) berkata:



المسألة الأولى: قرأ عاصم وحمزة والكسائي ﴿تظاهرون﴾ بتخفيف الظاء، والباقون بالتشديد. فوجه التخفيف الحذف لإحدى التاءين كقوله: ﴿ولا تعاونوا﴾ ووجه التشديد إدغام التاء في الظاء، كقوله تعالى: ﴿اثاقلتم﴾ (التوبة: ٣٨)، والحذف أخف والإدغام أدل على الأصل.

Maksudnya:

“Isu pertama: Imam ‘Asim, Hamzah dan al-Kisaie membaca dengan Tazzaharun dengan bacaan mentakhfifkan huruf al-Za’, (manakala) al-Baqun membaca dengan bacaan al-Tasydid. Maka penjelasan (bacaan) al-Takhfif (iaitu dengan) menggugurkan salah satu (daripada) dua (huruf) al-Ta’ seperti firman Allah SWT: Wa la ta’awanu, dan penjelasan (bacaan) al-Tasydid (ialah dengan) memasukkan (huruf) al-Ta’ ke dalam (huruf) al-Za’, seperti firman Allah SWT: Iththaqaltum (surah al-Tawbah, ayat 38), (bacaan) al-hazf (bertujuan) meringankan (sebutan) dan (bacaan) al-Idgham menunjukkan kepada asal (kalimah).”

## Kesimpulan

Berdasarkan pembacaan dan penelitian penulis mendapati bahawa Imam *Fakhr al-Din al-Razi* merupakan seorang tokoh mufasir yang tidak hanya menggunakan dalil ijihad dan akal semata-mata dalam pentafsiran al-Quran akan tetapi beliau menggunakan salah satu alat pentafsiran *bi ma'thur* iaitu qiraat serta *tanjih*nya dalam pentafsiran beliau. Beliau menggunakan metode *tanjih al-'Athari* dalam pentafsiran beliau dan ia sangat dominan berbanding metode *tanjih al-Qiyasi*. Penulis telah berusaha membawa beberapa contoh perbahasan *tanjih* qiraat bagi menggambarkan bahawa Imam *Fakhr al-Din al-Razi* bukan sahaja dikenali sebagai tokoh mufasir bahkan beliau juga merupakan seorang tokoh *tanjih* qiraat pada zaman beliau. Tambahan lagi, perbahasan *tanjih* qiraat dalam kitab tafsir *Mafatih al-Ghayb* menjadi rujukan selepas zaman beliau sehingga zaman kontemporari.

Penulis berharap agar penulisan ini dapat memberi sumbangan dalam bidang pengajian al-Quran terutamanya dalam bidang tafsir dan qiraat bagi mengenali lebih mendalam akan ketokohan Imam *Fakhr al-Din al-Razi* terhadap penggunaan ilmu *tanjih* qiraat dalam pentafsiran beliau.

## Rujukan

- Abdul Karim, H. S. (2012). *Muhadarat Fi Tanjih al-Qiraat*. Tanta, Mesir: Kuliah al-Quran dan al-Qiraat, Universiti Al-Azhar.
- al-Ala', A. A. (2009). Manhaj al-Imam Fakhr al-Din al-Razi Fi Tafsirihi. *Majalah al-Qira'ah Wa al-Ma'rifah*, 91-161.
- al-Dhahabi, M. H. (1976). *Al-Tafsir Wa al-Mufasirun*. Kaherah, Mesir: Maktabah Wahbah.
- al-Fahdawi, Z., & Muhammad, S. (2019). *Manahij al-Mufasirin*. Dubai, UAE: Universiti al-Wasl.
- al-Khalidi, S. (2008). *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufasirin*. Jeddah, Arab Saudi: Dar al-Qalam.
- al-Qattan, M. (1995). *Mabahith Fi 'Ulum al-Quran*. Kaherah, Mesir: Maktabah Wahbah.
- al-Razi, A.-F. a.-D. (2015). *Mafatih al-Ghayb*. Kaherah, Mesir: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah.
- al-Suyuti, J. a.-D. (1988). *Al-Tanbi'ah Bi Man Yab'athub Allah 'Ala Ra's Kulli Mi'ah*. Mekkah, Arab Saudi: Dar al-Thiqah Li Nasyr Wa al-Tawzi'.
- al-'Umari, A. M. (1969). *Al-Imam Fakhr al-Din al-Razi Hayati Wa 'Atharib*. Kaherah, Mesir: Dar al-Moqtabas.
- Ibn 'Asyur, M. F. (1970). *Al-Tafsir Wa Rijalih*. Mesir: Majmu' al-Buhuth al-Islamiyyah, Universiti al-Azhar.

- Ja'far, M. A. (1980). *Manahij al-Mufasirin*. t.tp.: Dar al-Ma'rifah.
- Khalifah, H. (1941). *Kasyf al-Zunun 'An Usami al-Kutub Wa al-Funun*. Bahgdad, Iraq: Maktabah Al-Mathna.
- Khillikan, I. (1900). *Wafayat al-'A'yan Wa 'Anbai' al-Zaman*. Beirut, Lebanon: Dar Sadir.
- Mahmud, M. A. (2000). *Manahij al-Mufasirin*. Mesir: Dar al-Kutub.
- Sisi, A. J. (1991). *Ittijabat al-Mufasirin Fi Tanjih al-Qira'at*. Riyadh, Arab Saudi: Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.
- Syukri, A. K. (2012). Ahmiyat Dhikr al-Qira'at Fi Kutub al-Tafsir Wa Fawaiduha. *Jurnal Qiraat Ilmi*, Marmara University.
- Syumami, M. (2017). *Tanjih al-Qiraat al-Qur'aniyyah Bayna al-Mahdawi wa al-Sakbawi wa al-Fasi min kabilal kutubibim syarh al-Hidayah wa Fath al-Wasid wa al-Ali al-Faridah*. Yaman: Ibb University.
- Usaiba'ah, I. A. (t.th). *'Uyun al-Anba' Fi Tabaqat al-Atibba'*. Beirut, Lebanon: Dar Maktabah al-Hayah.

## BAB 21

### DIMENSI PSIKOTERAPI KOMPLEMENTARI DALAM KOMPILASI TAFSIRAN *ĀYĀT AL-TAFAKKUR* MENURUT IMAM AL-QURṬUBĪ

Rahim Kamarul Zaman<sup>1</sup>, Khairulnazrin Nasir<sup>2</sup>, Muhammad Adam Abd. Azid<sup>3</sup>, Abdul Aziz Hussain<sup>4</sup> Ikmal Adnan<sup>5</sup> & Mukhlis Mustaffa<sup>6</sup>

<sup>1,2</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS)

<sup>3</sup> Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

<sup>4</sup> Universiti Malaysia Kelantan (UMK)

<sup>5</sup> Open University Malaysia (OUM)

<sup>6</sup> Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI)

#### Pendahuluan

Pasca pandemik Covid-19 dan transisi dunia ke fasa endemik menyaksikan pertambahan tekanan kehidupan dalam aspek ekonomi dan perubahan rutin hidup. Realiti meneruskan kelangsungan hidup dengan kewujudan ancaman wabak sepanjang masa amat menguji ketahanan mentaliti. Berdasarkan kajian epidemiologi yang dijalankan Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO), pada fasa endemik keeluasaan Covid-19 akan sentiasa berlaku. Meskipun tahap penularan pada kadar yang stabil serta rendah, WHO tidak menafikan komplikasi komorbiditi boleh berlaku dalam fasa endemik (World Health Organization, 2022a).

Kerencaman kehidupan era endemik ini dijangka berupaya memberikan impak yang besar terhadap tahap kesihatan mental masyarakat sejagat. Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO) menjangkakan akan berlakunya pandemik senyap (*silent pandemic*) berkait kesihatan mental disebabkan oleh krisis Covid-19. Pelbagai isu kesihatan mental seperti sindrom keresahan (*anxiety*), kemurungan (*depression*) dan letih upaya (*burnout*) akan menular tanpa disedari sepenuhnya oleh kebanyakan masyarakat (World Health Organization, 2022b; Rajoo et al. 2021). Antara lain, kajian Beckstein et al (2021) dan Hassandarvish (2020) menyatakan negara Malaysia tidak terkecuali terkesan dengan impak pandemik senyap kesihatan mental pasca Covid-19.

Berdasarkan beberapa senario di atas, pendekatan penjagaan kesihatan mental pasca pandemik Covid-19 didapati semakin fleksibel. Kepelbagaian sumber dan kaedah penjagaan kesihatan mental semakin diterima dengan meraikan kepelbagaian budaya, agama dan kapasiti masyarakat (Moreno et al. 2020; Gavin et al. 2020). Fleksibiliti berkenaan turut melibatkan rawatan psikoterapi sebagai pendekatan komplementari. Terkini dimensi pendekatan psikoterapi komplementari arus perdana tidak lagi tertumpu kepada metode terkenal sahaja. Sebarang bentuk inisiatif psikoterapi yang berfungsi memulihkan pengalaman traumatik, pendidikan semula, peyakinan semula dan sokongan psikologi adalah diterima (Rocha & Almeida, 2021; Lambert et al. 1994; Orlinsky et al. 1994; Lynn et al. 2003). Malah dimensi teoritikal dan praktikal psikoterapi komplementari wajar diwacanakan dalam bentuk yang lebih inovatif (Rocha & Almeida, 2021).

Sehubungan itu, kajian ini dikemukakan bagi membincangkan dimensi psikoterapi komplementari yang terkandung dalam kompilasi *āyāt al-tafakkur* dalam al-Quran berdasarkan tafsiran Imam al-Qurṭubī. Kompilasi ayat berkenaan meliputi 18 ayat yang terkandung dalam 13 surah. Dalam hal ini, tafsiran Imam al-Qurṭubī dipilih kajian kerana metode perbahasannya yang komprehensif. Hasil kajian mendapati kompilasi tafsiran *āyāt al-tafakkur* yang dikemukakan Imam al-Qurṭubī mengandungi wacana nilai terapeutik selari dengan dimensi psikoterapi komplementari.

Konsep kawalan gaya fikiran secara terpandu berdasarkan tafsiran tersebut adalah meliputi aspek pemulihan pengalaman traumatik, pendidikan semula, peyakinan semula dan sokongan psikologi.

## Metodologi Kajian

Kajian ini mengemukakan wacana tentang kompilasi tafsiran 18 *āyāt al-tafakkur* yang terkandung dalam 13 surah. Bagi tujuan ini, tafsiran Imam al-Qurṭubī dalam karyanya *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur‘ān* telah dipilih sebagai karya pilihan. Bertepatan dengan metode penafsirannya yang komprehensif, Tafsir al-Qurṭubī dilihat sesuai menjadi sandaran penelitian elemen-elemen terapeutik dalam ayat al-Quran yang selari dengan dimensi psikoterapi komplementari. Antara dimensi berkenaan adalah elemen pemulihan pengalaman traumatik, pendidikan semula, peyakinan semula dan sokongan psikologi.

Berasaskan metode kualitatif dengan pendekatan analisis kandungan secara tematik, kajian ini akan membahaskan kompilasi tafsiran Imam al-Qurṭubī mengenai *āyāt al-tafakkur* dengan sokongan huraian kitab *tafāsīr* yang muktabar dan *shurūh al-aḥādīth* yang berkaitan. Kemudiannya, kompilasi tafsiran berkenaan akan diasosiasikan dengan wacana dimensi psikoterapi masa kini. Secara keseluruhannya, kajian ini bertujuan memberikan apresiasi terhadap sumbangan Imam al-Qurṭubī dalam bidang tafsir yang layak dimartabatkan sebagai rujukan primer pembangunan metode psikoterapi komplementari bagi menangani sebarang bentuk pandemik kesihatan mental.

## Dimensi Psikoterapi Komplementari Fasa Endemik

Lazimnya dimensi psikoterapi meliputi aspek pemulihan pengalaman traumatik, pendidikan semula, peyakinan semula dan sokongan psikologi (Lambert et al. 1994; Lynn et al. 2003; Orlinsky et al. 1994). Dalam menangani krisis kesihatan mental pada era ini, kebanyakan intervensi psikologi yang diaplikasi telah tersedia dibangunkan sebelum penularan wabak Covid-19. Perihal ini telah dinyatakan dalam *Mental Health Gap Action Programme* (mhGAP) yang telah diwartakan sejak tahun 2015 (World Health Organization, 2015). Antara intervensi yang tersenarai termasuklah pendekatan psikoterapi yang berfungsi sebagai rawatan komplementari bagi perubatan konvensional (World Health Organization, 2015).

Ketika era pandemik, kepelbagaian intervensi berkenaan telah disesuaikan strategi penggunaannya untuk meningkatkan daya tahan sendiri, mencegah dan merawat gangguan mental berkaitan pandemik (Damiano et al 2021; Diener et al., 2010; Forgeard et al., 2011; Soklaridis et al 2020). Sehubungan itu, kajian Keynejad et al. (2021) menyatakan mhGAP 2015 telah mendasari saranan pembangunan intervensi psikologi dalam menangani sebarang bentuk krisis kesihatan mental. Justeru itu, dimensi teoritikal dan praktikal psikoterapi komplementari turut berkembang dalam bentuk yang lebih inovatif, khususnya pasca Covid-19 (Holmes et al, 2020; Pfefferbaum & North, 2020; Rocha & Almeida, 2021).

## Imam al-Qurṭubī dan *Tafsir al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur‘ān*

Sedari awal wahyu al-Quran diturunkan, perbahasan berkaitan kefahaman dan penghayatan al-Quran mendapat perhatian utama oleh para sahabat dan ulama selepasnya. Antara ulama terkenal dalam lapangan ini adalah Imam al-Qurṭubī. Nama sebenarnya adalah Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī al-Qurṭubī (al-Dhahabī 1977, 2:336; Salmān 1993: 11). Beliau merupakan di antara ulama besar eropah yang terkenal dalam bidang tafsir

dan fikah. Kitab *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur‘ān* (Tafsīr al-Qurṭubī) merupakan karya magnum opus Imam al-Qurṭubī dalam bidang tafsir yang terkenal sebagai kitab tafsir paling komprehensif dalam membahaskan hukum fikah pada zamannya. Berdasarkan metode penafsirannya, Tafsīr al-Qurṭubī boleh dikategorikan sebagai karya *tafsīr bi al-iqtirānī* yang menggabungkan di antara penafsiran *bi al-ma’tbūr* dan *bi al-ra’yi* (al-Dhahabī 1977, 2:336-338)

Dalam konteks penafsirannya yang komprehensif, al-Qurṭubī menggabungkan penafsiran ayat menggunakan hadis nabawi, pandangan para sahabat, tabi’in dan para ulama tafsir yang muktabar. Bersumberkan variasi rujukannya, al-Qurṭubī telah berjaya mengemukakan perbahasan komparatif yang terperinci dalam setiap tafsirannya sehingga mampu menampilkan keunggulan al-Quran sebagai solusi masalah kehidupan (al-Dhahabī 1977, 2:341). Oleh demikian, kajian ini memilih tafsiran Imam al-Qurṭubī sebagai sandaran kefahaman dalam membahaskan dimensi psikoterapi komplementari yang menjadi keperluan pada ketika ini.

### Kompilasi Tafsiran *Āyāt Al-Tafakkur* Menurut Imam Al-Qurṭubī

Dalam al-Quran, kalimah *al-tafakkur* dirakamkan dalam 18 ayat yang terkandung dalam 13 Surah. Daripada jumlah tersebut, sebanyak 13 ayat terkandung dalam Surah *Makkiyyah* dan 5 ayat dalam Surah *Madaniyyah*. Namun, secara keseluruhannya kesemua *āyāt al-tafakkur* menumpukan wacana berkaitan penghayatan nilai keimanan. Dalam konteks lebih khusus, fokus wacana 18 ayat berkenaan boleh dicerakinkan kepada 7 tema utama. Perkara ini dapat difahami sebagaimana Jadual 1.

Jadual 1: Taburan *Āyāt al-Tafakkur* Dalam al-Quran Berdasarkan Tema

Bil	Tema <i>Āyāt al-Tafakkur</i>	Indeks Ayat al-Quran	Jumlah Ayat
1	Hikmah Kejadian Alam / Bukti Kekuasaan Allah SWT	30:8, 16:11, 16:69, 39:42, 45:13, 30:21, 13:3	7
2	Hakikat Kerasulan / Kebenaran Syariat Islam / Tuduhan Golongan Kafir Terhadap al-Quran	6:50, 7:184, 34:46, 74:18	4
3	Hakikat / Tujuan Penurunan Wahyu	2:219, 16:44	2
4	Perumpamaan / Hakikat Kehidupan Dunia	2:266, 10:24	2
5	Keperihalan Golongan Berakal / Mukmin	3:191	1
6	Perumpamaan Ketaatan Makhluq	59:21	1
7	Perumpamaan Golongan Mendustakan al-Quran	7:176	1

Sumber: Zaman et al. 2021

Berdasarkan Jadual 1, tema terbesar yang melatari wacana *āyāt al-tafakkur* tertumpu kepada tuntutan merenung bukti kewujudan dan kekuasaan Allah SWT melalui hikmah kejadian alam. Tema ini meliputi 7 ayat yang terkandung dalam 5 surah. Dalam konteks lebih khusus, tema hikmah kejadian alam menyenaraikan perihal kejadian alam semesta, hakikat roh, keunikan madu lebah dan ketetapan pasangan hidup sebagai 4 perbahasan utama yang perlu dihayati. Sementara itu, tema hakikat kerasulan yang memperihalkan kebenaran syariat Islam serta menafikan tuduhan dan penentangan golongan kafir terhadap al-Quran telah dirakamkan dalam 4 ayat daripada 4 surah berlainan. Tema tujuan penurunan wahyu dan hakikat kehidupan dunia, masing-masing mengandungi 2 ayat yang terkandung dalam 2 surah berbeza. Terakhir, tema keperihalan mukmin berakal, ketaatan makhluk dan golongan yang mendustakan al-Quran, masing-masing diwahyukan dengan 1 ayat (Zaman et al., 2021).

Tuntasnya, kompilasi *āyāt al-tafakkur* berkenaan memandu pemikiran manusia supaya meyakini dan mentauhidkan Allah SWT, mengimani al-Quran sebagai *kalāmullah*, Rasulullah SAW sebagai utusan Allah SWT dan kebenaran Hari Pembalasan. Kombinasi nilai keimanan berkenaan

jelas mendasari proses penghayatan ilmu melalui amalan berfikir (Ibn Kathīr 1999, 4:9; Muhammad 2006, 4:213; al-Aziz 1939, 2:443).

### 1. **TEMA 1: Hikmah Kejadian Alam dan Bukti Kekuasaan Allah SWT**

Bagi tema utama, al-Qurṭubī menyatakan pada surah al-Rūm [30] ayat 8 memerintahkan manusia berfikir tentang kejadian alam dan diri mereka yang akan berakhir dan binasa pada hari kiamat. Namun kebanyakan manusia telah lalai dan mengkufuri hari kebangkitan selepas kematian (al-Qurṭubī 1964, 14:8). Surah al-Jāthiyah [45] ayat 13 pula menegaskan bahawa segala kejadian ciptaan alam adalah ihsan dan nikmat kurniaan Allah SWT untuk manfaat manusia (al-Qurṭubī 1964, 16:160). Hal yang sama turut dijelaskan dalam Surah al-Ra'd [13] ayat 3 (al-Qurṭubī 1964, 9:280).

Merujuk surah al-Naḥl [16] ayat 11, al-Qurṭubī menjelaskan ayat berkenaan memandu pemikiran manusia supaya menyedari setiap makhluk yang tumbuh melata atau lahir ke dunia telah datang dengan kehendak Allah SWT (al-Qurṭubī 1964, 10:83). Manakala intipati surah al-Naḥl ayat 69, memperihalkan tentang kepatuhan lebah menuruti perintah Allah SWT dalam mencari rezeki sehingga terhasilnya madu yang menjadi penawar kepada pelbagai penyakit. Antara lain, al-Qurṭubī meriwayatkan bahawa Ibn Abbās, al-Ḥasan, Mujāhid, al-Daḥḥāk, al-Farrā' dan Ibn Kaysān menyatakan perihal madu mengandungi penawar itu merupakan kiasan kepada al-Quran yang berfungsi sebagai penawar (al-Qurṭubī 1964, 10:136). Sehubungan itu, al-Qurṭubī mengaitkan kemujaraban madu sebagai penawar adalah hasil keberkatan al-Quran yang diyakini. Malah ayat ini juga menuntut supaya manusia berikhtiar menyembuhkan penyakit dengan mengambil ubat-ubatan yang baik atau menggunakan ruqyah (al-Qurṭubī 1964, 10:137-139). Diriwayatkan daripada Jābir bin Abdillāh RA, Rasulullah SAW bersabda:

لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ

[Muslim, *Kitāb al-Salām*, Bāb Likulli Dā' Dawā' wa Istihbāb al-Tadāwī, no. hadis 2204]

Maksudnya:

*“Bagi setiap penyakit ada ubatnya. Apabila ditemui ubat yang sesuai bagi sesuatu penyakit, maka akan sembuhlah penyakit berkenaan dengan izin Allah Azza wa Jalla.”*

Menyentuh surah al-Zumar [39] ayat 42, al-Qurṭubī menyatakan Allah SWT tidak akan mencabut nyawa manusia kecuali apabila tiba ajalnya. Roh atau jiwa adalah jasad halus yang terjalin dengan jasad nyata, ia tidak mati atau binasa, ia mempunyai permulaan namun tiada pengakhiran (al-Qurṭubī 1964, 15:262). Berdasarkan tafsiran berkenaan, umat Islam hendaklah tidak berputus asa merawat penyakit dihadapi selagi hayat dikandung badan.

Dalam memelihara kesejahteraan jiwa, al-Qurṭubī turut menukulkan hadis yang diriwayatkan daripada Abu Hurayrah RA, Rasulullah SAW bersabda:

إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْيَتَنَفَّضْ فِرَاشَهُ بِدَاخِلَةِ إِزَارِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي مَا خَلَقَهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَقُولُ: بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتَ جَنِّيَ وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أَمْسَكَتْ نَفْسِي فَأَرْحَمَهَا، وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَأَحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ

[al-Bukhārī, *Kitāb al-Da'awāt*, Bāb al-Ta'annudh wa al-Qirā'ah 'inda al-Manām, no. Hadis: 6320]

Maksudnya:

*“Apabila salah seorang dari kalian menuju ke tempat tidur, maka hendaklah ia mengebas (membersihkan) tempat tidurnya kerana ia tidak mengetahui apa yang akan terjadi kemudian, kemudian bacalah: Dengan nama-Mu Tuhan aku meletakkan lambungku (rusuk tepi badan) dan dengan nama-Mu pula aku bangun daripadanya. Apabila Engkau menahan (mematikan) robku, maka berilah rahmat kepadanya, maka peliharalah, sebagaimana Engkau memelihara hamba-hamba-Mu yang soleh.”*

Menurut Ibn Battāl (2003, 10:88) hadis ini menekankan unsur penyerahan diri kepada Allah SWT di samping pengakuan bahawa Allah SWT berkuasa menghidupkan dan mematikan. Hadis ini juga mengajar mukmin supaya melazimi meminta pertolongan perlindungan daripada Allah SWT (Al-Qaṣṭalānī 1905, 9:186-187; al-‘Aynī t.th, 22:289-290). Lebih utama, ayat 39:42 menegaskan hanya Allah SWT sahaja berkuasa mutlak ke atas jiwa manusia. Segala keperluan jiwa manusia bergantung sepenuhnya kepada Keagungan Allah SWT (al-Qurṭubī 1964, 15:263).

Bagi surah al-Rūm ayat 21 yang menjadi skop terakhir dalam tema utama, al-Qurṭubī menghuraikan bahawa Allah SWT menciptakan pasangan untuk manusia dari jenisnya sendiri adalah untuk berkasih sayang, berkasihan belas dan sebagai sumber ketenangan. Setiap pasangan juga berfungsi memberikan sokongan sosial dan memenuhi aspek-aspek kesejahteraan hidup yang diperlukan pasangannya (al-Qurṭubī 1964, 14:17).

## **2. *TEMA 2: Hakikat Kerasulan dan Kebenaran Syariat Islam***

Dalam menjelaskan tema ini, surah al-An‘ām [6] ayat 50 diturunkan bagi mempertahankan kemuliaan Kerasulan Baginda SAW berbanding diutuskan rasul daripada kalangan para malaikat. Meskipun dipilih sebagai Rasulullah, Baginda SAW tidak mengetahui perkara ghaib melainkan apa yang diwahyukan sahaja (al-Qurṭubī 1964, 6:430). Sehubungan itu, surah al-A‘rāf [7] ayat 184 merupakan pembelaan menolak dakwaan kaum Quraysh yang mengatakan Rasulullah SAW seorang gila kerana menyampaikan wahyu Allah SWT (al-Qurṭubī 1964, 7:330). Pembelaan yang sama juga dinyatakan dalam surah Saba’ [34] ayat 46, namun ayat ini turut menuntut supaya manusia mencari kebenaran syariat Islam yang disampaikan Rasulullah SAW sama ada secara sendirian atau berkumpulan, semata-mata kerana Allah SWT (al-Qurṭubī 1964, 14:311). Sementara itu surah al-Muddaththir [74] ayat 18, melengkapkan pembelaan ke atas Rasulullah SAW yang didakwa mencipta dan menyediakan *kalamullah* (al-Qurṭubī 1964, 19:74).

## **3. *TEMA 3 dan 4: Tujuan Penurunan Wahyu dan Hakikat Kehidupan Dunia***

Dalam konteks ini, al-Qurṭubī menyatakan surah al-Naḥl [16] ayat 44 diturunkan bertujuan memberikan keterangan tentang persamaan kitab-kitab terdahulu dengan al-Quran yang diwahyukan kepada para Rasul AS supaya disampaikan kepada sekalian manusia. Dan al-Quran juga diturunkan sebagai pelengkap seluruh kitab terdahulu, di dalamnya terkandung pelbagai panduan ibadah seperti solat dan zakat (al-Qurṭubī 1964, 10:109). Merujuk tema ke-4, al-Qurṭubī menafsirkan surah Yūnus [10] ayat 24 menjelaskan fasa kehidupan yang akan dilalui manusia sebagaimana kejadian tumbuhan yang hidup tumbuh dan berakhir dengan kematian. Sebagaimana tumbuhan, seluruh makhluk seisi dunia ini juga akan berakhir dengan musnah binasa. Justeru, setiap manusia perlu berfikir menyedari hakikat kehidupannya yang akan berakhir dengan kematian dan kembali kepada Allah SWT (al-Qurṭubī 1964, 8:327-328).

## **4. *TEMA 5: Keperihalan Mukmin atau Golongan Berakal***

Menurut al-Qurṭubī, surah Āli ‘Imrān [3] ayat 190 dan 191 menjelaskan ciri-ciri mukmin yang menggunakan akal fikiran untuk merenung dan menghayati hikmah keagungan penciptaan alam semesta sehingga melahirkan ketaatan dan kerendahan hati di sisi Allah SWT (al-Qurṭubī 1964, 4:315). Teladannya adalah sebagaimana tindakan Rasulullah SAW yang menghimpunkan amalan *tafakkur* merenung kejadian alam semesta dengan dilengkapi ibadah solat sesudahnya. Dalam hal ini, al-Qurṭubī telah menukulkan hadis riwayat Muslim daripada Ibn ‘Abbās RA.

أَنَّه بَاتَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ " فَقَامَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ، فَخَرَجَ فَنَظَرَ فِي السَّمَاءِ، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ فِي آلِ عِمْرَانَ {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ} حَتَّى بَلَغَ {فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} [آل عمران: ١٩١] ثُمَّ رَجَعَ إِلَى الْبَيْتِ فَتَسَوَّكَ وَتَوَضَّأَ، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى ثُمَّ اضْطَجَعَ ثُمَّ قَامَ، فَخَرَجَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ فَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ، ثُمَّ رَجَعَ فَتَسَوَّكَ فَتَوَضَّأَ، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى

[Muslim, *Kitāb al-Tahārah, Bāb al-Siwāk*, no. Hadis 256].

Maksudnya:

*“Sesungguhnya beliau telah bermalam di sisi Nabi SAW pada suatu malam, Rasulullah SAW telah bangun di akhir malam dan keluar (dari rumah), lalu baginda telah merenung ke langit sambil membaca ayat ini pada surah Ali Imrān: “Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silib bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal..” sehingga sampai kepada ayat “...maka peliharalah kami dari siksaan neraka” [Ali Imrān 3:191]. Kemudian baginda kembali ke rumah, lalu baginda bersiwak, berwuduk, lalu berdiri menunaikan solat. Setelah itu, baginda berbaring, kemudian berdiri keluar merenung ke langit lalu membaca ayat ini lagi. Kemudian baginda bersiwak dan berwuduk, lalu berdiri menunaikan solat.”*

Menurut Mūsā Shahīn (2002, 2:158) sunnah *tafakkur* amalan Rasulullah SAW adalah keluar seketika dari rumah pada waktu dinihari untuk merenung alam semesta. Dalam hal ini, antara generasi salaf yang terkenal meneruskan sunnah *tafakkur* sebagaimana Rasulullah SAW seperti Ibn ‘Abbās RA, Abū Dardā’ RA, Sufyān al-Thawrī RA dan Abū Sulaymān al-Dārānī. Justeru, adalah tidak menghairankan sunnah *tafakkur* ini menjadi amalan para *awliyā’* dan sekalian mukmin yang berakal (al-Sa’dī, 2000; Ibn Kathīr 1999, 4:242; Zaman et al. 2021). Sebagai tambahan, suasana sunyi dan ketenangan pada waktu dinihari mampu menghasilkan kualiti optimum bagi setiap aktiviti yang dilaksanakan. Dalam konteks ini, sunnah *tafakkur* pada waktu dinihari memudahkan proses penghayatan keagungan Allah SWT berdasarkan kejadian alam semesta yang sedang direnungi (Rahim & Nordin, 2019).

## 5. **TEMA 6 dan 7: Perumpamaan Ketaatan Makhluk dan Golongan Mendustakan al-Quran**

Perbahasan yang melatari tema ini terkandung dalam surah al-Ḥashr [59] ayat 21 dan al-A‘rāf ayat 176. Menurut al-Qurṭubī surah al-Ḥashr [59] ayat 21 menggesa manusia merenung gambaran al-Quran tentang respon ketakutan, kerendahan hati, ketaatan dan sifat khushyuk gunung-ganang terhadap peringatan al-Quran. Hal demikian berlaku kerana ketakutan mereka kepada Allah SWT. Ironinya sebahagian manusia tidak mengendahkan hidayah dan peringatan al-Quran (al-Qurṭubī 1964, 44:18). Sementara itu, menyentuh surah al-A‘rāf ayat 176, al-Qurṭubī menjelaskan al-Quran



menyifatkan golongan yang tidak mengendahkan hidayah al-Quran seumpama anjing tidak mempunyai keupayaan untuk memahami erti hidayah Allah SWT (al-Qurṭubī 1964, 7:322).

## Dapatan Kajian dan Perbincangan

Berdasarkan kompilasi tafsiran *āyāt al-tafakkur* dalam tafsir *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'an*, Imam al-Qurṭubī telah berjaya menampilkan wacana yang sarat dengan elemen psikoterapi meliputi aspek pemulihan pengalaman traumatik, pendidikan semula, peyakinan semula dan sokongan psikologi. Dapatan wacana berkenaan juga sesuai diasosiasikan sama ada secara teoritikal atau praktikal dengan dimensi pelaksanaan psikoterapi komplementari pada ketika ini.

### Asosiasi Tafsiran *Āyāt Al-Tafakkur* dengan Dimensi Psikoterapi Komplementari

Melalui kombinasi tafsiran *āyāt al-tafakkur* yang telah dibincangkan, Mukmin yang melaksanakan sunnah *tafakkur* berupaya mengoptimumkan tawakal dan kebergantungan kepada Allah SWT dalam mendepani sebarang bentuk cabaran kesihatan mental. Kemantapan kefahaman dan penghayatan hakikat kehidupan dunia yang berada dalam kekuasaan Allah SWT akan menghasilkan ketenangan jiwa (Zaman et al. 2021). Perincian mengenai hasil asosiasi ini boleh difahami sebagaimana Jadual 2.

Jadual 2: Taburan *Āyāt al-Tafakkur* Berdasarkan Dimensi Psikoterapi Komplementari

Bil	Dimensi Psikoterapi	Indeks al-Quran		Indeks <i>al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'an</i>		Intipati Tafsiran al-Qurṭubī
		Surah	Ayat	Jilid	Halaman	
1	Pemulihan Pengalaman Traumatik	16	69	10	136	Ikhtiar penyembuhan penyakit menggunakan penawar / ubatan / <i>ruqyah</i>
				10	137-139	Setiap penyakit boleh sembuh melalui rawatan yang sesuai
		6	50	6	430	Menangani tekanan dengan bergantung kepada pertolongan Allah SWT.
		7	184	7	330	
		74	18	19	74	
		3	190-191	4	315	Praktik sunnah <i>tafakkur</i> waktu dinihari menghasilkan ketenangan psikologi
2	Pendidikan & Peyakinan Semula	45	13	16	160	Kejadian alam bermanfaat untuk manusia
		16	11	10	83	Setiap kejadian berlaku dengan izin Allah
		39	42	15	262	Hanya Allah SWT berkuasa mutlak ke atas jiwa manusia
		16	44	10	109	Al-Quran pelengkap kitab terdahulu dan mengandungi solusi kehidupan.
		30	8	14	8	Setiap perkara (makhluk) akan berakhir, binasa dan kembali kepada Allah SWT. Demikian juga setiap musibah akan berakhir.
		10	24	8	327-328	
		16	69	10	136	Setiap penyakit boleh sembuh dengan izin Allah
		39	42	15	262	
		59	21	44	18	Setiap manusia tidak akan mati kecuali apabila tiba ajalnya.
		7	176	7	322	Manusia perlu mengambil iktibar ketaatan alam kepada Allah SWT
						Perumpamaan manusia yang tidak mengendahkan al-Quran seperti anjing yang tidak memahami erti hidayah Allah SWT.

3	Sokongan Psikologi	30	21	14	17	Fungsi pasangan sebagai sumber sokongan sosial dan kesejahteraan psikologi Saranan usaha sendiri atau berkumpul untuk mencapai matlamat.
		34	46	14	311	

Sumber: Analisis pengkaji

Berdasarkan Jadual 2, empat (4) dimensi psikoterapi didapati jelas terkandung dalam intipati tafsiran Imam al-Qurtubī dalam karyanya *al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān*. Dimensi pemulihan pengalaman traumatik terkandung dalam 6 ayat al-Quran (16:69; 6:50; 7:184; 74:18 & 3:190-191). Kompilasi tafsiran ayat ini berkisar tentang cabaran dan tentangan yang dihadapi Rasulullah SAW dalam usaha menyampaikan wahyu al-Quran dan syariat Islam. Justeru, dalam kompilasi ayat berkenaan dinyatakan solusi rawatan menggunakan sama ada ubatan atau penawar dari al-Quran. Selain itu, nilai terapeutik turut terkandung dalam sunnah *tafakkur* sebagaimana tafsiran ayat al-Quran (3:190-191). Justeru al-Qurtubī telah menyenaraikan Ibn ‘Abbās RA, Abū Dardā’ RA, Sufyān al-Thawrī RA dan Abū Sulaymān al-Dārānī merupakan di antara generasi salaf yang telah mengambil faedah pemeliharaan psikologi melalui sunnah berkenaan (Zaman et al. 2021; Rahim & Nordin 2019).

Sementara itu, dimensi pendidikan dan peyakinan semula terkandung dalam 10 ayat (45:13; 16: 11; 39:42; 16:44; 30:8; 10:24; 16:69; 39:42; 59:21 & 7:176). Kandungan tafsiran Imam al-Qurtubī tertumpu kepada elemen pengukuhan iktikad dan keimanan kepada keagungan kekuasaan Allah SWT Yang Menguasai sekalian alam. Dalam konteks musibah pandemik dan endemik Covid-19, setiap Mukmin perlu meyakini bahawa wabak berkenaan akan pulih dan berakhir dengan izin Allah SWT. Selain itu, keselamatan dan kesejahteraan setiap manusia juga tertakluk sepenuhnya kepada takdir Allah SWT (al-‘Alawī 2009, 25:8; al-‘Asqalānī 1960, 10:131). Secara praktikal, antara bentuk penghayatan yang dituntut dalam kompilasi tafsiran bagi dimensi pendidikan dan peyakinan semula boleh diertikan sebagaimana usaha pelaksanaan prosedur operasi standard (SOP) bagi mengawal dan mencegah penularan virus Covid-19.

Dalam konteks Malaysia, antara usaha Kerajaan Malaysia yang menepati dimensi pendidikan semula dalam proses psikoterapi adalah seperti penguatkuasaan Akta 342 yang dijalankan semasa dalam tempoh fasa peralihan ke endemik. Langkah-langkah kawalan dan pencegahan jangkitan COVID-19 di bawah peruntukan Peraturan-Peraturan Pencegahan dan Pengawalan Penyakit Berjangkit (Langkah-Langkah di Dalam Kawasan Tempatan Jangkitan) (Pelan Pemulihan Negara) (Fasa Peralihan Ke Endemik) 2022 [P.U.(A) 83/2022] yang telah diwartakan pada 31 Mac 2022 (Majlis Keselamatan Negara, 2022).

Bagi dimensi sokongan psikologi, sebanyak 2 ayat (30:21 & 34:46) didapati mengandungi perbicaraan mengenainya. Tafsiran Imam al-Qurtubī bagi kedua-dua ayat berkenaan tertumpu kepada kelebihan pasangan hidup dan ahli keluarga sebagai sumber utama sokongan psikologi. Justeru, ketika menjalani kehidupan fasa endemik adalah menjadi keperluan ke atas setiap individu untuk sentiasa berhubung dengan ahli keluarga dalam menangani kebimbangan yang dihadapi. Selain itu, tafsiran al-Qurtubī juga menyarankan pelaksanaan aktiviti keagamaan serta kerohanian dilaksanakan sama ada secara individu atau bersama keluarga. Aktiviti yang dilaksanakan secara kolektif juga berupaya menghasilkan kesan sokongan psikologi dengan lebih optimum.

Kesimpulannya, kompilasi tafsiran *āyat al-tafakkur* menurut Imam al-Qurtubī adalah signifikan dengan dimensi psikoterapi komplementari pada hari ini. Sebagai umat Islam,

persediaan mental serta penjagaan diri berasaskan kefahaman al-Quran dan Sunnah adalah amat penting dalam menghadapi fasa endemik. Bahkan, umat Islam perlu menyakini nilai kerohanian Islam sarat dengan elemen terapeutik yang boleh menangani gejala stres secara daripada berlarutan. Oleh demikian, kajian ini dapat merumuskan bahawa

## Kesimpulan

Secara keseluruhannya, hasil penelitian retrospektif yang dijalankan terhadap penafsiran Imam al-Qurṭubī berkaitan kompilasi *āyāt al-tafakkur* memaparkan ketokohan beliau dalam mengemukakan solusi bersifat lestari. Berdasarkan fokus kajian ini, kompilasi tafsiran beliau didapati selari dengan dimensi psikoterapi komplementari arus perdana yang diperlukan dalam fasa endemik ketika ini. Justeru itu, sumbangan dan ketokohan Imam al-Qurṭubī wajar dimartabatkan sebagai sebahagian sumber teoritikal dan praktikal psikoterapi komplementari bagi mengawal kesejahteraan psikologi fasa endemik. Akhirnya, dicadangkan agar wacana berbentuk apresiasi ketokohan para ulama terdahulu terus dimajukan bagi mengembalikan kegemilangan tamadun dan khazanah keilmuan Islam sebagai solusi penyelesaian kehidupan masyarakat pada zaman ini.

## Rujukan

- ‘Abd al-‘Azīz, A. N. (1939). *Minḥab al-Qarīb al-Mujīb FI al-Rad ‘Alā ‘Ibād al-Ṣalīb*. Mesir: Sharikah Fan al-Ṭibā‘ah.
- Al-‘Alawī, M. A. (2009). *al-Kawkab al-Wahbā’ wa al-Rawḍ al-Bahbā’ Fī Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Hajjāj*. Mekah: Dār al-Minhāj.
- Al-‘Asqalānī, I. H. (1960). *Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma’rifah.
- Al-‘Aynī, B. D. (t.th.). *‘Umdah al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Bukhārī, M. I. (2002) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. t.tp: Dār Ṭawq al-Najāh.
- al-Dhahabī, M. S. H. (1977). *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Al-Qaṣṭalānī, S. D. (1905). *Irshād al-Sārī Li Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Mesir: Maṭba‘ah al-Amiriyyah.
- Al-S‘adī, ‘A. R. (2000). *Taysīr al-Karīm al-Rahmān Fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Beirut: Mu’assah al-Risālah.
- Beckstein, A., Rathakrishnan, B., Hutchings, P. B., & Mohamed, N. H. (2021). The covid-19 pandemic and mental health in Malaysia: current treatment and future recommendations. *Malaysian Journal of Public Health Medicine*, 21(1), 260-267.
- Damiano, R. F., Di Santi, T., Beach, S., Pan, P. M., Lucchetti, A. L., Smith, F. A., ... & Lucchetti, G. (2021). Mental health interventions following COVID-19 and other coronavirus infections: a systematic review of current recommendations and meta-analysis of randomized controlled trials. *Brazilian Journal of Psychiatry*, 43(6):665-678.
- Diener, E., et al. (2010). New well-being measures: Short scales to assess flourishing and positive and negative feelings. *Social indicators research*, 97(2), 143-156.
- Forgeard, M. J., et al. (2011). Doing the right thing: Measuring wellbeing for public policy. *International journal of wellbeing*, 1(1), 79-106.
- Gavin, B., Lyne, J., & McNicholas, F. (2020). Mental health and the COVID-19 pandemic. *Irish journal of psychological medicine*, 37(3), 156-158.
- Hassandarvish, M. (2020). Malaysian expert: Silent mental illness ‘pandemic’ to arrive following COVID-19 economic fallout. *Malay Mail*. (Accessed on 29 July 2022). <https://www.malaymail.com/news/life/2020/04/28/malaysian-expert-silent-mental-illness-pandemic-to-arrive-following-covid-1/1860920>

- Holmes, E. A., O'Connor, R. C., Perry, V. H., Tracey, I., Wessely, S., Arseneault, L., ... & Bullmore, E. (2020). Multidisciplinary research priorities for the COVID-19 pandemic: a call for action for mental health science. *The Lancet Psychiatry*, 7(6), 547-560.
- Ibn Baṭṭāl, A. H. (2003). *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Maktabah al-Rushd.
- Ibn Kathīr, A. F. I. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Keynejad, R., Spagnolo, J., & Thornicroft, G. (2021). WHO mental health gap action programme (mhGAP) intervention guide: updated systematic review on evidence and impact. *Evidence-Based Mental Health*, 24(3), 124-130.
- Lambert, M. J., Bergin, A. E., & Garfield, S. L. (1994). The effectiveness of psychotherapy. *Encyclopedia of psychotherapy*, 1, 709-714.
- Lynn, S. J., Loftus, E. F., Lilienfeld, S. O., & Lock, T. (2003). Memory recovery techniques in psychotherapy. *Skeptical Inquirer*, 27(4), 40-46.
- Majlis Keselamatan Negara. (2022). Fasa Peralihan Ke Endemik 2022 [P.U.(A) 83/2022. Laman Web Rasmi Majlis Keselamatan Negara. Diakses pada 30 Julai 2022. <https://www.mkn.gov.my/web/ms/fasa-peralihan-ke-endemik/>
- Moreno, C., Wykes, T., Galderisi, S., Nordentoft, M., Crossley, N., Jones, N., ... & Arango, C. (2020). How mental health care should change as a consequence of the COVID-19 pandemic. *The Lancet Psychiatry*, 7(9), 813-824.
- Muḥammad, A. A. M. (2006). *Mashāriq al-Anwār al-Wabbājah wa maṭāli' al-Asrār al-Babbājah Fi Sharḥ Sunan al-Imām Ibn Mājah*. Riyadh: Dār al-Mughnī.
- Mūsā Shāhīn Lāshīn (2002). *Faṭḥ al-Mun'im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. t.tp: Dār al-Shurūq.
- Muslim, H. Q. N. (t.th.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Orlinsky, D. E., Grawe, K., & Parks, B. K. (1994). Process and outcome in psychotherapy: Noch einmal. In A. E. Bergin & S. L. Garfield (Eds.), *Handbook of psychotherapy and behavior change* (pp. 270–376). John Wiley & Sons.
- Pfefferbaum, B., & North, C. S. (2020). Mental health and the Covid-19 pandemic. *New England Journal of Medicine*, 383(6), 510-512.
- Rahim, K. Z., & Nordin, M. K. N. C. (2019). Interpretation of qur'anic tasliyah verses: A study of alternative psychotherapy treatment for neurosis'. *Global Journal Al-Thaqafah*, 9(2), 93.
- Rajoo, K. S., Karam, D. S., Abdu, A., Rosli, Z., & Gerasu, G. J. (2021). Addressing psychosocial issues caused by the COVID-19 lockdown: Can urban greeneries help?. *Urban Forestry & Urban Greening*, 65, 127340.
- Rocha, A., & Almeida, F. (2021). Mental health innovative solutions in the context of the COVID-19 pandemic. *Journal of Science and Technology Policy Management*. DOI:10.1108/JSTPM-11-2020-0165.
- Salmān, M. H. M. (1993). *al-Imām al-Qurṭubī Shaykh A'immaḥ al-Tafsīr*. Damsyik: Dār al-Qalam.
- Soklaridis, S., Lin, E., Lalani, Y., Rodak, T., & Sockalingam, S. (2020). Mental health interventions and supports during COVID-19 and other medical pandemics: A rapid systematic review of the evidence. *General hospital psychiatry*, 66, 133-146.
- World Health Organization. (2015). *Update of the Mental Health Gap Action Programme (mhGAP) guidelines for mental, neurological and substance use disorders, 2015*. World Health Organization.
- World Health Organization. (2022a). World health statistics 2022: monitoring health for the SDGs, sustainable development goals.
- World Health Organization. (2022b). Mental Health and COVID-19: Early evidence of the pandemic's impact: Scientific brief.
- Zaman, R. K., Nasir, K., Azid, M. A. A., & Hussain, A. A. (2021). Mekanisme Kawalan Kesejahteraan Psikologi Berasaskan Metode al-Tafakkur Dalam Al-Quran: Psychological

Well-Being Control Mechanisms Based on the Method of al-Tafakkur in the Qur'an. *Ma'ālim al-Qur'ān wa al-Sunnah*, 17, 26-38.

Zaman, R. K., Nasir, K., Hussain, A. A., & Azid, M. A. A. (2021). Kesejahteraan psikologi berdasarkan praktik al-tafakkur generasi salaf: analisis perspektif hadis. *HADIS*, 11(22), 792-801.

## **BAB 22**

# **TOKOH ULAMA TAFSIR DAN QIRAAT NUSANTARA: SATU TINJAUAN AWAL**

Ahmad Syahir Ahamad Nzly, Muhammad Syafee Salihin Hasan & Muhammad Fairuz A. Adi

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor

## **Pendahuluan**

Terdapat ramai dalam kalangan ulama dan tokoh ilmunan di dalam bidang tafsir al-Quran dan al-Qiraat di alam nusantara. Justeru, pengkajian terhadap tokoh ilmu qiraat dan tafsir di nusantara hendaklah disuburkan agar segala jasa dan karya penulisan mereka dapat diambil manfaat oleh khususnya para pengkaji ilmu tafsir dan qiraat di nusantara dan amnya di seluruh dunia. Hal yang demikian adalah kerana, penitikberatan terhadap tokoh serta sumbangan karya penulisan dalam bidang tafsir dan qiraat seringkali lebih bertumpu kepada tokoh serta karya penulisan dari negara Arab serta Timur Tengah (Dalhari, 2013).

Bab ini menggunakan metodologi kualitatif iaitu kajian analisis terhadap dokumen, sumber dan teks yang melibatkan perbincangan mengenai tokoh ulama tafsir dan qiraat nusantara. Justeru, pengkajian ini adalah bertumpu kepada tokoh ulama tafsir dan qiraat serta karya sumbangan mereka di dalam alam Melayu Nusantara secara khususnya. Hal yang demikian adalah melibatkan hasil penulisan serta karya ilmiah tokoh ulama tafsir dan qiraat di dalam Bahasa Melayu dan Bahasa Arab. Diharapkan dengan kajian ini akan dapat membuka ruang perbincangan dan kajian yang lebih luas dalam kalangan para pengkaji ilmu tafsir dan qiraat terhadap tokoh ulama Nusantara dan karya penulisan mereka. Hal yang demikian adalah bagi menafikan dakwaan sesetengah pihak bahawa di dalam Alam Melayu serta Nusantara ketandusan tokoh ulama dan karya penulisan ilmiah di dalam bidang pengajian Islam khususnya ilmu tafsir dan qiraat.

## **Pengenalan Ilmu Tafsir**

Ilmu tafsir merupakan ilmu asas yang mesti dipelajari dan dikuasai oleh seseorang yang berhajat untuk memahami isi kandungan al-Quran. Terdapat ramai dalam kalangan ulama dan tokoh ilmunan di dalam bidang tafsir al-Quran di alam nusantara. Dari aspek terminologi bahasanya, perkataan tafsir merupakan sebuah perkataan di dalam Bahasa Arab yang berasal daripada perkataan *fassara*, *yufassiru*, *tafsir*. Ia membawa erti sebagai sebuah keterangan atau telah zahir mengenai sesebuah perkara. Selain itu, ia juga boleh difahami dengan makna sebuah penjelasan dan penyingkapan yang terang mengenai sebuah perkara yang kurang jelas atau samar-samar. Seterusnya, perkataan tafsir yang disandarkan atau dipadankan dengan perkataan al-Quran di dalam suatu frasa atau untaian kata “Tafsir al-Quran” membawa pengertian penafsiran al-Quran. Justeru, ia boleh difahami dengan makna sebuah penjelasan tentang al-Quran iaitu sebuah kalamullah yang dimulai dengan Surah al-Fatihah dan diakhiri dengan Surah an-Nas yang merupakan mukjizat terbesar Nabi Muhammad SAW. Ia yakni al-Quran diturunkan oleh Allah SWT kepada baginda Nabi Muhammad SAW melalui perantaraan Malaikat Jibril AS (al-Tayyar, 1993) (Salman Zainal Abidin & Mazlan Ibrahim, 2018). Selain itu, penulisan karya ilmiah di dalam ilmu tafsir oleh tokoh ulama

silam dan kontemporari dalam kalangan ulama Nusantara, Alam Melayu, Tanah Arab dan di seluruh dunia secara umumnya boleh dipecahkan kepada dua bahagian, kategori serta jenis. Jenis pertama adalah karya penulisan yang bersifat “*Tafsir Bi al-Ma’tbur*” dan yang keduanya adalah bersifat “*Tafsir Bi al-Ra’yi*”. Karya “*Tafsir Bi al-Ma’tbur*” merupakan sebuah penulisan ilmu tafsir yang lebih banyak, majoriti serta keseluruhannya berpandukan dan merujuk kepada dalil-dalil al-Quran dan hadith-hadith sahih. Manakala karya “*Tafsir Bi al-Ra’yi*” pula merupakan karya ilmiah yang lebih banyak berasaskan ijtihad serta pemikiran oleh penulis kitab tafsir tersebut (Salman Zainal Abidin & Mazlan Ibrahim., 2018).

## Pengenalan Ilmu Qiraat

Ilmu qiraat merupakan perbincangan tentang kaedah membaca huruf-huruf, baris-baris, perkataan-perkataan, ayat-ayat serta surah-surah di dalam al-Quran. Terdapat ramai dalam kalangan ulama dan tokoh ilmunan di dalam bidang al-Qiraat di alam nusantara. Di dalam perbincangan ilmu qiraat, dua orang tokoh utama yang menjadi rujukan para pengkaji, penuntut dan pelajar ilmu ini pada masa kini adalah Imam *asy-Syatibi* dan Imam Ibn al-Jazari. Hal yang demikian adalah kerana, Imam *asy-Syatibi* telah mengarang sebuah matan syair tentang ilmu qiraat yang bertajuk “*Hirṣ al-Amani wa Wajb al-Tahani*” yang turut dikenali dengan nama “*Matan asy-Syatibi*”. Di dalam matan syair tentang ilmu qiraat sebanyak 1173 bait ini, Imam *asy-Syatibi* telah menerangkan tentang *Bab al-Usul* dan *Bab al-Farsh* atau nama lainnya *Bab Farsh al-Huruf*. *Bab al-Usul* merupakan asas pengenalan kepada manhaj umum qiraat bagi setiap tujuh orang Imam Qiraat iaitu Imam Nafi’, Imam Ibn Kathir, Imam Abu Amru, Imam Ibn Amir, Imam Asim, Imam Hamzah, Imam Kisaie. Setiap imam qiraat yang tujuh tersebut mempunyai dua orang rawi iaitu anak murid yang utama. Imam Nafi’ mempunyai dua orang rawi iaitu Rawi Qalun dan Rawi Warsy. Manakala Imam yang kedua iaitu Imam Ibn Kathir mempunyai dua orang anak murid utama yang bernama Rawi Bazzi dan Rawi Qunbul. Selain itu, imam ketiga yakni Imam Abu Amru mempunyai dua orang pelajar yang bernama Rawi Duri Abu Amru dan Rawi Susi. Seterusnya, imam qiraat yang keempat iaitu Imam Ibn Amir mempunyai dua orang rawi yang bernama Rawi Hisyam dan Rawi Ibn Zakwan. Berikutnya, imam qiraat kelima iaitu Imam Asim mempunyai dua orang rawi yang bernama Rawi Syukbah dan Rawi Hafsh. Riwayat Hafsh ‘an Asim tariq *asy-Syatibiyah* jaluran al-Hasyimi ini merupakan riwayat yang digunapakai secara meluas dan majoriti di negara Malaysia dan seluruh dunia. Kajian yang dilaksanakan sebelum ini telah menunjukkan bahawa sebanyak 95 peratus daripada penduduk dunia yang menggunakan riwayat Hafsh ‘an Asim di dalam bacaan al-Quran seharian mereka. Manakala riwayat Qalun dianggarkan sebanyak 0.07 peratus penggunaannya di seluruh dunia. Selain itu, dilaporkan riwayat Warsh sebanyak 3 peratus, qiraat Abu Amru 0.03 peratus, qiraat Ibn Amir sebanyak 1 peratus penggunaan dalam kalangan pembaca dan penghafaz al-Quran yang menggunakannya di seluruh dunia (Mohamad et al., 2018). Selain itu, Imam qiraat yang keenam iaitu Imam Hamzah mempunyai dua orang rawi yang bernama Rawi Khalaf dan Rawi Khallad. Imam qiraat yang terakhir dan ketujuh iaitu Imam Kisaie mempunyai dua orang rawi yang bernama Rawi Abu al-Harith dan Rawi Duri Kisaie (*asy-Syatibi*, 1996; Abu al-Farh & Muhammad al-Hafiz al-’Ilmi, 2003; Saad et al., 2018).

Seterusnya, Imam Ibn al-Jazari telah mengarang sebuah matan syair tentang ilmu qiraat yang berjudul “*Durrah al-Mudhiyah*”. Ia menghimpunkan *Bab al-Usul* serta *Bab al-Farsh* bagi tiga orang imam qiraat iaitu Imam yang kelapan yang bernama Imam Abu Jaafar beserta dua orang anak muridnya iaitu Rawi Ibn Wardan dan Rawi Ibn Jammaz. Berikutnya, Imam Ibn al-Jazari turut menjelaskan tentang imam qiraat kesembilan iaitu Imam Yaakub serta dua orang rawinya yang bernama Rawi Ruwais dan Rawi Rauh. Sebagai penutupnya, Imam Ibn al-Jazari menjelaskan

tentang imam qiraat kesepuluh iaitu Imam Khalaf al-Asyir serta dua orang rawi iaitu Rawi Ishak dan Rawi Idris (Saad et al., 2018).

Selanjutnya, Imam Ibn al-Jazari juga menulis karya agong tentang ilmu qiraat iaitu sebuah matan syair yang berjudul “*Tayyibah an-Nasyr*”. Beliau telah menghimpunkan keseluruhan perbahasan *Bab al-Usul* dan *Bab al-Farsh* bagi kesemua sepuluh imam qiraat mutawahir beserta dua orang rawi iaitu anak murid paling unggul mereka. Selain itu, beliau juga mendatangkan perbahasan mengenai tariq-tariq iaitu ilmunan serta ulama qiraat yang datang kemudian untuk meriwayatkan sesebuah kaedah bacaan al-Quran yang terlibat dengan terperinci dan mendalam (Ahmad, 2000; Saad et al., 2018).

Di samping itu, ilmu qiraat juga dibahaskan tentang qiraat yang syadhdhah iaitu tidak menepati salah satu daripada tiga syarat qiraat yang sahih. Tiga syarat tersebut adalah sah sanadnya, menepati salah satu kaedah masahif uthmaniyah serta menepati salah satu kaedah Bahasa Arab. Para perawi di dalam perbahasan qiraat syadhdhah dalam kalangan para qurra terbahagi kepada dua golongan iaitu tokoh imam yang umum dan tokoh imam secara khusus. Tokoh imam secara khusus terdapat empat iaitu yang pertama Imam Hasan al-Basri dan dua orang perawinya iaitu al-Balkhi dan al-Duri. Seterusnya, imam kedua adalah Imam Ibn Muhaisin dan dua orang perawinya iaitu al-Bazzi dan Ibn Syanbuz. Berikutnya, imam ketiga adalah Imam Yahya Ibn Mubarak al-Yazidi beserta dua orang rawinya iaitu Ibn al-Hakam dan Ibn Farh. Selain itu, imam keempat dan terakhir adalah Imam Sulaiman al-A'mash dan dua orang anak muridnya yang paling masyhur dan terkenal iaitu yang pertamanya bernama al-Syanbuzi dan keduanya bernama al-Muttawwi'ie (Redha et al., 2019).

## **Pengenalan Nusantara**

Maksud nusantara adalah sebuah kawasan dan tempat yang berada di dalam lingkungan kawasan benua kecil di Asia Tenggara. Di dalam Bahasa Inggeris perkataan nusantara dikenali sebagai perkataan “Archipelago”. Secara umumnya benua Asia Tenggara melibatkan sepuluh buah negara yang berada di rantau ini yang merangkumi kumpulan negara ASEAN iaitu negara Malaysia, Indonesia, Brunei, Singapura, Thailand, Filipina, Myanmar, Laos, Vietnam dan Timor Leste. Namun, secara khususnya, perbahasan mengenai perkataan Nusantara dan Alam Melayu adalah melibatkan masyarakat berbangsa Melayu yang bertutur serta boleh memahami Bahasa Melayu walaupun terdapat perbezaan yang kecil daripada aspek dialek dan bunyi sebutan huruf dan perkataan yang tertentu. Justeru, perkataan Nusantara adalah sinonim dan sangat berkait rapat dengan kawasan atau daerah Kepulauan Melayu yang mana suatu ketika dahulu merupakan pusat perkembangan ilmu agama Islam termasuklah juga ilmu tafsir al-Quran dan qiraat. Terdapat ramai dalam kalangan ulama dan tokoh ilmunan di dalam bidang tafsir al-Quran dan al-Qiraat di alam Nusantara. Manakala, perkataan Nusantara juga boleh didefinisikan sebagai sebuah kepulauan Melayu, kenusantaraan iaitu segala hal yang berkait rapat dengan Nusantara, berpegang teguh dengan asas kebersamaan untuk mempertahankan sifat yang asasi (Baharom et al., 2005).

## **Pengenalan Tokoh Ulama Tafsir Nusantara**

Terdapat ramai dalam kalangan ulama dan tokoh ilmunan di dalam bidang tafsir al-Quran dan al-Qiraat di alam nusantara. Antaranya adalah Syeikh Abdul Rauf al-Fansuri al-Singkili. Beliau banyak menghasilkan karya penulisan ilmiah di dalam bidang pengajian Islam yang meliputi pelbagai disiplin ilmu antaranya tafsir al-Quran, hadith, fiqh, sirah, tasauf dan sebagainya. Namun, karya yang agong di dalam bidang ilmu tafsir al-Quran mengangkat beliau sebagai salah seorang tokoh



ulama tafsir Nusantara. Judul kitab tafsir beliau adalah “Tafsir Tarjuman al-Mustafid”. Beliau dilahirkan di sebuah bandar yang berada di dalam Provinsi Sumatera Barat yang bernama Singkel, yang mana pada suatu ketika dahulu ia berada di bawah kekuasaan dan pemerintahan Kesultanan Aceh. Oleh kerana itu, beliau turtu mendapat gelaran atau di dalam Bahasa Arabnya dipanggil laqab dengan “al-Singkili”. Nama penuh beliau adalah Amin al-Din Abdul Rauf Bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili. Menurut D. A. Rinkes, beliau telah dilahirkan pada tahun 1615 masihi bersamaan 1024 hijriah (Arif & Siraj, 2020). Manakala menurut Voorhoeve (1960) pula menegaskan bahawa beliau telah dilahirkan pada tahun 1620 masihi. Beliau telah meninggal dunia pada tahun 1105 hijriah bersamaan dengan tahun 1693 masihi. Terdapat ramai dalam kalangan para pengkaji moden yang telah mengkaji tentang karya agong beliau di dalam ilmu tafsir al-Quran. Antaranya adalah Salman Harun (1988) yang telah mengkaji di dalam tesis doktor falsafahnya di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah di Provinsi Jakarta di negara Republik Indonesia. Beliau telah membuat kajian bertajuk “Hakikat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syeikh Abdul Rauf Singkel”. Selain itu, pengkaji moden yang berbangsa Eropah yang bernama Peter Ridell (1990) beberapa bahagian daripada karya agong ilmu tafsir al-Quran Syeikh Abdul Rauf al-Fansuri al-Singkili yang bertajuk “Tafsir Tarjuman al-Mustafid”. Peter Ridell (1990) membuat kajian yang bertajuk “Tranferring a tradition: ‘Abd Al-Ra’uf Al-Singkili’s Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary”. Kajian ini telah diterbitkan oleh California: Center for South and Southeast Asia Studies University of California at Berkeley, 1990, Monograph 31. Justeru, hal yang demikian menunjukkan bahawa karya agong Syeikh Abdul Rauf al-Fansuri al-Singkili di dalam ilmu tafsir al-Quran iaitu “*Tafsir Tarjuman al-Mustafid*” telah mendapat pengiktirafan di dalam dunia akademik dan ilmiah moden di seantero dunia (Arif & Siraj, 2020).

Sejak dahulu lagi sehingga kini, karya penulisan ilmiah seperti buku, kitab, makalah yang membincangkan perihal tentang tokoh-tokoh ulama dan juga metode tafsir ulama silam dan kontemporari Melayu Nusantara agak kurang lagi terhad penulisannya yang telah dihasilkan oleh para pengkaji ilmu tafsir Nusantara dan seluruh dunia umumnya. Hal yang demikian adalah jelas jika hendak dibandingkan dengan buku-buku serta penulisan berkaitan akidah, fiqh, akhlak dan tasawuf serta pelbagai disiplin ilmu pengajian Islam yang lain. Pelbagai kajian ilmiah telah ditulis berdasarkan kepada penyelidikan mengenai kitab-kitab, buku-buku serta penulisan di dalam bidang tafsir oleh tokoh tafsir Melayu Nusantara. Ia adalah berdasarkan sumber yang terdapat di alam Melayu Nusantara yang telah dilakukan bermula daripada tahun 1999 sehingga ke tahun 2013 masihi. Tokoh-tokoh ulama tafsir Melayu tersebut bermula daripada tempoh masa kehidupan Syeikh Abdul Rauf al-Fanshuri sebagai pengasas manhaj ilmu tafsir di dalam Melayu Nusantara melalui karya agongnya iaitu kitab tafsirnya yang berjudul “*Tarjuman al-Mustafid*”. Hal yang demikian adalah sehingga kepada zaman yang lebih kikinian pada masa kini melalui tokoh tafsir kontemporari Indonesia dan Melayu Nusantara iaitu Profesor Dr. M. Quraish Shihab. Beliau merupakan seorang penulis dan tokoh ilmu tafsir Melayu Nusantara terkini yang menghasilkan karya agongnya yang merupakan sebuah kitab tafsir yang berjudul “*Tafsir al-Mishbab*” (Ibrahim et al., 2013).

Di samping itu, selain menjelaskan tentang latar belakang tokoh-tokoh ulama tafsir nusantara secara terperinci, pelbagai kajian ilmiah turut membincangkan metodologi yang diguna pakai oleh para tokoh terbabit di dalam menjelaskan dan menafsirkan firman-firman Allah swt di dalam penulisan karya mereka. Kajian-kajian kontemporari yang dilaksanakan terhadap karya tokoh dan ulama tafsir nusantara adalah dengan cara membahagikan kepada dua bahagian. Perinciannya adalah, bahagian pertama dikhususkan kepada kitab-kitab tafsir yang lengkap tafsirannya sebanyak tiga puluh juz iaitu sebuah penafsiran al-Quran yang lengkap. Selain itu, bahagian kedua pula dikhususkan kepada kitab-kitab dan karya penulisan ilmu tafsir yang tidak lengkap tafsirannya sebanyak tiga puluh juz al-Quran iaitu tidak sempurna sebagai sebuah penafsiran al-Quran yang lengkap. Justeru, kajian serta pendedahan mengenai tokoh-tokoh ulama

nusantara di dalam ilmu tafsir dan metodologi penulisan ilmu tafsir mempunyai pelbagai manfaat. Antaranya adalah dapat membantu masyarakat awam secara umumnya di dalam memahami sumbangan tokoh ulama tafsir nusantara. Di samping itu, secara khususnya, kajian mendalam terhadap asal-usul, perkembangan, sumber dan perincian latar belakang tokoh ulama tafsir nusantara serta penulisan kitab-kitab tafsir di Nusantara turut membuka ruang perbahasan dan pengkajian mendalam dalam kalangan para pengkaji moden terhadap ilmu tafsir dan tokoh ulama tafsir nusantara (Ibrahim et al., 2013).

Selain itu, disenaraikan juga karya dan penulisan oleh tokoh ulama tafsir nusantara iaitu yang pertamanya merupakan sebuah kitab tafsir yang berjudul "*Tafsir Tarjuman al-Mustafid*" yang dikarang oleh Syeikh Abdul Rauf al-Fanshuri. Di samping itu, tokoh tafsir yang kedua bernama Haji Muhammad Said Umar turut mengarang sebuah kitab tafsir yang berjudul "*Tafsir Nur al-Ihsan*". Seterusnya, cendekiawan tafsir ketiga adalah Teungku Muhammad Hasbi asy-Shiddieqy yang mana beliau telah mengarang karya bertajuk "*Tafsir an-Nur*". Berikutnya, tokoh tafsir Nusantara keempat adalah Profesor Dr. Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah yang dikenali dengan nama Profesor Dr. Hamka menghasilkan karya tafsir agong beliau ketika beliau berada di dalam tahanan di dalam penjara. Ia berjudul "*Tafsir al-Azhar*". Berikutnya, karya tokoh tafsir kelima yang bernama Syeikh Ahmad Sonhadji Mohamad Milatu iaitu bertajuk "*Tafsir Abr al-Athir*". Tambahan pula, karya tokoh tafsir Nusantara keenam bernama Profeso Dr. Muhammad Quraish Shihab yang diberi nama "*Tafsir al-Mishbah*". Di samping itu, karya penulisan tokoh tafsir ketujuh bernama Haji Abdullah Abbas Nasution juga telah menulis sebuah makalah yang berjudul "*Tafsir Harian Al-Quran Al-Karim*". Selain itu, karya yang berjudul "*Tafsir al-Quran al-Karim*" telah dikarang oleh tokoh tafsir Nusantara kelapan bernama Syeikh Zainal Ariffin Abbas, tokoh tafsir kesembilan iaitu Syeikh A. Halim Hassan dan tokoh tafsir kesepuluh bernama Syeikh Abd. Rahim Haitami. Selain itu, kitab bertajuk "*Tafsir al-Quran al-Hakim*" telah dikarang oleh tokoh tafsir Nusantara kesebelas iaitu Syeikh Mustapha Abd. Rahman Mahmud. Di samping itu, "*Tafsir al-Bayan Pada Menerangkan Tentang Takwil Ayat-Ayat al-Quran*" merupakan karya penulisan ilmu tafsir di alam Melayu Nusantara oleh tokoh tafsir kedua belas bernama Syeikh Haji Abdul Aziz Abdul Salam. Selain itu, "*Kitab Tafsir al-Quran Marbawi*" dan "*Tafsir Surah Yasin*" telah disumbangkan oleh tokoh tafsir Nusantara ketiga belas iaitu Syeikh Mohd. Idris al-Marbawi (Ibrahim et al., 2013).

### **Pengenalan Tokoh Ulama Qiraat Nusantara**

Terdapat ramai dalam kalangan ulama dan tokoh ilmunan di dalam bidang tafsir al-Quran dan al-Qiraat di alam nusantara. Antaranya adalah Syeikh Mahfuz al-Tarmasi. Beliau merupakan seorang tokoh ulama qiraat di alam Melayu Nusantara yang mahir serta alim di dalam pelbagai bidang ilmu pengajian Islam termasuklah ilmu qiraat. Nama penuh beliau adalah Syeikh Muhammad Mahfuz Bin Abdillah Bin Abd al-Mannan al-Tarmasi. Beliau telah dilahirkan di sebuah tempat atau kampung yang bernama Termas di Pacitan di dalam Provinsi Jawa Tengah di negara Indonesia kini. Dahulunya sehingga ke masa kini, kepulauan Melayu dikenali juga dengan nama Nusantara. Beliau telah dilahirkan pada tanggal 12 Rabiul Awwal 1285 Hijriah bersamaan dengan tarikh 31 Ogos 1868 Masihi. Gelaran nama beliau berdasarkan tempat kelahiran beliau terdapat beberapa versi antaranya adalah al-Tarmasiy, al-Tarmisi, al-Termasi, Mahfuz Termas dan juga beliau turut dikenali dengan gelaran al-Tarmasi (al-Tarmasi, tanpa tahun) (Mohamad et al., 2011). Beliau juga merupakan seorang tokoh ulama qiraat Nusantara yang hebat dan disegani bukan hanya di Nusantara dan Alam Melayu bahkan di Tanah Arab. Beliau merupakan pemilik sebuah tiang di Masjid al-Haram, Mekah berhampiran dengan Bab al-Safa iaitu pintu al-Safa. Di sana, beliau diberi mandat untuk mengajar ilmu agama Islam termasuk ilmu qiraat (Hussin et al., 2018).

Di antara karya beliau di dalam ilmu qiraat adalah “*Tanwir as-Sadr Bi Qiraat al-Imam Abi Amr*”. Secara tuntasnya, pengarang kitab ini iaitu al-Tarmasiy iaitu nama penuhnya Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasiy telah memecahkan karya beliau ini kepada dua bahagian utama iaitu bahagian *al-Usul* dan bahagian *al-Farsh* iaitu bahagian atau bab *Farsh al-Huruf*. *Bab al-Usul* merupakan sebuah perbahasan mengenai asas-asas dan asal usul pengajian ilmu qiraat yang melibatkan kaedah umum serta digunapakai untuk keseluruhan tempat, huruf, baris, perkataan dan ayat al-Quran secara menyeluruh. Perbahasan ini melibatkan kaedah umum yang berulang kali berlaku dan diamalkan oleh imam qiraat sepuluh bagi keseluruhan imam. Selain itu, di dalam *Bab al-Usul* ini juga, diterangkan tentang pengenalan manhaj qiraat para imam dan rawi di dalam ilmu qiraat. Manakala bab *al-Farsh* pula adalah sebuah perbahasan khusus mengenai kaedah bacaan al-Quran pada perkataan-perkataan tertentu di dalam surah-surah yang khusus di dalam al-Quran yang melibatkan sepuluh imam qiraat yang mutawatir. Di samping itu, di antara kelainan, keunikan serta novelti bagi karya agong al-Tarmasiy di dalam ilmu qiraat ini adalah beliau telah memulakan penulisan kitab ini dengan *Bab al-Idgham* iaitu perbahasan tentang memasukkan sebutan huruf pertama ke dalam huruf kedua. Selain itu, beliau turut mengakhirinya dengan Bab Surah an-Nas. Hal yang demikian berbeza dengan penulisan serta penyusunan kitab tentang ilmu qiraat oleh sarjana Islam yang menjadi rujukan utama iaitu Imam *asy-Syatibi* dan Imam Ibn al-Jazari. Hal ini kerana Imam *asy-Syatibi* dan Imam Ibn al-Jazari memulakan penulisan mereka di dalam ilmu qiraat khususnya di dalam matan syair ilmu qiraat mereka dengan *Bab al-Usul* kemudian *Bab al-Farsh* atau *Farsh al-Huruf* dengan dimulai oleh Surah al-Baqarah dan diakhiri dengan Surah an-Nas. *Bab al-Usul* mereka mulakan dengan muqaddimah, isti’azah, basmalah, Surah al-Fatihah kemudian barulah *Bab al-Idgham* dan seterusnya sehingga habis *Bab al-Usul*. Selain itu, Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasiy turut menulis, mengarang dan menyusun kitab beliau yang berjudul “*Tanwir as-Sadr Bi Qiraat al-Imam Abi Amr*” dengan menggunakan Bahasa Arab rasmi iaitu Bahasa Arab fus-ha dengan baik selari lagi bertepatan menurut kaedah penulisan kitab pada zamannya (Hussin et al., 2018).

## Kesimpulan

Terdapat ramai dalam kalangan ulama dan tokoh ilmuan di dalam bidang tafsir al-Quran dan al-Qiraat di alam nusantara. Antaranya adalah Syeikh Mahfuz al-Tarmasiy yang mana beliau merupakan seorang ilmuan Islam yang mahir di dalam pelbagai bidang pengajian Islam termasuk ilmu qiraat. Karya agong penulisan ilmiah beliau di dalam ilmu qiraat merupakan sebuah kitab di dalam Bahasa Arab rasmi atau fus-ha yang bertajuk *Tanwir as-Sadr Bi Qiraat al-Imam Abi Amr*.

Selain itu, di dalam ilmu tafsir al-Quran, terdapat ramai dalam kalangan tokoh ulama Nusantara yang mestilah dikaji dengan lebih mendalam karya-karya ilmiah mereka sama ada yang telah ditahkik atau yang belum ditahkik oleh para pengkaji moden. Antaranya adalah Syeikh Abdul Rauf al-Fanshuri atau gelarannya juga al-Singkili. Beliau merupakan salah seorang tokoh di dalam ilmu tafsir al-Quran dengan karya agong penulisan ilmiahnya di dalam disiplin tafsir yang berjudul *Tafsir Tarjuman al-Mustafid*.

Justeru, pengkajian terhadap tokoh ulama tafsir dan qiraat di Alam Melayu dan Nusantara akan dapat memanfaatkan setiap hasil sumbangan penulisan karya ilmiah mereka sama ada di dalam Bahasa Melayu menggunakan tulisan rumi dan jawi ataupun di dalam Bahasa Arab rasmi iaitu fus-ha. Selain itu, hasil kajian ini mendapati sudah terdapat ramai dalam kalangan tokoh ulama tafsir dan qiraat Nusantara yang telah ditemui bersama karya penulisan ilmiah mereka.

Justeru, para pengkaji di dalam disiplin ilmu tafsir al-Quran dan qiraat diharapkan dapat menggali serta meneroka lebih ramai dalam kalangan tokoh ulama tafsir dan qiraat di Nusantara dan Alam Melayu. Hal ini kerana, sebagai pengkaji moden di dalam bidang tafsir dan qiraat, terdapat pelbagai pengajaran, hikmah serta manfaat yang boleh dicontohi serta diteladani terhadap

biografi dan karya penulisan ilmiah tokoh ulama Nusantara khususnya dalam aspek penafsiran ayat al-Quran dan pengkajian ilmu qiraat.

Perbahasan ilmu qiraat boleh dipecahkan kepada tiga bahagian secara asasnya. Pembahagian pertama adalah qiraat tujuh melalui perincian dan syarah kepada matan syair ilmu qiraat yang dikarang oleh Imam asy-Syatibi yang berjudul *Hirṣ al-Amani Wa Wajb al-Tabani*. Selain itu, pembahagian kedua pula adalah perbahasan qiraat sepuluh mutawatir. Di dalam pembahagian ini dipecahkan kepada dua pecahan iaitu qiraat sepuluh sughra iaitu yang menggabungkan perincian, syarah dan perbahasan daripada matan syair qiraat Imam asy-Syatibi dan matan syair ilmu qiraat yang berjudul *Durrah al-Mudhiah* yang dikarang oleh Imam Ibn al-Jazari. Pecahan kedua pula adalah qiraat sepuluh kubra iaitu yang melibatkan perbahasan, perincian serta syarah berpandukan matan syair ilmu qiraat yang berjudul “*Tayyibah an-Nasyr*” yang dikarang oleh Imam Ibn al-Jazari. Pembahagian ketiga dan terakhir adalah perbahasan qiraat yang kesebelas sehinggalah kepada yang keempat belas. Pembahagian ini melibatkan perbincangan mengenai qiraat *syadhdhah* melalui tokoh imam dalam kalangan para qurra’ secara khusus.

## Rujukan

- Abu al-Farh, S. L., & Muhammad al-Hafiz al-'Ilmi, K. (2003). *Taqribul Maani Fi Syarhi Hirṣ al-Amani Wa Wajb al-Tabani*. Maktabah Dar al-Zaman Li an-Nasyr Wa at-Tauzi'. <https://www.scribd.com/document/360230215/As-Syatibiyyah>.
- Ahmad, J. (2000). *Syarh Tawḥid al-Nashr*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Syatibi, Q. F. (1996). *Hirṣ al-Amani wa Wajb al-Tabani*. Madinah: Maktabah Dar al-Huda.
- Al-Ṭayyār, M. S. (1993). *Fuṣūlun fī Uṣūl al-Tafsīr*. Riyadh: Dār al-Nashr al-Duwaylī.
- Arif, R., & Siraj, F. M. (2020). Shaykh ‘ Abd Al-Ra’ūf Al-Fan Ṣūrī ( 1615 -1693 CE ): A Study of His Contribution to the Development of Islamic Education in The Malay World. *Jurnal Akidah Dan Pemikiran Islam*, 22(2), 205–238. <https://doi.org/https://doi.org/10.22452/afkar.vol22no2.6>.
- Baharom, N. Et al. (2005). *Kamus Dewan* Edisi Keempat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Dalhari, M. (2013). Karya Tafsir Modern Di Timur Tengah Abad 19 Dan 20 M. *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis (MUTAWATIR)*, 3(1), 63–86. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/mutawatir.2013.3.1.63-86>.
- Hussin, H., Ahmad, A. R., Selamat, A. F., & Zainol, N. Z. N. (2018). Penyusunan Ilmu Qiraat Oleh Ulama Nusantara: Kajian Kes Terhadap Tanwir Al-Sadr Bi Qira’at Al-Imam Abi ‘Amr Oleh Al-Tarmasiy. *Jurnal Qiraat*, 1(1), 178–190. <http://journal.kuis.edu.my/qiraat/wp-content/uploads/2018/05/jurnal-178-190.pdf>.
- Ibrahim, M., Dakir, J., & Abdul Kadir, M. N. (2013). *Pengenalan Tokoh-Tokoh Dan Kitab Tafsir Melayu Ulama Nusantara*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).
- Mohamad, M. R., Shamsul Kamar, M. Z., & Saad, S. (2018). Kepentingan Sanad Dalam Menjaga Keaslian Al-Quran. *Proceeding of The International Conference On Contemporary Issues In Al-Quran And Hadith 2018 (THIQAHAH 2018)*, 92–98. [http://conference.kuis.edu.my/thiqah/images/eprosiding/1009\\_THIQAHAH2018.pdf](http://conference.kuis.edu.my/thiqah/images/eprosiding/1009_THIQAHAH2018.pdf).
- Mohamad, S., Nasyrudin, W., Abdullah, W., Najib, M., Kadir, A., Akil, M., Ali, M., Hussin, H., (2011). Syekh Mahfuz al-Tarmasi : Tokoh Ilmu Qira’at Nusantara. *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*, 1(November), 55.
- Redha, M., Mohamad, B., Fairuz, M., Adi, B. A., Binti, N., & Ghapar, A. (2019). Qiraat Syadhdhah: Pengenalan Empat Tokoh Imam Yang Khusus Qiraat Syadhdhah. *Jurnal Qiraat*, 2(1), 13–25.

- Ridell, P. (1990). *Transferring a Tradition: 'Abd al-Ra'uf Al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary* (California: Center for South and Southeast Asia Studies University of California at Berkeley), Monograph 31.
- Saad, S., Hasyim, I. Z., Zaidar, F., & Ariffin, S. (2018). Perbandingan Tariq al-Syatibi dan Ibnu al-Jazari Dalam Riwayat Hafs. *Journal Qiraat, KUIS*, 1(3), 31–56. <http://journal.kuis.edu.my/qiraat/wp-content/uploads/2018/05/jurnal-31-56.pdf>.
- Salman, H. (1988). Hakikat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syeikh Abdur Rauf Singkel (Ph.D thesis), Institut Agama Islam Negeri (IAIN), Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- Salman, Z. A. & Mazlan, I. (2018). Ilmu usul al-tafsir: analisis terminologi dan sejarah perkembangan. *Jurnal Pengajian Islam.*, 11(2), 44–65. [http://journal.kuis.edu.my/e-jurnal-pengajian-islam/wp-content/uploads/2019/01/11\\_II.04.pdf](http://journal.kuis.edu.my/e-jurnal-pengajian-islam/wp-content/uploads/2019/01/11_II.04.pdf)
- Voorhoeve. (1960). *Encyclopedia of Islam I*. Leiden: E. J. Brill.

## BAB 23

### **PENDEKATAN *TAWJIH AL-QIRAAT* SYEIKH IBN UTHAIMIN BERDASARKAN *TAFSIR AL-QURAN AL-KARIM LI IBN AL-UTHAIMIN***

Muhammad Syafee Salihin Bin Hasan<sup>1</sup>, Muhammad Ammar Farhan Bin Ramlan  
Muhammad Zaid Shamsul Kamar

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### **Pendahuluan**

Penurunan al-Qiraat dengan kepelbagaian qiraat mendatangkan implikasi perbezaan makna dalam kalangan ahli tafsir. Pendekatan *tanjih al-Qiraat* telah dijadikan salah satu metod ahli tafsir ketika menjelas dan menghurai sesuatu bacaan qiraat. Aplikasi *tanjih* dalam perbahasan qiraat boleh didapati dalam pelbagai karya mahupun tafsir, antaranya *Tafsir al-Quran al-Karim li Ibn al-Uthaimin*. Syekh Muhammad Soleh Uthaimin merupakan salah seorang tokoh besar tafsir yang telah menetapkan elemen *tanjih al-Qiraat* dalam membahas dan menghuraikan ayat dalam tafsirnya. Oleh itu, objektif kertas kerja ini adalah menganalisis metode *tanjih al-Qiraat* yang diaplikasi oleh Syekh Soleh Uthaimin berdasarkan *Tafsir al-Quran al-Karim li Ibn al-Uthaimin*

#### **Biografi Syekh Muhammad Soleh Uthaimin**

Beliau adalah Abu Abdullah Muhammad Soleh bin Sulaiman bin Abd Rahman bin Uthman bin Abdullah bin Abd Rahman bin Ahmad bin Muqbil al-Wahaby al-Tamimy. Muna Fahd (2020) menyatakan beliau dilahirkan di Unaizah Daerah Qasim pada tahun 1347 H dan disana beliau memulakan rehlah pencarian ilmu.

Beliau mula belajar al-Quran dengan datuknya sebelah ibu Abdul Rahman bin Sulaiman sehingga tamat hafalannya. Kemudian meneruskan pengajian dengan belajar menulis, mengira dan membaca. Muhammad Uthaimin belajar dengan Syekh Abdul Rahman bin Nasir al-Sa'ady dan beliau telah meminta dua orang pelajar yang telah dewasa untuk menjaga dan mengajar Muhammad Salih iaitu Syekh Ali al-Salihi dan Syekh Muhammad bin Abdul Aziz. Mereka berdua ini telah mengajar beberapa buah buku karangan al-Sa'adi seperti Mukhtasar al-Aqidah al-Wasatiyyah, Minhaj al-Salikin dalam fikah, al-Ajrumiah dan al-Alfiah dalam bidang nahu dan bahasa serta ilmu-ilmu yang lain (Ibrahim Muhammad 2010)

Setelah tamat di Kolej Agama di Riyadh, beliau menjadi tenaga pengajar di Kuliah Syariah di Riyadh dan kemudian kembali ke Unaizah untuk mengajar di kolej agama yang baru buka di sana. Apabila cawangan Universiti Imam Muhamad bin Saud dibuka di Qasim beliau mengajar di sini hampir 20 tahun dan juga menjadi ahli majlis Ulama Arab Saudi. Beliau juga menjadi imam dan mengajar di Masjid Unaizah. Ibn Uthaimin pernah ditawarkan menjadi kadi di Mahkamah oleh

Mufti Arab Saudi Syekh Muhammad bin Ibrahim tetapi menolak dan lebih suka untuk mengajar di kolej agama di Unaizah. Beliau mula mengajar pada tahun 1951 semasa gurunya Syekh al-Sa'adi masih hidup sehinggalah beliau meninggal dunia pada 10 Januari 2001 (Ibrahim Muhammad 2010).

### **Guru-Guru Syekh Uthaimin**

Ibrahim Muhamad (2010) menjelaskan Syekh Soleh Uthaimin berguru dengan ramai guru, antaranya:

1. Syekh Abdul Rahman Bin Nasir al-Sa'adi (m.1956). Seorang ulama terkenal dan pengarang tafsir "*Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Manan*" dan kitab-kitab yang lain. Muhammad Salih Uthaimin ini banyak terpengaruh dengan gurunya ini termasuk dari segi pendekatan pembelajaran dan pengajaran. Beliau belajar ilmu tauhid, tafsir, hadis, fikah dan lain-lain.
2. Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, Mufti Arab Saudi dan Ketua Lembaga Ulama dan Pengerusi Pusat Penyelidikan dan Fatwa. Ibn Baz adalah guru Ibn Uthaimin semasa beliau belajar di Riyadh. Ibn Baz merupakan guru kedua selepas al-Sa'adi yang banyak mempengaruhi pemikirannya. Beliau belajar dari Ibn Baz "*Mukadimah fi Tafsir*" karangan Ibn Taimiyyah, sahih al-Bukhari dan fikih. Ibn Uthaimin pernah memuji Ibn Baz yang mempunyai pengaruh yang kuat dari segi penggunaan hadis-hadis, seorang yang berakhlak serta mudah mesra dengan ramai orang.
3. Muhammad Amin bin Muhammad Mukhtar al-Syanqiti (m.1973) merupakan guru Ibn Uthaimin semasa beliau menuntut Kolej agama di Riyadh. Beliau adalah pengarang *Tafsir Adwa' al-Bayan fi Idah al-Quran bi al-Quran*.
4. Ali bin Ahmad al-Salihi. Beliau belajar dengan Syekh Ali ini semasa belajar dengan Syekh al-Sa'adi.
5. Muhammad bin Abd Aziz al-Mutu'. Beliau belajar dengan Syekh Muhammad semasa belajar Syekh al-Sa'adi (Ibrahim Muhamad, 2010: 13. [www.ibnothaimeen.com](http://www.ibnothaimeen.com)).

### ***Tawjih Al-Qiraat***

Tawjih al-Qiraat : Ibn Faris (1979) dalam Mu'jam Maqayis al-Lughah menjelaskan perkataan *tanjih* adalah masdar atau kata terbitan bagi kata kerja (*wajjah*) - (وجه). Beliau mengatakan bahawa (وجه) asal yang merujuk kepada hadapan kepada sesuatu. Dalam menghuraikan maksud kata kerja (وجه) beliau berkata (وجه الشيء: جعلته على جهة) yang bermaksud 'menjadikannya di atas satu arah'.

Abdul 'Ali al-Mas'ul (2007) menyatakan ilmu *tanjih al-Qiraat* merupakan suatu ilmu yang menjelaskan wajah dan makna sesuatu bacaan qiraat dari sudut bahasa dan tafsir dengan bersandarkan kepada dalil-dalil yang berbentuk naqli, ijmak, qiyas dan sebagainya. Ilmu ini juga dikenali dengan beberapa nama yang lain seperti ilmu *ta'lil*, *takbrij*, *ta'wil*, *idbah*, *ibtijaj*, *hujjah* dan *Intisar*.

## Pendekatan *Tawjih Al-Qiraat* Syekh Ibn Uthaimin Berdasarkan *Tafsir Al-Quran Al-Karim Li Ibn Al-Uthaimin*

Ketokohan Syekh Ibn Uthaimin dalam pelbagai bidang disiplin ilmu memang diakui dan terkenal. Antara karya yang beliau hasilkan adalah Kitab Tafsir al-Quran al-Karim li Ibn al-Uthaimin merupakan salah satu kitab tafsir yang menjadikan rujukan utama di Arab Saudi. Muna Fahd (2022) menjelaskan bahawa Syekh Uthaimin tidak sempat menafsirkan keseluruhan 30 juzuk al-Quran melainkan beberapa juzuk sahaja. Penafsiran beliau dianggap menyeluruh apabila beliau turut membahaskan perbezaan qiraat dalam suatu ayat. Walaubagaimanapun hasil penelitian pengkaji beliau tidak konsisten membahaskan perbezaan qiraat dalam tafsirnya. Berikut dijelaskan berkaitan pendekatan penafsiran Syekh Uthaimin berdasarkan kitab tafsirnya:

### 1. Menjelaskan Qiraat dalam tafsirnya

Ketika beliau menafsirkan ayat 4 surah al-Fatihah :

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ

Syekh Uthaimin menyatakan bacaan ملك (Raja) adalah lebih khusus daripada مالك (Pemilik). Sekiranya digabungkan kedua-dua qiraat ini akan memberi makna yang luas iaitu “Kekuasaan Allah SWT adalah kekuasaan yang sebenar-benarnya” kerana Allah SWT adalah *malik* dan juga *maalik*, kerana dalam kalangan makhluk, ada yang menjadi ملك (Raja) sedangkan tidak memiliki sesuatu atau tidak mentadbir apa pun, dan ada juga yang menjadi مالك (Pemilik) memiliki sesuatu tetapi tidak menjadi “raja”. Sedangkan Allah SWT berkuasa sepenuhnya kerana Allah adalah “Raja” dan “Pemilik” pada hari kiamat.

### 2. Penekanan Aspek Tawjih al-Qiraat dalam pentafsiran

Penekanan Syekh Uthaimin terhadap aspek tawjih al-Qiraat dapat dilihat dengan jelas dalam tafsirnya dan beliau tidak hanya menyebut perbezaan qiraat dalam ayat melainkan mentawjihkannya. Metod tawjih al-Qiraat beliau adalah berdasarkan tawjih al-‘Arab (nahwiyyah) dan tawjih al-Lughah.

#### 2.1 Tawjih *bi al-‘Arabi*

Firman Allah SWT surah al-Baqarah ayat 214

مَسَّنَهُمُ الْبَاسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَرُزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ

Syekh Uthaimin menjelaskan يَقُولَ boleh dibaca dengan dua wajah iaitu يَقُولُ (rafa) dan يَقُولُ (nasab).

Dibaca dengan يَقُولُ kerana kalimah ini tidak beramal dengan (حتى), manakala bacaan يَقُولُ adalah beramal dengan huruf nasab (حتى). Kalimah (حتى) tidak berfungsi sebagai nasab kecuali untuk perkara yang *mustaqbal* (bakal berlaku).

Dalam konteks ayat ini Allah menceritakan kesusahan, kegelisahan dan kerisauan dalam kalangan ummat terdahulu, sehingga rasul dan orang beriman dalam kalangan mereka



mengatakan ‘*mana pertolongan Allah*’. Sekiranya dibaca pada permulaan cerita dari awal ayat **مُسْتَهْمُ الْبِأَسَاءِ**, maka perkataan **يَقُولُ** akan menjadi *mustaqbal* selepas ayat **مُسْتَهْمُ الْبِأَسَاءِ**.

## 2.1 Tawjih *bi al-Lughah* (bahasa)

Firman Allah SWT surah al-Baqarah ayat 85

ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرَجُونَ فَرِيقًا مِّنْ دِينِهِمْ تَظْهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُم أُسْرَىٰ تَقْتُلُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ

Syekh Uthaimin menjelaskan kalimah **تَظْهَرُونَ** dibaca dengan dua bacaan iaitu **تَظْهَرُونَ** (takhfif) dan **تَظْهَرُونَ** (tasydid) yang mana perkataan tersebut berasal daripada **تَظْهَرُونَ**. Huruf **ت** pada kalimah **تَظْهَرُونَ** telah ditukarkan kepada huruf **ظ** dan *didghamkan* **ظ** pertama kepada **ظ** yang kedua.

Beliau menjelaskan bacaan **تَظْهَرُونَ** bermaksud **تَعَالُونَ** (tinggi). Dikaitkan **تَعَالُوا** (tinggi) dengan **ظَهَرَ** (belakang) kerana tempat paling tinggi bagi seekor haiwan adalah ‘belakangnya’

## 3. Sumber Tawjih al-Qiraat Syekh Uthaimin

Beliau menetapkan tawjih al-Qiraat berdasarkan dengan qiraat tujuh sahaja kerana;

- berpegang hanya qiraat tujuh sahaja yang sohih dan mutawatir, manakala selain itu adalah qiraat syazzah
- beliau banyak mengingati qiraat tujuh dan sangat memberi penekanan terhadap qiraat tujuh

Walaupun bagaimanapun, dalam beberapa ayat beliau tidak memuatkan kesemua qiraat *sab'ah* dalam perbincangan tafsirnya, contoh beliau tidak menyebut qiraat yang membaca dengan **ن** pada perkataan **يَعْلَمُ الْكِتَابَ** pada ayat 48 Surah Ali Imran.

## 4. Tawjih Qiraat bagi mentarjih pandangan ulama

Syekh Uthaimin mentarjih dalam perbezaan pandangan ulama. Contohnya kaedah pemberian fidyah bagi golongan meninggalkan puasa berdasarkan ayat 184 Surah al-Baqarah

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ

Kalimah **مِسْكِينٍ** (*ifraad*) adalah ‘ataf bayan kepada kalimah **فِدْيَةٌ** yang bermaksud “setiap 1 fidyah dibayar mewakili bagi 1 hari puasa atau bagi seorang miskin” dan tidak bermaksud “setiap 1 fidyah

untuk 1 bulan puasa (30 hari)” bahkan 1 fidyah hanya untuk 1 hari yang ditinggal puasa. Manakala bagi bacaan *مساكين* (jama’) pula menunjukkan “banyak fidyah mewakili ramai orang miskin atau banyak jumlah bilangan hari”

Bayaran fidyah secara *jama’* adalah ditarjih berdasarkan bacaan *jama’* pada kalimah *مسكين*.

#### 5. Menyebut khilaf bab *usul qiraat*

Diantara metod qiraat yang digunakan oleh Syekh Uthaimin dalam tafsir adalah hanya berpandukan kepada khilaf farsy al-Huruf. Namun terdapat beberapa ayat beliau juga membincangkan khilaf usul dalam penafsiran ayat. Contohnya firman Allah ayat 61 Surah al-Baqarah

وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ

Syekh Uthaimin menyebut dalam tafsirnya pada kalimah *عليهم* dibaca dengan tiga kaedah bacaan iaitu:

- kasrah ha dan dhom *عليهم*
- kasrah ha dan mim *عليهم*
- dhomm ha dan mim *عليهم*

#### 6. Menyebut Qiraat yang tidak memberi kesan pada makna

وَتَنبِيئًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِيبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ

Syekh Uthaimin menyebut perbezaan qiraat ayat 265 Surah al-Baqarah iaitu pada lafaz رُبوة boleh dibaca dengan dua cara iaitu fathah al-Ra’ رُبوة dan Dhom al-Ra’ رُبوة. Kedua bacaan bermaksud ; tempat yang tinggi

#### 7. Tidak mengambil qiraat syazzah dalam penafsirannya.

Syekh Ibn Uthaimin pada dasarnya tidak mengambil dari qiraat syazzah sebagai sumber pentafsiran, Namun terdapat beberapa tempat beliau menafsirkan ayat dengan menggunakan qiraat syazzah. Contohnya firman Allah ayat 13 Surah al-Ahzab.

وَيَسْتَزِنُ ذِينَ قَرِيْقٍ مِّنْهُمْ النَّبِيُّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ

Syekh Ibn Uthaimin ketika menafsirkan ayat عورة dengan membaca *kasrah al-waw* عَوْرَة yang bermaksud cacat.

#### 8. Tidak menisbah bacaan qiraat kepada imam qiraat

Terdapat beberapa tempat Syekh Ibn Uthaimin tidak menisbah perbezaan qiraat kepada imam qiraat. Beliau hanya menyebut “terdapat dua perbezaan dalam ayat ini” dan tidak menyebut imam yang membaca dengan bacaan tersebut.

## Penutup

Aspek qiraat amat diperlukan oleh seorang mufassir dalam menafsi suatu ayat al-Quran. Syekh Ibn Uthaimin amat mementingkan aspek qiraat dalam penafsirannya. Oleh itu, disini dinyatakan kesimpulan pendekatan tawjih al-Qiraat oleh Syekh Ibn Uthaimin berdasarkan *Tafsir Al-Quran Al-Karim Li Ibn Al-Uthaimin* :

1. Syekh Ibn Uthaimin tidak menafsirkan keseluruhan 30 juzuk al-Quran. Jumlah juzuk dibahaskan oleh beliau mencecah belasan juzuk sahaja.
2. Syekh Ibn Uthaimin menjadikan qiraat *sab'ah* sebagai rujukan utama dalam pentafsiran. Beliau tidak mengambil sumber qiraat daripada tiga yang masyhur ( Abu Jaafar, Yaakub dan Khalf al-'Asyir) serta tidak bersumber daripada qiraat syazzah.
3. Syekh Ibn Uthaimin tidak konsisten dalam menisbahkan khilaf qiraat kepada imam qiraat, bahkan beliau hanya menyebut khilaf sahaja pada beberapa tempat.
4. Syekh Uthaimin juga membahaskan perbezaan qiraat pada bahagian *usul al-Qiraat* dan membahaskan perbezaan qiraat yang tidak memberi implikasi dari sudut makna.
5. Syekh Ibn Uthaimin berpendapat diturunkan khilaf qiraat yang kedua, adalah untuk menjelaskan makna bagi bacaan qiraat yang pertama.

## Saranan

Kajian tawjih al-Qiraat agak langka ditemui dalam kajian berbahasa Melayu. Pengkaji mencadangkan kajian tawjih al-Qiraat ini dapat dikembangkan lagi dalam pelbagai aspek dan perbahasan ilmu tawjih al-Qiraat agar disiplin ilmu diwarisi oleh para ulama silam ini dapat disampaikan ke generasi akan datang.

## Rujukan

*Al-Quran al-Karim*

Abdul 'Ali al-Mas'ul (2007). *Mu'jam Mustalahat 'Ilmi al-Qiraat*. Kaherah: Dar al-Salam.

Abd Muhaimin bin Ahmad (2020) Peranan Hadith Dalam Ilmu *Tawjih* Qiraat: Analisis Terhadap Kitab Hujjah Al-Qiraat Karangan Ibn Zanjalah. *Journal of Ma'alim al-Quran wa al-Sunnah* Vol. 16, No. 2, (2020), pp. 90-101.

Ahmad Sunawari, 2007. Buku Penyelidikan Pengajian Islam. UKM Press

Alawiyy bin Muhammad Ahmad Balfaqih dan Muhamad Kurayyim. (1994). *Al- Quran al-Karim Qiraat al-'Asharah al-Mutawatirah*, (al-Madinah al- Munawwarrah: Dar al-Muhajir, Cet. 2.

- al-Jazari, Muhammad bin Muhammad. (1994). *Tayyibah al-Nashr Fi al-Qiraat al-Ashr*, Madinah Munawwarah: Maktabah al-Hud
- Al-Qurtubi (2006). *Al-Jami' Li Ahkam al-Quran*. Beirut : Muassasah al-Risalah.
- Buku Panduan Jabatan Tahfiz al-Quran dan al-Qiraat (2015). Fakulti Pengajian Peradaban Islam KUIS.
- Ibn Faris, Ahmad (t.t). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Uthaimin (1423H) Tafsir al-Fatihah dan al-Baqarah. Dar Ibn al-Jauzi, Riyadh
- Ibrahim Muhammad (2010). Laman web [www.Ibnothaimeen.com](http://www.Ibnothaimeen.com)
- Ikmal Zaidi (2015). Keperluan Aplikasi *al-Dirayah* dalam Pengajian Ilmu Qiraat di Malaysia. Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS).
- Ikmal Zaidi bin Hashim. 2016. Konsep al-Riwāyah dan al-Dirāyah dalam pengajian ilmu al-Qirā'āt. Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS).
- Kamal Azmi Abdul Rahman et al. 2016. Metodologi Penyelidikan. Bangi. Minda Intelek Agency.
- Kamarul Azmi Jasmi. 2012. Metodologi Pengumpulan Data Dalam Penyelidikan Kualitatif. Kursus Penyelidikan Kualitatif Siri 1 2012 at Puteri Resort Melaka on 28-29 Mac 2012. Organized by Institut Pendidikan Guru Malaysia Kampus Temenggong Ibrahim, Jalan Datin Halimah, 80350 Johor Bahru, Negeri Johor Darul Ta'zim.
- Merriam, S. B. 1998. Qualitative research and case study applications in education. San Francisco: Jossey-Bass Inc.
- Mohd Yusuf Ahmad, (2005). Sejarah dan Kaedah Pendidikan al-Qur'an. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Muhammad Ali As-Sobuni (1980). *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam*. Cet. Ke III Damaskus: Maktabah Al-Ghazali, 1980
- Muhammad Syafee Salihin Hasan etl. (2021). Minat Dan Kefahaman Ilmu *Tanjih Al-Qiraat* dalam Kalangan Pelajar Sarjana Muda Tahfiz Al-Quran Kuis. Bab dalam buku m/s 50-56. Pendidikan Pemangkin Peradaban Islam. FPPI KUIS.
- Muna Fahd. 2020. Tawjih Qiraat Syekh Ibn Uthaimin berdasarkan Tafsir dari Surah al-Fatihah – Surah Ali Imran. The Scientific Journal Of King Faisal University.
- Othman Lebar. 2009. Penyelidikan Kualitatif. Pengenalan kepada Teori dan Metod. Tanjung Malim, Perak: Universiti Pendidikan Sultan Idris. hlm. 79.
- Zainora binti Daud. 2015. Penilaian Pelaksanaan Kurikulum Qiraat Di Darul Quran Dan Ma'ahad Tahfiz Al-Qur'an Di Malaysia. Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur.

## BAB 24

### METODOLOGI PENULISAN DR FADL HASAN 'ABBAS DALAM KARYANYA *ITQAN AL-BURHAN FI 'ULUM AL-QUR'AN*: SATU PENGENALAN AWAL

Wan Hakimin Wan Moh Nor, Mohd Ikram Mohd Nawawi & Mohd Asri Ishak

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Pengenalan

*'Ulum al-Qur'an* merupakan suatu ilmu asas terpenting yang perlu ada untuk memahami al-Qur'an. Seseorang tidak boleh menafsirkan al-Qur'an sesuka hati tanpa penguasaan yang baik dan mendalam dalam ilmu *'Ulum al-Qur'an*. Ia mengandungi pelbagai inti sari ilmu-ilmu penting yang berperanan membantu pemahaman ayat-ayat di dalam al-Qur'an (Tengku Intan Zarina & Muhd Najib Abdul Kadir, 2013). Dr Fadl Hassan Abbas merupakan tokoh kontemporari dalam bidang al-Qur'an dan Tafsir. Semasa hayatnya beliau telah menghasilkan banyak karya-karya ilmiah dalam bidang al-Qur'an dan *'Ulum al-Qur'an* dan karya-karya beliau sering dijadikan sebagai rujukan di kalangan ahli akademik. Beliau juga telah menghasilkan sebuah karya penting dalam bidang *'Ulum al-Qur'an* yang berjudul *Itqan al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Apa yang menarik, karya ini merupakan pengiktirafan beliau terhadap karya dua tokoh besar dalam bidang *'Ulum al-Qur'an* iaitu *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* karangan Imam al-Zarkashi dan karangan Imam al-Suyuti. Beliau sendiri menyebutkan dalam muqaddimahnyanya, beliau tidak hanya menukulkan setiap apa yang ditulis bahkan kadang-kadang beliau menerima, menolak, membahaskan, bersetuju dan berkhilaf (Fadl Hassan 'Abbas, 1997) dalam sesuatu perkara. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mengkaji metodologi penulisan beliau dalam kitab *Itqan al-Burhan*.

Kajian ini menggunakan metodologi kualitatif berasaskan analisis dokumen dengan merujuk karyanya *Itqan al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* sebagai sumber primer dan merujuk sumber-sumber sekunder seperti karya-karya Tafsir turath dan rujukan-rujukan yang berkaitan. Hasil kajian mendapati bahawa karya beliau sememangnya berkualiti tinggi, mempunyai nilai ilmiah dan bersifat kritis. Beliau menyusun karyanya dengan bersistematik dan bersifat ilmiah. Karyanya ini menyerlahkan lagi karisma keilmuannya dan mempunyai pandangan tersendiri dalam *'Ulum al-Qur'an* setelah melakukan penilaian yang mendalam dalam sesuatu isu.

#### Biografi Penulis

Syeikh Fadl Hassan Abbas telah dilahirkan di Saffuriyya di Palestin pada tahun 1932. Beliau telah meninggal dunia pada petang 9 Februari 2011. Menandakan bahawa umurnya telah genap 79 tahun. Usianya dihabiskan dengan dunia pendidikan, pengajaran, ilmu pengetahuan di masjid-masjid beserta forum-forum ilmiah. Beliau merupakan salah seorang ulama Sunni yang paling menonjol di Jordan, salah satu ilmuwan dalam bidang ilmu tafsir, hadis, ilmu Bahasa Arab dan ilmu Balaghah. Beliau dikenali ramai melalui karya-karya penulisan beliau, juga memberi kuliah tentang ilmu agama di corong-corong radio dan juga tv. Dr Fadl Abbas sebagai salah satu tokoh ilmuwan kontemporari yang paling penting dalam ilmu tafsir dan tilawah al-Qur'an. Ketika tahun 70-an beliau bersiaran ke udara dalam rancangan beliau sendiri di radio-radio Jordan sebanyak 400 episod. Beliau mengajar tentang ilmu Tilawah dan Tafsir. Beliau juga terkenal dengan cara pengajaran yang

memudahkan orang ramai belajar. Dari segi penulisan beliau terkenal dengan pandangannya yang tajdid, menarik dan baharu dalam ilmu tafsir al-Qur'an.

Dr. Fadl Abbas merupakan seorang pakar dalam bidang tafsir dan secara khususnya *I'jaz al-Qur'an*. Beliau menyebut dalam karyanya *al-Itqan al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* bahawa beliau bercita-cita menghasilkan sebuah ensiklopedia *I'jaz al-Qur'an*. Beliau merupakan mantan pensyarah Usuluddin di Fakulti Syariah, University of Jordan. Beliau telah melahirkan ramai tokoh dalam bidang tafsir termasuklah anaknya sendiri Sana' Fadl 'Abbas yang merupakan penulis bersama karya 'Ijaz al-Qur'an' dan sekarang bertugas sebagai pensyarah di University al-Balqa' al-Tatbiqiyyah, Jordan.

Dr. Jammal Abu Hassan merupakan seorang sahabat rapatnya, sekarang bertugas sebagai pensyarah di Universiti Ulum Islamiyyah Antarabangsa menghasilkan satu buku yang dihadiahkan sempena 70 tahun Dr. Fadl yang diterbitkan Dar al-Razi memuatkan penulisan-penulisan beliau berkaitan al-Qur'an dan bahasa pada tahun 2003. Dr. Ahmad al-Jammal sendiri menulis tentang pengalaman peribadinya bersama Dr. Fadl 'Abbas.

Perkenalan awal Syeikh Jamal Abu Hasan ialah semasa mendengar kuliah tafsir yang disiarkan dalam radio Jordan. Dr. Fadl 'Abbas merupakan satu-satunya tokoh yang membaca al-Qur'an dengan suaranya yang merdu kemudian mentafsirkan seluruh al-Qur'an dalam radio Jordan. Menurut Dr. Ahmad al-Jammal pernah seorang pelajar Ph.D yang membuat kajian tentang Dr. Fadl 'Abbas meminta keizinan untuk mendapatkan salinan tafsir Dr. Fadl 'Abbas dari radio Jordan tetapi tidak dibenarkan dengan alasan hak cipta radio Jordan. Di antara karyanya dalam bidang *Ulum al-Qur'an*:

- i. *I'jaz al-Qur'an*
- ii. *Al-Qasas al-Qur'aniy, I'ba'uhu wa Nafhatuh*
- iii. *Qasas al-Qur'anal-Karim*
- iv. *Lata'if al-Manan wa Rawa'i' al-Bayan fi Da'wa al-Ziadah fi al-Qur'an.*
- v. *Qadaya Quraniyyah fi Mawsu'ah al-Baritaniyyah Naqd Mata'in wa Radd Shubhat.*
- vi. *Ittijabat al-Tafsir wa Manabij al-Mufassirin fi al-'Asr al-Hadith.*
- vii. *Al-Dukturah bint al-Shati' wa al-Bayan al-Qur'aniy*
- viii. *Al-Kalimat al-Qur'aniyyah wa Athruha fi al-Dirasat al-Lughawiyyah.*
- ix. *Bayan I'jaz al-Qur'anli al-Khattabi, Tablil wa Muqaranah wa Naqd.*
- x. *Qadiyyah al-Zawa'id fi Kitabillah.*
- xi. *Qadiyyah al-Tikrar fi Kitabillah.*
- xii. *Shubhat Hawla Nas'at al-Tafsir.*
- xiii. *Shubhat Hawla al-Qiraat al-Qur'aniyyah.*
- xiv. *Al-Nukat fi I'jaz al-Qur'anli al-Ramani, Tablil wa Muqaranah wa Naqd.*
- xv. *Mufraqadat al-Qur'anal-Karim, Mazhar min Mazahir I'jazib.*

## Pujian Terhadap Ketokohan Dr Fadl Hasan Abbas

Keilmuan dan kewibawaan Syeikh Dr Fadl Hassan dalam bidang *'Ulum al-Qur'an* dan Tafsir telah diakui oleh ramai para ilmuwan Jordan dan negara Sham. Pujian mereka terhadap kewibawaan beliau adalah seperti berikut:

- i. Jamal Abu Hasan (Pensyarah Universiti al-Zarqa al-Ahliyyah):

هو مولانا العلامة صاحب الفضائل المتعددة والخيرات الكثيرة

[[https://ar.wikipedia.org/wiki/عباس\\_فضل](https://ar.wikipedia.org/wiki/عباس_فضل)]

Maksudnya:

*“Beliau adalah seorang mulia yang memiliki banyak kelebihan dan melakukan banyak kebaikan.”*

ii. Dr Salah al-Khalidi:

*وبلاد الشام الأردن الشيخ فضل كان من كبار العلماء، وهو عالم التفسير رقم واحد في*

[[https://ar.wikipedia.org/wiki/عباس\\_فضل](https://ar.wikipedia.org/wiki/عباس_فضل)]

Maksudnya:

*“Beliau merupakan seorang salah seorang ulama besar, tokoh ulama tafsir yang tertinggi di Jordan dan negara Sham.”*

iii. Salim al-Falahat:

*وسقط جدار اليوم بموت العالم العامل القرآني الحافظ الثقة فضل حسن عباس أبو محمد رحمهما الله جميعا*

[[https://ar.wikipedia.org/wiki/عباس\\_فضل](https://ar.wikipedia.org/wiki/عباس_فضل)]

Maksudnya:

*“Kejatuhan tembok hari ini dengan kewafatan alim al-Qur'anal-Hafiz a-Thiqah Fadl Hassan ‘Abbas Abu Muhammad”*

## Konsep Metodologi, Penulisan dan ‘Ulum al-Qur’an

### Metodologi

Menurut Kamus Dewan Edisi ke-4, metodologi didefinisikan sebagai sistem yang merangkumi kaedah dan prinsip yang digunakan dalam sesuatu kegiatan, disiplin dan sebagainya. Manakala penulisan pula didefinisikan sebagai perihal atau kegiatan dan sebagainya menulis (mengarang dan lain-lain), hasil daripada menulis. Metodologi juga didefinisikan sebagai ilmu tentang cara mengkaji dan menyelidiki sesuatu kajian, ianya adalah suatu usaha yang sistematik dan objektif dengan maksud untuk memperolehi atau mengumpul data-data yang tepat dan berkesan (Drs. Winardi, 1976).

Oleh itu dapatlah dikatakan bahwa metodologi ialah suatu ilmu sistem yang merangkumi kaedah dan prinsip atau cara mengkaji dan menyelidiki sesuatu kajian dengan maksud untuk memperolehi data dan maklumat yang berkesan.

### Penulisan

Penulisan merujuk kepada Kamus Dewan Bahasa Edisi ke-4 perihal atau kegiatan menulis (mengarang dan lain-lain). Menurut Za’ba (1965), beliau menyatakan bahawa penulisan merupakan “pekerjaan yang menyusunkan perkataan dengan susunan yang elok kerana menghalkan atau merupakan sesuatu fikiran hati atau sesuatu kisah cerita supaya dapat difahamkan oleh orang-orang lain apabila didengar atau dibaca mereka susunan itu....” (hlm.6). Manakala, menurut Awang Sariyan (1991) pula, penulisan merujuk kepada pengolahan gagasan atau pemikiran dan juga proses mekanis yang melibatkan penguasaan alat dan teknik untuk mengungkapkan gagasan atau pemikiran.

Selain itu, menurut Ruminah Hj.Sabran (1993), beliau memberitahu bahawa penulisan itu merupakan kemahiran menulis tertinggi yang memerlukan seseorang itu menerapkan beberapa sub-kemahiran, seperti kemahiran mengenal dan menulis huruf-huruf dalam suatu himpunan perkataan, frasa, atau ayat yang mengikut sistem tulisan dan sistem ejaan yang telah dtentukan oleh

sesuatu bahasa. Di samping itu, kemahiran menulis juga memerlukan kemahiran mengolah dan menyusun buah fikiran dengan lancar dan kemas dalam satu jalinan yang berkesinambungan. Maksud penulisan yang diberikan beliau sangat menekankan kepada kemahiran atau bakat sendiri yang mampu mengolah sesuatu perkataan sehingga menjadi sebuah cerita yang difahami oleh umum.

Kesimpulannya, penulisan merupakan satu aktiviti yang melibatkan pemikiran (mental) dan perasaan (psikologikal). Di samping itu, ialah satu proses berterusan dalam usaha menyampaikan pemikiran dan perasaan penulisan serta satu hasil yang dapat dibaca dan difahami oleh umum yang mungkin juga melibatkan tindak balas tertentu dalam cerita yang dihasilkan.

### ***'Ulum al-Qur'an***

Dari sudut bahasa perkataan *'Ulum* adalah dalam lafaz *jamak* daripada perkataan *'ilm*. Ia boleh ditakrifkan sebagai kefahaman muktamad yang menepati fakta sebenar. Sementara pengertian al-Qur'an pula ditakrifkan sebagai kalam Allah yang *mu'jiz* yang telah diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, ditulis pada mashaf, yang disampaikan secara mutawatir dan membacanya suatu ibadat.

Dari sudut istilah *'Ulum al-Qur'an* adalah gabungan perkataan *'Ulum* dan *al-Qur'an* iaitu suatu ilmu yang membahaskan tentang al-Qur'an, sama ada dari aspek penurunannya, bacaannya, sejarah pengumpulannya, penyusunannya, penulisan dan pentaftiran, I'jaz, nasikh mansukh, sebab-sebab turun ayat, I'rab serta *gharib al-Qur'an*.

Menurut al-Zarqani, *'Ulum al-Qur'an* bermaksud “ilmu yang berkenaan dengan Ilmu-ilmu yang mempelajari tentang al-Qur'an itu sendiri, sama ada dari segi penurunannya, pengumpulannya, pembukuannya, pembacaannya, pentaftirannya, I'jaznya, nasikh dan mansukhnya dan semua perkara yang berkaitan dengan al-Qur'an”.

Al-Suyuti (2010) pula menegaskan bahawa *Ulum al-Qur'an* ialah “Suatu bidang dan ruang lingkup ilmu yang membicarakan tentang al-Qur'an dari segi penurunannya, sanadnya, adabnya, maknanya, lafaznya dan lain-lain yang berkaitan dengannya”.

Kesimpulannya, *Ulum al-Qur'an* merupakan *tarkib idhafi* (تركيب إضافي) yang boleh diertikan sebagai “sekumpulan ilmu yang berkaitan dengan al-Qur'an”. Perkataan *'ilm* menjadi *jamak* kepada perkataan *'Ulum* kerana ilmu yang berkaitan dengan al-Qur'an meliputi banyak skop. Contohnya ilmu tafsir, ilmu Qiraat, ilmu *Rasm Uthmani*, ilmu *i'jaz*, ilmu *asbab nuzul*, ilmu *nasikh mansukh* dan sebagainya.

### **Latar Belakang Karya *Itqan al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an***

Karya ini merupakan karya yang dihasilkan Dr Fadl Hasan 'Abbas pada tahun 1997. Ia dijadikan sebagai rujukan penting terutamanya ahli-ahli akademik dalam bidang *Ulum al-Qur'an*. Karya ini boleh dikategorikan sebagai karya *'Ulum al-Qur'an* yang bersifat kontemporari dan Tajdid.

Kandungan karya ini yang sarat dengan mesej dan bersifat ilmiah menjadikan karya ini sangat penting dan istimewa serta membuka minda para pembaca dan pengkaji agar terus mengkaji. Bahkan beliau sendiri menggalakkan orang ramai agar berfikir kritis, tajdid dan melakukan kajian dengan ilmiah. Ini sepertimana yang dijelaskan dalam muqaddimah karyanya *Itqan al-Burhan* (Fadl Hassan Abbas, 1997).

Ketika karya ini dalam persediaan untuk dicetak, Dr Fadl Hassan 'Abbas telah diuji dengan berita kewafatan anak perempuannya selepas ditimpa sakit yang kronik selama 13 tahun.

Beliau berharap dengan karya ini ianya menjadi salah satu usaha ikhlas beliau yang dilakukan kerana Allah dan menjadi rujukan yang bermanfaat kepada orang ramai. Beliau menamakan karya ini dengan *Itqan al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* kerana sebagai pengiktirafan beliau



terhadap dua tokoh besar *'Ulum al-Qur'an* yang mengarang karya *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* karangan al-Zarkashi dan *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* karangan Imam Jalaluddin al-Suyuti.

### **Keistimewaan Karya *Itqan al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an***

Karya ini mempunyai nilai dan keistimewaan tersendiri seperti juga karya-karya *'Ulum al-Qur'an* yang lain. Dr Fadl Hassan Abbas mengklasifikasikan perbincangan *'Ulum al-Qur'an* dalam karyanya kepada tajuk-tajuk yang khusus. Beliau juga menghimpunkan tajuk-tajuk penting dalam perbincangan *'Ulum al-Qur'an* seperti Pengertian *'Ulum al-Qur'an*, Sumber al-Qur'an, Wahyu, *Nuzul al-Qur'an*, Ayat Terawal dan Terakhir Diturunkan, Pengumpulan al-Qur'an dan lain-lain lagi dengan lebih terperinci dan bersistematik. Di antara keistimewaan yang dikemukakan dalam karyanya ini adalah seperti berikut:

- i. Banyak pandangan beliau yang terasing dari kebiasaan yang dibawa oleh sarjana *'Ulum al-Qur'an*. Pandangan beliau layak diangkat dan dijadikan sebagai bahan kajian yang baharu dan dijadikan perbincangan dalam dunia akademik. Dalam mukaddimah karyanya, beliau berpendirian bahawa *'Ulum al-Qur'an* ini hendaklah menjadi suatu ilmu yang sentiasa hidup, segar dan tidak hanya statik pada ruang dan waktu yang khusus (Fadl Abbas, 1997).
- ii. Karya ini disifatkan keluar dari kebiasaan yang dibincang dalam perbincangan *'Ulum al-Qur'an*. Pandangan beliau dalam karyanya begitu luar biasa dan mempunyai nilai pandang tersendiri dan menyerlahkan lagi kewibawaan dan penguasaan beliau dalam bidang ini. Ini sebagaimana yang dinyatakan beliau sendiri ketikamana menyifatkan berkenaan karyanya dengan *al-jiddah* dan *al-jiddiyati*. Beliau tidak hanya menukulkan setiap apa yang dikarang para ulama terjamin selamat dari anasir-anasir kekurangan dan kecacatan dan keluar dari kebiasaan bahkan beliau dengan segenap usahanya untuk menerima, menolak, berdiskusi, bersetuju dan berkhilaf dalam banyak perkara. Bahkan beliau sendiri mengakui bukanlah setiap apa yang diputuskan sesebuah keputusan terselamat dari sebarang kelemahan dan kecacatan. Ini kerana beliau seorang manusia yang tidak terlepas dari sebarang kesalahan dan kekhilafan (Fadl Abbas, 1997) .
- iii. Selain itu, karya ini juga mengangkat isu-isu yang menjadi polimik di kalangan orientalis berkenaan keautoritian al-Qur'an. Apa yang menarik, dakwaan orientalis dibincang secara terperinci dan dibahas secara ilmiah kemudian disanggahi dengan penuh hikmah dan bijaksana berdasarkan hujahan dalil *naqli* dan *'aqli*.

### **Metodologi Penulisan Dr Fadl Hassan 'Abbas Dalam Karya *Itqan al-Burhan fi Ulum al-Qur'an***

Metodologi penulisan Dr Fadl Hassan 'Abbas dalam *Itqan al-Burhan fi Ulum al-Qur'an* antara lain:

- i. *Pengiktirafan Beliau Terhadap Karya al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an dan al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*

Karya *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an dan Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* menjadi rujukan utama dalam karya *Itqan al-Burhan*. Fadl Hasan Abbas (1997) menyusun karya ini berasaskan dua karya utama dalam perbincangan *'Ulum al-Qur'an* setelah melakukan penelitian yang mendalam dalam kajian beliau. Apa yang menarik, karya ini merupakan pengiktirafan beliau terhadap karya dua tokoh besar dalam bidang *'Ulum al-Qur'an* iaitu *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* karya Imam al-Zarkashi dan *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* karangan Imam al-Suyuti.

ii. *Penyusunan Perbahasan dan Penulisan Yang Tersusun dan Sistematis*

Dalam karya ini, Fadl Hassan Abbas (1997) membahagikan perbahasan '*Ulum al-Qur'an*' kepada 28 Fasal yang mana ia merangkumi tajuk-tajuk penting dalam pengajian '*Ulum al-Qur'an*' dan ia dimuatkan secara keseluruhan dalam dua jilid.

Penulisan dalam karya ini disusun dengan tersusun dan bersistematik. Perbahasan dalam karya tersebut dimulakan perbahasan muqaddimah, kata pengantar, 28 fasal yang membahas tentang konsep '*Ulum al-Qur'an*' dan disusuli dengan tajuk-tajuk yang lain dengan lebih tersusun dan sistematik berdasarkan susunan dari tahap asas hingga ke tahap tertinggi.

iii. *Penghujahan Berdasarkan Dalil Naqli dan 'Aqli*

Di antara perkara yang terserlah dalam karya ini, Fadl Hassan 'Abbas (1997) mendatangkan hujahan beliau dengan dalil Naqli dan Aqli dalam tulisannya. Kehujahan beliau dengan dalil naqli dan aqli dalam dilihat dengan jelas ketika beliau membicarakan tentang aspek mukjizat dari perspektif *Ijaz al-Bayani* dengan mendatangkan nas al-Qur'an dan dikuatkan lagi dengan logik akal.

Ini menjadikan penulisan karyanya lebih berautoriti dan menzahirkan lagi kewibawaan beliau dalam '*Ulum al-Qur'an*'.

iv. *Menyifatkan Karyanya Dengan istilah 'al-Jiddah' dan 'al-Jiddiyyah'*

Dalam mukaddimah karyanya, beliau menyifatkan karyanya ini dengan '*al-Jiddah*' dan '*al-Jiddiyyah*'. Di sana beliau berpendirian bahawa '*Ulum al-Qur'an*' ini hendaklah menjadi suatu ilmu yang sentiasa hidup, segar dan tidak hanya statik pada ruang dan waktu yang khusus. Beliau menjelaskan juga menjadi amanah bagi seorang penulis membuat penelitian dan pemerhatian terhadap jejak langkah yang menjadi keraguan atau meninggikan al-Qur'an khususnya dengan membuat kajian dan kritikan dengan kritis.

## Kesimpulan

Hasil kajian mendapati bahawa karya beliau sememangnya berkualiti tinggi, mempunyai nilai ilmiah dan bersifat kritis. Beliau menyusun karyanya dengan sistematik dan bersifat ilmiah. Karya ini menyerlahkan lagi karisma keilmuwan beliau. Beliau mempunyai pandangan tersendiri dalam '*Ulum al-Qur'an*' setelah melakukan penilaian yang mendalam dalam sesuatu isu.

Metodologi dalam penulisan Fadl Hassan 'Abbas mengangkat '*Ulum al-Qur'an*' sebagai suatu pertahanan yang kuat dalam menghadapi *shubhat* dan kebatilan yang dicanang pihak yang tidak bertanggungjawab seperti golongan muslim liberal dan orientalis. Malahan karya ini mengangkat dan menjunjung al-Qur'an sebagai sumber di kedudukan yang mulia dan tertinggi.

Kepadatan hujah *naqli* dan '*aqli*' yang dipersembahkan dalam karya ini menguatkan lagi ketokohan dan kewibawaan beliau dalam bidang '*Ulum al-Qur'an*' dan Tafsir. Tidak dinafikan lagi beliau adalah tokoh mujaddid dalam bidang '*Ulum al-Qur'an*' dan Tafsir.

Karya ini merupakan pengiktirafan beliau terhadap karya dua tokoh besar dalam bidang '*Ulum al-Qur'an*' iaitu *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* karya Imam al-Zarkashi dan *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* karangan Imam al-Suyuti. Banyak pandangan beliau yang terasing dari kebiasaan yang dibawa sarjana '*Ulum al-Qur'an*' dan bersifat tajdid yang tidak hanya dengan apa yang dihidangkan kerana ilmu ini sentiasa hidup dan bergerak mengikut peredaran masa dan tempat.

## Rujukan

- Al-Suyuti, J. (2008). *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut-Lubnan: Muassasah al-Risalah.
- Al-Zarqani, M. A. (1943). *Manabil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*. t.tp.: 'Isa al-Bab al-Halabiy wa Sharikahu.
- Anon. (2013). *Kamus Dewan Bahasa*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Fadl, H. A. (1997). *Itqan al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Jordan: Dar al-Furqan.
- [https://ar.wikipedia.org/wiki/عباس\\_فضل](https://ar.wikipedia.org/wiki/عباس_فضل)
- Tengku Intan, Z. & Muhd. Najib, A. K. (2013). Kritikan Muslim Liberal terhadap Ulum al-Qur'an: Suatu Kecenderungan Baru dalam Tafsiran al-Qur'an. *Jurnal Islamiyyat*, 35(2): 83-88
- Winardi. (1976). *Pengantar Metodologi Research*. Bandung: Penerbit Ammni.

## BAB 25

### PERANAN HAMKA DALAM PENGISLAMAN ILMU ALAF BARU

Nor Anisah binti Alias,<sup>1</sup>

<sup>1</sup> MA student, Faculty of IRKHS International Islamic University Malaysia IIUM, Malaysia

#### Pengenalan

Andai anda mencari sosok ulama pada diri beliau, anda pasti akan menemuinya. Bukankah beliau merupakan Mantan Pengerusi Majlis Ulama Indonesia? Bukankah beliau telah menghasilkan sebuah tafsir yang lengkap 30 juzuk serta karya-karya *fiqh*, sirah dan tasawuf? Andai anda mencari watak seorang sasterawan, pasti anda menemui watak itu pada diri tokoh ini. Puluhan karya yang membangun jiwa dan mengkritik sosial pada zamannya telah dihasilkan oleh beliau. Dan apabila anda mencari wajah pejuang kemerdekaan dan tokoh nasional, menelusuri kisah hidupnya akan membawa anda bertemu dengannya. (Muhammad Shah, 2018)

“Di negeri kami, ilmu itu bukan di sudut jubah atau serban, tetapi di dalam dada dan tahan uji” – Hamka, *Ayahku*. (Irfan Hamka, 2011)

Menjadi ulama bukanlah satu perkara yang mudah. Bukan hanya segudang ilmu pengetahuan yang perlu dikuasai, tetapi tindak – tanduk masyarakat dan perkembangannya juga harus difahami, bagaimana dan apakah solusi yang wajar diberikan terhadap permasalahan masyarakat yang dihadapi. Sebagaimana para nabi adalah pemimpin umat yang memimpin mereka pada jalan seharusnya dan memberi solusi dalam kehidupannya, begitu pula ulama, memimpin dan membimbing masyarakat ke jalan yang benar. (Muhammad Shah, 2018) Daripada Abu Darda' RA berkata, aku mendengar Nabi SAW bersabda:

«وَأَنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا، وَلَا دِرْهَمًا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ»

[Abu Daud, *Sunan Abi Daud, Kitab al-Ilmu*, no hadis 3641, *hadis sahih*]

Maksudnya:

*“Sesungguhnya ulama’ adalah pewaris para nabi. Sesungguhnya para nabi tidak mewariskan dinar atau dirham. Akan tetapi mereka mewariskan ilmu, maka barangsiapa yang mengambil warisan tersebut, maka dia telah mengambil bahagian yang banyak.”*

Sisipan ini akan membawa anda menyelusuri peribadi seorang tokoh dan ulama terkemuka yang tidak asing bahkan namanya selalu meniti bibir pencinta ilmu khususnya sastera dan karya nusantara iaitu Buya Hamka. Penulis karya agung *Di Bawah Lindungan Kaabah* dan *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck* ini bersama barisan ulama yang lain wajar diapresiasi oleh masyarakat untuk mengenang jasa-jasa mereka yang telah disumbangkan dalam perkembangan ilmu yang membantu masyarakat memahami agama sehingga hari ini. Daripada Abu Hurairah RA, Nabi SAW bersabda:

«لَا يَشْكُرُ اللَّهُ مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ»

[Abu Daud, *Sunan Abi Daud, Kitab al-Adab*, no hadis 4811, *hadis sahih*]

Maksudnya:

*“Tidak dikatakan bersyukur pada Allah bagi sesiapa yang tidak tahu berterima kasih pada manusia.”*

Hamka ialah nama pena kepada Prof. Dr. Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah yang lahir di Nagari Sungai Barat pada 17 Februari 1908 (Zakir, 2018). Beliau merupakan seorang ulama Nusantara yang banyak menyumbang kepada pembaharuan dan pengislahan dalam agama. Anak kelahiran Indonesia ini mempunyai pengetahuan yang luas tentang kesusasteraan, sejarah dan falsafah Islam. Kemasyhuran Hamka tidak terhad di Indonesia sahaja bahkan ke seluruh pelusuk dunia terutamanya di Tanah Melayu. Beliau telah mengarang lebih daripada seratus buku di samping artikel dan jurnal yang diterbitkan dalam majalah-majalah agama sama ada dalam Bahasa Indonesia atau Melayu. Beliau dianggapkan sebagai seorang penulis yang masyhur di peringkat kebangsaan sehinggakan buku-bukunya diterjemah ke dalam pelbagai bahasa meliputi berbagai bidang termasuklah sejarah, politik, agama, dongeng, tafsiran, tasawuf dan falsafah. (Hamka, 2022)

Penulis akan menerangkan tentang “Peranan Hamka dalam Pengislaman Ilmu Alaf Baru” di sepanjang perkongsian ini dengan menjelaskan dahulu faktor-faktor yang mempengaruhi pembentukan keperibadian seorang Hamka. Kemudian, penulis akan meneliti bidang-bidang pembaharuan yang dibawa oleh Hamka dan menyatakan hubungan antara sumbangan Hamka dan prinsip-prinsip ilmu Islam. Akhir sekali, kesimpulan dibuat dengan menyatakan beberapa hasil yang dicapai daripada kajian.

## **Faktor- Faktor Pembentukan Keperibadian Hamka**

Jika tiada angin, masakan pohon bergoyang. Di sebalik seorang insan yang hebat dan ampuh, haruslah ada faktor dan pendorongnya. Hamka juga tidak lari daripada beberapa pemangkin yang membentuk sahsiah dan keperibadiannya sehingga dia boleh menjadi seorang tokoh yang hebat di Nusantara ini.

### **1. Masa kecil dan didikannya**

Hamka dibesarkan dalam keluarga ulama dan pemimpin Islam serta pediri madrasah atau pusat pengajian agama di Sumatera. Bak kata pepatah melayu, ke mana tumpahnya kuah kalau tak ke nasi, datuk beliau Muhammad Amrullah ialah pemimpin Tarekat Naqsyabandiyah sementara bapa beliau Abdul Karim Amrullah yang dikenali sebagai Haji Rasul merupakan pemimpin gerakan pembaharuan Islam yang menentang tradisi dan adat amalan tarekat termasuk ayahnya sendiri Muhammad Amrullah. (Muhammad Shah, 2018)

Sejak kecil, kehidupan Hamka tidak seberuntung kanak-kanak yang seusia dengannya. Beliau dibesarkan dengan tidak mendapat perhatian yang secukupnya daripada ibu bapanya. Demi tugas dakwah dan islah, ayahnya perlu keluar dari kepompong danau dan meninggalkan Hamka kecil untuk diasuh oleh neneknya di Maninjau. Kepulangan ibu bapanya setelah lama ditinggalkan tidak menguatkan hubungan mereka kerana kasih yang didambakan oleh Hamka kecil ini tidak diisi dengan sempurna pada waktu yang sepatutnya. Penceraian ibu bapa beliau menambahkan lagi perasaan sensitif kepada Hamka. Jawapan Hamka ketika disoal oleh anaknya tentang faktor yang membentuk wataknya: “Banyak dugaan dan rintangan yang saya lalui sejak kecil. Yang pertamanya, ibu bapa saya bercerai ketika saya masih memerlukan kasih sayang mereka (Irfan Hamka, 2019). Sejak itu, hidupnya menjadi tidak tentu hala, tanpa pedoman dan menjadi anak petualang.

Hamka turut diuji dengan penyakit cacar. Rupa parasnya yang muda dan kacak menjadi hodoh gara-gara penyakit ini. Namun penyakit ini tidak menghentikan niatnya untuk ke bermusafir ke tanah jawa. Hamka mula berubah sejak kepulangannya dari tanah jawa. Beliau mendapat didikan dari guru-guru antaranya ialah Cokroaminato (Islam dan Sosialisme), H Fakruddin (Agama Islam) dan AR Sutan Mansur merangkap abang ipar Hamka sendiri. Namun ayahnya mengesan beberapa

sisi kelemahan Hamka dalam tata bahasa Arab dan perkara ini menggoyahkan semangat Hamka. Permohonan beliau untuk menjadi guru di sebuah sekolah Muhammadiyah juga ditolak dengan alasan tidak memiliki kelulusan. Ketika ini, Hamka merasa jauh hati dan membawa rujuk dengan berangkat ke Mekah. Permusafiran kali ini berjaya menghadirkan rasa insaf dan hubungan beliau dengan Haji Rasul kembali jernih setelah itu (Muhammad Shah, 2018).

Di samping itu, beliau dilahirkan dan dibesarkan dengan melihat suasana gerakan pembaharuan yang diasaskan bapanya. Dia didedahkan sejak kecil dengan perdebatan dan perselisihan pendapat dalam isu agama antara kumpulan gerakan baru dan lama (Rusydi Hamka, 1983). Ayahnya sangat menginginkan agar Hamka menjadi seorang ulama sepertinya, jadi apabila dia mengasaskan Institut Tawaleb Sumatra, ayahnya mendaftarkannya di dalamnya dan dia sendiri yang mengajarnya. Di sana, para penuntut mempelajari *nabuh, sorof, balaghah, fiqh* dan ilmu-ilmu lain mengikut gred dan kelas yang mana mewajibkan pelajarinya menghafal *matan* kitab. Buku – buku yang digunakan dalam institut ini adalah dalam Bahasa Arab dan tidak mempunyai tetapan atau panduan. Hamka dianggap anak bongsu dari kalangan pelajar sekelasnya kerana pada masa itu dia berumur sepuluh tahun dan rakan-rakannya pula, sebahagian daripada mereka berumur dua puluh tahun keatas. Oleh hal yang demikian, Hamka menghadapi kesukaran dalam memahami pelajaran dan tata bahasa Arab yang kompleks. Dan dari kesemua pelajaran ini, dia hanya tertarik pada satu pelajaran iaitu *urudh*, kerana dia suka puisi dan boleh menghafalnya dengan cepat. (Muhammad Shah, 2018)

## **2. Banyak Membaca**

Hamka dan buku boleh diibaratkan seperti isi dan kuku, tidak dapat dipisahkan. Dia memang suka membaca sejak kecil dan akan membaca apa sahaja yang tercapai oleh tangannya lebih-lebih lagi buku sastera dan sejarah. Dia telah membaca penulisan Minangkabau dan Melayu dan telah menghafal ratusan daripada bait sastera. Tambahan pula, dalam Bahasa Arab yang dipelajarinya dengan tekun, dia membaca buku “*Alf lailan wa-lailah*” dan lagu-lagu, dibaca dan diulang sehingga *khatam*. Hamka dikenali melalui pembacaannya tentang ahli falsafah Islam seperti Ibn Rusyd, Ibn Sina, Al-Farabi, Al-Ghazali, dan Ibn Khaldun. Selain itu, dia juga membaca tentang penulis Arab lama seperti Imru Al-Qays, Labid, Abu Nawas, Abu Al-Atahiah, Al-Asma’i dan Ibn Al-Mo’taz dari zaman Abbasiyah. Beliau sentiasa mengikuti perkembangan sastera di Mesir. Penguasaan Bahasa Arab yang baik telah membantu beliau membaca buku terjemahan oleh penulis bukan Arab tamsilnya Ghothe, Shakespeare, Guy de Maupassant, Pierre Loti dan para penulis lain. Beliau membaca buku-buku yang diterjemah oleh perputakaan Arab ke dalam Bahasa Arab, dan kesannya ada pengrauh *Manfaluti* yang kuat dalam penulisan sastera Hamka (Raja Febrian, 2019).

Seperkara lagi, hal yang digemari Hamka ialah perpustakaan. Gurunya engku Zainuddin Labai mempunyai satu perpustakaan yang dibuka untuk umum. Bahan bacaan yang terdapat di perpustakaan tersebut termasuklah penerbitan sastera, akhbar *Bintang Hindu* dan lain-lain. Di sanalah tempat Hamka menghabiskan masanya sehari-hari. Dipinjamnya buku selang dua hari sekali kerana sewa buku pada masa itu mahal, umumnya dua hari lima sen setiap buku. Dek kerana wangnya tidak banyak, dia berjimat dengan mengumpulkan duit belanja untuk menyewa buku. Selain itu, Hamka turut menawarkan diri untuk membantu di percetakan Badezst, tempat buku-buku dicetak sebelum disewakan. Ditolong-tolongnya melipat kertas, membelikan kopi dan membuat perekat. Kemudian dimintanya izin untuk membaca buku-buku itu dan pernah dipujuk pemilik kedai untuk dibawa buku itu pulang. Sementara itu dia sering mengunjungi tempat itu setiap hari tanpa pengetahuan bapanya, dan ketika ayahnya tahu tentang perkara itu ditegur anaknya “Apakah engkau akan menjadi orang alim nanti atau akan jadi tukang cerita?”, diletakkan buku itu sebentar, tetapi saat ayahnya pergi, dibacanya kembali (Hamka, 2018/1).

### 3. Banyak Mengembara

“Si Bujang Jauh”. Itulah julukan yang diberi oleh bapanya sendiri kerana sering menjauh daripada orang tua beliau. (Zakir, 2018). Sejak usia 14 tahun lagi, Hamka telah mula menempuh kehidupan sebagai seorang lelaki minang yang kuat mengembara dan berkelana ke sejumlah tempat di Minangkabau. Dia telah menjelajahi ke kebanyakan negeri di Indonesia dan meluas sehingga ke negara jiran iaitu Tanah Melayu. Beliau juga telah melawat kebanyakan bandar di Eropah, Amerika Syarikat, negara-negara Arab dan juga negara Asia yang lain seperti Jepun. Lawatan beliau ke negara-negara tersebut boleh jadi kerana acara rasmi atau tidak rasmi oleh kerajaan Indonesia, atau untuk menghadiri persidangan ilmiah dan kebudayaan. Hamka sempat merakamkan perjalanan dan pengalaman beliau semasa merantau dalam bentuk tulisan antaranya “*4 Bulan di Amerika*”, “*Di Bawah Lindungan Ka’bah*”, “*Di Tepi Sungai Dajjal*” dan “*Mengembara di Lembah Nil*”. (Hamka, 2018/1)

Hamka (2018) bercakap dalam bukunya, “*Kenang-kenangan Hidup*” tentang beberapa faedah daripada perjalanannya yang dapat diringkaskan seperti berikut:

1. Dapat mengenal adat istiadat, kebudayaan, kebiasaan, kesukaan, dan pantang larang setiap suku bangsa yang berbeza di tempat tersebut.
2. Melihat keindahan alam sekitar yang dapat menimbulkan ilham dan inspirasi dalam berkarya.
3. Pengembaraan ke tempat yang berbeza dapat menambahkan kekayaan Bahasa sedia ada.
4. Kita dapat menjaga perasaan halus setiap suku dan bangsa kalau hendak menyusun karangan, kerana mungkin perkataan itu diterima oleh satu kaum tetapi satu aib bagi kaum yang lain.
5. Mengembangkan lagi pandangan beliau terhadap adat dan pembangunan kebudayaan Indonesia baru.

### Bidang Pengislaman Ilmu yang Dibawa oleh Hamka

Sumbangan Hamka tidaklah terhad kepada bidang Agama sahaja bahkan merangkumi pelbagai bidang utama termasuk Intelektual, Politik dan Kesusasteraan.

#### 1. Bidang Agama

Metode dakwah yang dibawa oleh Hamka lebih menjurus kepada penyeruan kepada tauhid, menolak mitos, bidaah dan amalan batiniah yang terpesong. Justeru, beliau bertekad untuk memerangi bidaah dan khurafat yang berleluasa pada masa itu. Beliau juga menyatakan bantahannya terhadap beberapa amalan Sufi dengan memberikan pandangannya yang tersendiri dalam Bab agama. Beliau ingin membebaskan fahaman umat daripada melakukan ketaatan selain daripada taat dan patuh hanya kepada Allah SWT. (Hamka, 2020).

Selain itu, Hamka turut menulis kitab tafsiran Al-Qur’an yang dinamakan “*Tafsir Al-Azhar*”. Nama ini diambil bersempena dengan nama masjid yang diasaskan di kampung halamannya di Kebayoran Baru. Nama ini juga merupakan sumbangan idea daripada Sheikh Mahmud Shaltut dengan harapan supaya dapat menumbuhkan pengaruh ilmiah dan intelektual di Indonesia. Penulisan buku ini asalnya lahir daripada penerangan mengenai tafsir yang dibawa oleh beliau dalam kuliah subuh di Masjid Al-Azhar Kebayoran Baru, Jakarta (Avif Alviyah, 2016).

Kitab tafsir ini mula ditulis pada tahun 1958 dan berjaya disiapkan pada tahun 1967 dan pada waktu itu beliau berada di dalam penjara. Beliau menulis kitab ini dengan asas dan manhaj yang jelas serta memerhatikan kaedah penggunaan Bahasa Arab, kaedah penafsiran salafi, asal usul penurunan ayat, ilmu hadis, ilmu fiqh dan sebagainya. Di dalam kitab tafsir ini, beliau



mengetengahkan perbandingan dan analisis ijtihad oleh institusi pemikiran daripada pelbagai mazhab. Tafsir ini merupakan salah satu pencapaian dan sumbangan terbesar Hamka dalam perkembangan ilmu dan mengangkat martabat ilmu tafsir di Nusantara. Antara matlamat terpenting dalam penulisan *Tafsir Al-Azhar* ialah untuk menguatkan hujah-hujah para pendakwah dan menyokong pergerakan dakwah. (Avif Alviyah, 2016).

## 2. Bidang Ilmu dan Pemikiran

Dari sudut intelek, Hamka berperanan penting dalam membebaskan ummat daripada kepercayaan secara taklid semata-mata, terlalu mengikut hawa nafsu dan tunduk kepada kebendaan dunia. Dalam proses pembebasan pemikiran ini, beliau sedar akan kenyataan bahawa idea dan kepercayaan orang lain juga perlu dihormati. Dengan kewujudan pertukaran idea ini dapat membawa kepada renungan dan pandangan yang lebih jelas untuk membandingkan antara kebenaran dan kebatilan juga memilih pandangan yang lebih *rajih*. Hamka ada menyebut: “Kehidupan dan kemajuan Islam pada hari ini sangat bergantung kepada kebebasan berfikir dan berijtihad juga kebebasan untuk bersuara dalam menyatakan idea dan pendapat. Dan seseorang diberi kebebasan dan hak untuk membandingkan idea-idea tersebut. Sumber ijtihad kekal dengan Al-Quran dan Sunnah, kerana keduanya telah disepakati sejak dahulu sehinggalah sekarang” (Hamka, 2006). Cara yang paling efisien untuk mencurahkan idea-idea tersebut adalah dengan menulisnya di dalam akhbar, majalah dan buku.

Hamka sudah pun bergelar seorang wartawan sejak di usia mudanya, masyarakat menganggap pekerjaan wartawan itu mudah kerana tidak memerlukan banyak usaha, tidak perlu mengerah otak untuk berfikir kerana selagi mana ada berita cukuplah dia mengumpulkan dan mewartakannya. Tetapi bagi seseorang seperti Hamka, tugas wartawan itu ada sisi sukarnya kerana dia perlu kuasai banyak hal, termasuklah kemahiran Bahasa dan komunikasi. Bidang pekerjaan beliau juga luas dan itu meliputi berita politik, ekonomi, sosial, orang kenamaan, berita luar negeri, perdebatan ideologi dan sebagainya. Pada sudut pandangnya, wartawanlah yang memberi pengaruh besar dalam turun naik taraf masyarakat dan membentuk pemikiran masyarakat setempat (Hamka, 2018/1).

Di samping itu, beberapa tulisan Hamka telah menjadi rujukan para pelajar dan pengkaji khususnya dalam bidang sejarah. Antara karya beliau yang masyhur dalam bidang ini ialah “*Sejarah Umat Islam*” dan “*Dari Perbendaharaan Lama*”. Kedua-dua kitab ini membicarakan tentang sejarah Islam bermula dari sebelum kenabian sehinggalah sampainya kedatangan agama Islam ke Nusantara.

## 3. Bidang politik dan kemasyarakatan

Pada tahun 1925, Hamka berpartisipasi dalam penubuhan Gerakan Muhammadiyah di Indonesia. Salah satu daripada usaha gerakan ini ialah memberikan pendidikan berteraskan asas-asas agama Islam kepada masyarakat khususnya golongan kanak-kanak dan generasi muda. Hamka menyebarkan seruan ini dengan pelbagai cara termasuklah pidato dan penulisan. Beliau menyeru kepada masyarakat supaya mengangkat keadilan dan menolak sekerasnya kezaliman dan ketidakadilan daripada penjajahan Belanda dan berbagai amalan adat istiadat yang terpesong dalam masyarakat Minangkabau yang ada pada masa itu. Beliau juga pernah berkhidmat sebagai ketua Majlis Ulama Indonesia pada sekitar tahun 1957-1981M. (Ezaad et al., 2011)

Hamka dikenali sebagai satu sosok peribadi yang ampuh buat umat Islam. Boleh diibaratkan bahawa beliau tidak tinggal di Indonesia mahupun Malaysia tetapi tinggal di hati rakyat terutamanya bangsa Melayu. Beliau menyifatkan ‘Melayu’ sebagai bangsa asli yang mendiami Nusantara ini sejak berzaman. Adalah begitu jelas bahawa setiap impian dan aspirasi beliau



hanyalah bertujuan untuk menyatukan bangsa, dan perkara ini sewajarnya disedari dan dihayati oleh bangsa di kedua-dua negara. Tambahan pula, beliau mampu mengaitkan segala kelemahan dan pengajaran daripada sejarah silam dalam mendidik masyarakat tentang pentingnya nilai perpaduan demi kebaikan masa hadapan. Beliau menggunakan sejarah sebagai asas penyatuan bangsa dengan mengaitkannya melalui kegemilangan kerajaan pada zaman silam dan mengingatkan bagaimana perpecahan dapat membawa kepada kejatuhan sesuatu kerajaan. Baginya, kekuatan sesuatu kerajaan itu bukanlah terletak pada kekuatan fizikal dan material semata-mata, tetapi perpaduan dan persefahaman antara rakyat yang menjadi tunjang utama. Dalam ruangan *Dari Hati Ke Hati* di majalah Panji Masyarakat, beliau menasihati agar sentiasa berhati-hati terhadap anasir luar yang dianggapnya sebagai satu pencemaran pegangan budaya dan warisan (Kamarul & Asyaari, 2015).

Pendekatan yang dibawa oleh Hamka berbeza dengan ulama' sezaman dengannya amat disenangi dan diterima termasuk oleh golongan bukan Islam. Sebagai seorang yang cintakan bangsanya, Hamka berharap untuk melihat Malaysia – Indonesia sebagai satu bangsa serumpun, oleh itu beliau kerap kali mengungkapkan bangsa di Nusantara ini sebagai “satu masa nama kita semuanya bangsa Melayu”. Berbalik kepada falsafah Hamka ‘banyak orang berpendidikan tinggi formal, tetapi tidak mempunyai kearifan dan jiwa yang besar. Carilah tokoh yang jadi panutan’. Jelaslah disini bahawa pemikiran yang dibawa Hamka masih relevan dan menjadi contoh teladan yang baik buat bangsa yang tersisa. (Kamarul & Asyaari, 2015)

#### 4. Bidang Sastera

Dikatakan bahawa Hamka merupakan pencetus kepada penyebaran pengaruh perpustakaan Arab moden ke dalam perpustakaan di Indonesia. Beliau merupakan orang pertama yang memperkenalkan *Manfaluti* ke Indonesia. Semasa menyelia dan menyediakan majalah, beliau sentiasa mengikuti perkembangan kesusasteraan, budaya dan perpustakaan Arab di Mesir ketika itu. Masyarakat pada zaman tersebut bahkan sejak dua puluh tahun sebelum itu berpendapat bahawa ulama dalam bidang agama tidak menulis hikayat mahupun bercakap tentang falsafah kerana mereka menyibukkan diri dengan mempelajari kitab-kitab fekah (Hamka, 2018/1). Sebaliknya, pendapat Hamka bercanggah dengan kenyataan ini.

Hamka mula mengarang buku di usia yang muda, iaitu ketika berusia tujuh belas tahun. Penulisan karangan beliau meliputi pelbagai bidang antaranya bidang agama, sastera, falsafah, sejarah dan lain-lain. Karya sasteranya mula diterbitkan pada sekitar tahun 1928 sehingga 1950, iaitu ketika beliau di fasa remaja. Antara karya agung tulisan beliau ialah “*Di Bawah Lindungan Kaabah*” dan “*Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck*”. Kemudian dalam tempoh akhir usianya, penulisan beliau lebih cenderung kepada penulisan keagamaan dan yang paling terkenal ialah tafsir Al-Quran yang disebut sebagai “*Tafsir Al-Azhar*”. Kebanyakan kitab karangan beliau diterima baik oleh pembaca sehinggakan kitabnya banyak kali dicetak untuk memnuhi permintaan pembaca. (Saidzulfiqar, 2013).

Usai tempoh beliau bergelar penulis, Hamka menyedari bahawa tanggungjawab seorang penulis jauh lebih berat berbanding seorang wartawan. Seorang penulis haruslah mahir dalam beberapa ilmu misalnya sains sosial, psikologi dan falsafah. Pendek kata, segala yang ingin diperkatakan mestilah mempunyai pengetahuan asas mengenainya. Personaliti atau emosi watak yang ingin dibawa mestilah hidup dalam minda dan ingatan pembaca. Penulis haruslah peka akan persekitaran dan keutamaan dalam setiap tulisan yang ingin disampaikan (Hamka, 2018/1).

## Sumbangan Hamka dan Prinsip Ilmu Islam

Setiap sumbangan ilmu yang diberikan tidak dapat lari daripada landasan prinsip-prinsip Islam supaya mencapai matlamat yang ditetapkan. Prinsip utama dalam pembaharuan intelektual yang dibawa oleh Hamka ialah tauhid dan kesatuan akal dan wahyu.

### 1. Prinsip Tauhid

Pertamanya, seharusnya difahami bahawa konsep mentauhidkan atau mengesakan tuhan yang satu adalah prinsip pertama dalam Islam termasuk perkara-perkara lain yang berkaitan dengan Islam, dan komponen terpenting daripada prinsip ini ialah tuhan itu sendiri iaitu Allah dan tiada tuhan lain melainkan Dia. Al-Faruqi ada menyebut dalam Metodologi Pemikiran Islam: “Sesungguhnya Allah itu benar dan dia pemula segala sesuatu. Dialah yang utama dalam segala-galanya kerana **kewujudan-Nya**, **kehendak-Nya** dan setiap **tindakan-Nya** adalah asas utama sebelum terciptanya semua ciptaan lain juga pengetahuan pada makhluk tersebut dan semua sistem yang digunakan. Ilmu pengetahuan itu luas, sama ada berbicara tentang dunia atom yang kecil atau bintang-bintang di galaksi yang besar, mahupun teori memahami jiwa manusia dan tingkah laku masyarakat juga perjalanan merentasi sejarah. Dari sudut pandang Islam, sesuatu subjek ilmu itu perlulah dilihat dan dikaji faktor atau keadaan yang menyebabkannya terjadi, atau lebih ringkas dari mana perkara ini muncul? Dan hakikat sebenarnya setiap yang berlaku sama ada sebab atau kesan sesuatu kejadian adalah perintah dan arahan daripada Tuhan yang Maha Menguasai segala sesuatu iaitu Allah SWT. Oleh sebab itu, manusia dipertanggungjawabkan untuk melakukan perkara-perkara yang baik seperti menjaga iman, sentiasa yakin, memberi komitmen, berusaha untuk sentiasa beramal kebaikan di samping menjaga diri daripada melakukan perkara-perkara buruk contohnya bertengkar, buruk sangka, merasa lemah, sering gagal, lalai dan malas (Al-Farūqī, 2001).

Bagi Hamka, kemerdekaan bukan sahaja membebaskan negara daripada penjajahan asing tetapi juga kemerdekaan jiwa yang bermakna kekuatan iman. Dalam dakwahnya kepada masyarakat, Hamka sangat mementingkan ajaran tauhid secara mendalam, kerana semasa perkembangan Islam ke Indonesia, ajaran Islam dipengaruhi oleh ajaran sufi yang sangat menyimpang dari pegangan asalnya seperti ibadah penyembahan kubur dan tempat suci. Sufi di Indonesia sangat dipengaruhi oleh Iran dan India. Justeru, Hamka sempat menulis satu buku tentang hal ini yang diberi judul “*Tasawuf Modern*”. Buku ini bukanlah berkisarkan tentang pemahaman baru tentang tasawuf tetapi tasawuf moden yang dijelaskan oleh Hamka selari dengan pengertian asalnya yang berlandaskan prinsip tauhid, dan tidak perlu lari dari norma kehidupan secara fitrah yang bersifat dinamik bukannya tetap. Tasawuf bertujuan untuk memperbaiki keperibadian dan menyucikan fikiran. Selain itu, tasawuf moden menurut Hamka adalah penerapan sifat *qanaah*, ikhlas, dan bersungguh-sungguh dalam melakukan amal. Maka Hamka menyediakan panduan dan bimbingan dalam akhlak dan tingkah laku golongan Sufi mengikut profesi yang berbeza sama ada mereka adalah ahli politik, ahli ekonomi, para pengajar, pelajar, peguam atau doktor. (Hamka, 2018/2)

Seterusnya, daripada buku “*Falsafah Ketuhanan*” karya beliau, beliau menjelaskan fungsi-fungsi dan batasan akal dalam realiti ibadah. Dia mampu mengemukakan idea dan tamsilan yang baik dalam menjelaskan sifat ketuhanan yang menjadikan pembaca merasai dan menghayati kebesaran Allah dan terbit rasa syukur atas segala nikmat yang dikurnia selama ini. Tambahan pula, buku ini menjelaskan tentang perkembangan ilmu dan kajian manusia terhadap perkara ini tidak sesekali menjadikan manusia itu bertambah darjatnya tetapi bertambah keimanan kepada-Nya. (Hamka, 2020)

## 2. Kesatuan Akal dan Wahyu

Menurut Al-Faruqi, kesatuan akal dan wahyu bagi kalangan umat Islam merupakan suatu permulaan asas yang berpunca daripada prinsip tauhid dalam akidah Islam. Akal adalah salah satu ciptaan Allah yang terhebat dihadiahkan kepada manusia supaya digunakan untuk mengenali dunia dan berfikir baik buruk tindakannya juga memikul tanggungjawab yang besar sepanjang hidup di dunia. Ringkasnya, akal dicipta untuk manusia faham, buat dan bertanggungjawab. Dan sekiranya akal adalah medium untuk manusia memahami, mencari *asbab* dan merungkai persoalan maka wahyu diturunkan sebagai kurnian Tuhan Yang Maha Agung kepada manusia bertujuan untuk membimbing dan membawa manusia untuk mengenal tuhan. Panduan manusia akan lebih jelas untuk menyelusuri perjalanan kehidupan ini, dari segi menentukan matlamat kehidupan mereka, tanggungjawab yang perlu dilaksanakan sebagai khalifah di muka bumi dan merasionalkan hala tuju kehidupan. Panduan ini menyeluruh termasuklah hubungan sesama makhluk, pengurusan masa, konsep sosialisasi antara manusia yang mana amat diperlukan untuk membolehkan akal dan tindakan manusia selari dengan matlamat yang telah ditetapkan untuk semua manusia iaitu semua tindakan haruslah berbalik kepada pencipta Yang Maha Esa. Oleh sebab itu, wahyu dan akal adalah dua perkara penting yang saling melengkapi untuk memastikan manusia mengikut garis panduan yang betul di alam bernama dunia ini ( *Al-Farūqī*, 2001).

Hamka ada menyebut dalam bukunya “*Falsafah Hidup*”: “Akal menyuruh manusia menjaga dirinya dan mengatur peri kehidupannya, jangan meniru orang lain sebelum difikirkan apakah yang ditiru itu sesuai dengan dirinya. Yang lebih utama menurut akal ialah mengukur baying-bayang diri, mengenal siapa diri, dan berusaha memperbaiki mana yang telah rosak” (Hamka, 2006). Rata-rata manusia zaman kini hanya sekadar membaca dari mana-mana petikan ilmu atau dalil syarie lalu menerimanya bulat-bulat hatta mempertahankan apa yang diketahuinya dan memaksa orang lain untuk bersetuju dengan pendapatnya walhal fungsi sebenar akal ialah menilai sebelum menerima.

## Kesimpulan

“Hamka” ialah singkatan daripada nama penuhnya, iaitu Haji Abdul Karim bin Abdul Karim Amrullah merupakan seorang tokoh ulama’ nusantara yang masyhur dalam bidang penulisan dan kesusasteraan. Keperibadian beliau dibentuk oleh beberapa faktor penting iaitu didikan semasa kanak-kanak, sikap ulat bukunya dan *reblah* ilmu yang bermanfaat ke beberapa buah negara. Dia juga dikelilingi oleh individu hebat seperti para guru termasuk ayahandanya dan datuknya sendiri. Dia dibesarkan dan dididik dengan suasana ilmu, kerana itulah minat beliau terhadap ilmu tidak pernah surut.

Anak muda hari ini seharusnya mencontohi keperibadian beliau supaya dapat menjadi seorang yang lebih bermanfaat kepada masyarakat sekeliling. Hal ini dikatakan demikian kerana mengajarkan satu ilmu itu pun dikira dakwah, seperti yang diriwayatkan daripada Abdullah bin Amr RA:

«أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً»

[Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, *kitab Ahadith al-anbiya'*, no hadis 3461]

Maksudnya:

*Dari Abdullah ibn Amr bahawa Nabi SAW bersabda: “Sampaikanlah dariku sekalipun satu ayat”.*

Di samping itu, ~~dapat disimpulkan bahawa~~ sumbangan Hamka sepanjang hayatnya sangat luas dan merangkumi pelbagai bidang. Bidang tersebut termasuklah bidang agama, intelektual dan

pemikiran, politik dan sosial juga bidang sastera. Setiap pembaharuan yang dibawa oleh beliau semestinya tidak akan lari dari garisan panduan yang tepat iaitu prinsip wahyu dan prinsip kesatuan wahyu dan akal. Keyakinan dan pegangan kepada Tuhan Yang Maha Esa iaitu akidah adalah prinsip utama dalam Islam dan merangkumi segala-galanya. Wahyu dan akal pula adalah pelengkap yang dapat merealisasikan gerak kerja kehidupan manusia selaras dengan apa yang dikehendaki Sang Pencipta.

Justeru, setiap sumbangan dan idea yang telah dicurahkan oleh para ilmuan kepada golongan anak muda masa kini sewajarnya dihargai dan dijadikan tauladan dalam kehidupan. Di sini, Ibu bapa wajar memainkan peranan penting dengan menggalakkan bacaan berkaitan tokoh-tokoh ilmuan ini kepada anak-anak supaya golongan generasi baru ini kenal dan dapat mengambil iktibar daripada ketokohan mereka. Rebutlah peluang yang ada dengan mendidik anak-anak sikap suka membaca kerana bangsa membaca adalah bangsa yang berjaya. Akhir kata, memetik kata seorang ahli fikir:

“Kita tidak boleh ragu, bahawa kehidupan di dunia ini adalah kumpulan kesulitan dan perjuangan. Orang yang berani tegak kebarisan yang paling muka, tentu berani menempuh kesulitan dan bahaya. Berani memukul dan berani kena pukul. Tahan ditimpa susah, dan susah kalau tidak bertemu dengan susah”.

## Rujukan

- Ahmad Nor, Muhammad Shah. (2018). Legasi seorang ulama kepada anaknya, *Seruan lelaki Beriman*. Malaysia: Jejak Tarbiyah Publication.
- Al-Farūqī, Ismail. (2001). *Islamiyah Al-Makrifat Al-Mabadik Al-Amah*. Darul Hadi. Cetakan pertama.
- Alviyah, Avif. (2016). Metode Penafsiran Buya Hamka dalam Tafsir Al-Azhar, *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*. 15(1), 25-35.
- A Kasim, Baharin Kamarul., Muhamad, Asyaari. (2015). Saranan HAMKA terhadap Perpaduan Bangsa Serumpun Malaysia-Indonesia, *Jurnal Antarabangsa Alam dan Tamadun Melayu (IMAN)*. 3(1), 3-13.
- Hamka. (2006). *Falsafah Hidup*. Malaysia: Pustaka Dini.
- Hamka. (2008). *Dari Lembah Cita-Cita*. Malaysia: Pustaka Dini.
- Hamka. (2018/1). *Kenang-kenangan Hidup*. Jakarta: Gema Insani.
- Hamka. (2018/2). *Tasawuf Moden*. Malaysia: PTS Publishing House.
- Hamka. (2020). *Falsafah Ketuhanan*. Malaysia: Jejak Tarbiyah Publication.
- Hamka (Haji Abdul Malik bin Karim Amrullah). (n.d). Dimuat turun daripada 20 Julai 2022, dari <http://malaycivilization.com.my/exhibits/show/tokoh-pemikir-alam-melayu/hamka>
- Hamka, Irfan. (2019). *Ayah*. Jakarta: Republika Penerbit, Cetakan Ketujuh belas.
- Hamka, Rusydi. (1983). *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr Hamka*.
- Jamsari, Ezaad Azraai., Yusuf, Noranizah., Zulfazdlee, Mohammad & Sulaiman, Adibah. (2011). *Sejarah Kerajaan Islam di al- Andalus Menurut Buku Sejarah Umat Islam Karya Hamka*. Malaysia: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Raja Febrian. (2019). *Haji Abd Malik karim Amrullah (HAMKA) adabian*, JiL Center Journals, Indonesia: Universiti Islam Riau. Bil 49.
- Saidzulfiqar, *Biografi Haji Abdul Malik bin Abdul Karim*. Dimuat turun daripada 2013, dari [https://saidnazulfiqar.files.wordpress.com/2013/09/biografi\\_hamka.pdf](https://saidnazulfiqar.files.wordpress.com/2013/09/biografi_hamka.pdf)
- Zakir, Syed Muhammad. (2018). *Seruan Lelaki Budiman: prakata*. Malaysia: Jejak Tarbiyah publication.

## BAB 26

### KETOKOHAN IMAM AL-SHATIBI MELALUI KITABNYA *HIRZ AL-AMANI WA WAJH AL-TAHANI*

Amir Adel Mabrouk Eldeib, <sup>1</sup> Muaz bin Mohd Ghani Basri <sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Fakulti Al-Quran dan Sunnah, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs), Malaysia.

#### Pengenalan

Segala puji bagi Allah, kami memuji-Nya, memohon pertolongan-Nya, dan memohon ampun daripada-Nya, dan kami berlindung dengan Allah daripada kejahatan diri kami dan daripada keburukan amalan kami. Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, tiada yang mampu menyesatkannya, dan barangsiapa yang disesatkan, maka tiada yang mampu memberikannya petunjuk. Manzumah Imam al-Shatibi mempunyai kedudukan yang tinggi dalam kalangan para Qurra' kerana ungkapannya yang mudah, kandungannya yang merangkumi perbincangan tujuh qiraat al-mutawatirah, para Qurra' menghafalnya serta menganugerahkan ijazah terhadap kandungan dan syarahannya. Allah telah mengizinkan penerimaan terhadap manzumah yang penuh keberkatan ini, umat manusia sehingga kini masih lagi mengambil manfaat daripadanya -segala puji bagi Allah dengan pelbagai bentuk manfaat seperti; digunakan oleh institusi pendidikan untuk tujuan pembelajaran, menjadikannya sebagai salah satu mata pelajaran asas untuk melayakkan penganugerahan sijil akademik, seperti Maahad Qiraat Azhariah di Mesir atau Kolej Quran dan Sunnah di Malaysia atau universiti di Saudi Arabia dalam bidang al-Quran dan ilmu-ilmunya, bahkan di seantero dunia. Sesiapa yang ingin mempelajari tujuh qiraat, tidak dapat tidak hendaklah ia menelusuri keilmuan al-Shatibiyyah. Terdapat banyak kajian telah dijalankan berkisarkan manzumah Imam Al-Shatibi, kajian dan penjelasan mengenainya masih berjalan sehingga hari ini. Manzumah ini telah diterima di peringkat antarabangsa dan universal, semoga Allah merahmati Imam al-Shatibi dengan rahmat yang luas dan mengurniakkannya syurga. Imam al-Jazari juga mengambil manfaat daripada manzumah Imam al-Shatibi dalam penulisan Matan Toyiybah al-Nasyr dan kitab al-Nasyr fi al-Qiraat al-'Asyr kerana nilai ilmiahnya yang besar. Dalam penyelidikan ini, kami akan menyebutkan pengenalan tentang al-Shatibiyyah, dengan pertolongan Allah dan tidak ada daya atau kekuatan kecuali dengan Allah, Yang Maha Tinggi, Yang Maha Besar.

#### Kepentingan topik dan sebab Pemilihan

1. Kedudukan Imam al-Shatibi disisi ilmunan al-Quran.
2. Nilai akademik manzumah al-Shatibi.
3. Kebergantungan terhadap al-Shatibiyyah dalam kursus-kursus di institusi pendidikan, maahad dan organisasi pembelajaran.

4. Kebergantungan Imam Ibn Al-Jazari terhadap manzumah Shatibiyyah dalam bukunya Al-Nasyr fi al-Qiraat al-'Asyr.
5. Perkaitannya dengan aspek penting Al-Quran, iaitu ilmu al-Qiraat yang merupakan ilmu yang paling berkait rapat dengan Al-Quran.
6. Berkongsi faedah dengan pakar ilmu al-Qiraat terhadap perbandingan ini.

## **Skop kajian**

Skop kajian ini adalah tertumpu kepada *Manzumah Hirz al-Amani wa Wajh al-Tabani*

## **Rangka kajian**

Penyelidikan ini dibahagikan kepada pengenalan, pendahuluan, empat bab, kesimpulan, dan indeks. Pengenalan merangkumi kepentingan topik, sebab pemilihannya, skop kajian, rangka kajian dan kaedah kajian. Pendahuluan merangkumi pengenalan ringkas Imam al-Shatibi. Topik pertama: Pengenalan Matan Imam Al-Shatibi. Topik kedua: Rumuz yang digunakan Imam Al-Shatibi. Topik ketiga: Adh'dad yang digunakan Imam Al-Shatibi. Topik keempat: Usul dan Furu' menurut Imam Al-Shatibi. Kesimpulan merangkumi hasil penyelidikan dan cadangan serta indeks sumber rujukan .

## **Kaedah Kajian**

Dalam penyelidikan ini, saya menggunakan kaedah analisis induktif mengikut langkah-langkah berikut iaitu menyatakan bait-bait Imam al-Shatibi sepenuhnya, menyatakan tajuk bagi setiap perbincangan, memberikan komentar jika perlu dan menyatakan nombor bait di sebelah bait supaya nota kaki tidak terlalu banyak. Dalam topik Rumuz dan Adh'dad: kami hanya nyatakan beberapa bait yang menjelaskan perbincangan, dan kami tidak berhajat kepada penyebutan keseluruhan bait yang berkaitan kerana ianya panjang. Adapun Adh'dad yang tidak dijelaskan dalam pendahuluan oleh al-Shatibi, kami sebutkan ia beserta dalil secara lengkap. Jika bait-bait sesuatu topik banyak, kami hanya sebutkan permulaannya dalam tiga bait atau lebih, sebagai isyarat kepada bait-bait yang membicarakan isu yang kami nyatakan. Iltizam dengan tanda baca dan meletakkan baris pada perkara yang memerlukan baris. Segala puji bagi Allah, tuhan sekalian alam.

## **Biodata Ringkas Imam al-Shatibi**

Beliau ialah Al-Qasim bin Firruh bin Khalaf bin Ahmad Abu al-Rua' ini al-Shatibi al-Andalusi, si buta (Hamito, 2005), dilahirkan pada penghujung tahun 538 Hijrah di kota Shaatibah. Beliau dibesarkan -semoga Allah merahmatinya- di kota ini, mempelajari Al-Qur'an dan menguasai qiraat. Kemudian beliau pergi ke Valencia, mempelajari dan menyampaikan ilmu qiraat, serta mengambil ulum syariah di sana. Apabila dia kembali ke Shaatibah, para pelajar mula mengerumuninya dan dia menjadi terkenal. Sebahagian sahabat handai mula mendampingi beliau,

membaca dan menuntut ilmu qiraat. Meninggalkan Andalusia pada tahun 572 Hijrah dan singgah di Mesir bermula dengan kota Iskandariah. Rakyat Mesir memuliakannya dan mengenali keupayaannya, maka beliau mula diberikan kepercayaan untuk mengajar dan berkongsi manfaat di Masjid Amru ibn al-A'ass. Seterusnya dia dipindahkan ke Madrasah al-Ma'ziyyah di kota Kaherah, disediakan baginya bilik khusus, begitu juga untuk ahli keluarganya disediakan tempat tinggal berhampiran madrasah dan beliau tinggal di sana sehingga kematiannya.

Diantara guru-guru al-Shatibi -semoga Allah merahmatinya-: Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abi al-A'as al-Nafzi Abu Abdullah al-Shatibi, si buta (al-Dhahabi, 1997), Ali bin Muhammad bin Ali bin Hudhayl, Abu al-Hasan al-Balansiy (al-Dhahabi, 2006) .

Al-Sakhawi berkata dalam kitabnya “*Jamal al-Qurra*” ketika menyenaraikan aathar yang terkandung dalam adab pembawa al-Qur'an: “Syeikh kami Abu al-Qasim al-Shatibi –semoga Allah merahmatinya– adalah pemilik kepada semua ciri-ciri ini, dan boleh jadi beliau memiliki lebih daripada sifat-sifat tersebut”(al-Sakhawi, 1999) .

Beliau wafat – semoga Allah merahmati beliau – di Mesir selepas solat asar pada hari Ahad, 28 Jumada al-Akhirah tahun 590 Hijrah, dalam usia lima puluh dua tahun, dan beliau dikebumikan di al-Qarafah. Pengebumian jenazahnya disaksi oleh ramai manusia, tidak tercicir kecuali sejumlah kecil sahaja. Pemergiannya sangat diratapi.

Ibn al-Jazari berkata: “Kuburnya sangat terkenal, digalakkan untuk menziarahinya, dan saya telah menziarahinya beberapa kali. Beberapa orang kenalku mempelajari al-Shatibiyyah denganku di kubur tersebut. (Ibn al-Jazari, 1351h)”

## Topik pertama: Pendahuluan matan Imam Al-Shatibi

Dalam topik ini, kita bentangkan pendahuluan matan Imam Al-Shatibi, dengan mengupas perkara-perkara yang disebutkan oleh Imam Al-Shatibi dalam permulaan kitabnya. Imam Al-Shatibi -semoga Allah merahmatinya- memulakan matannya dengan pujian dan sanjungan kepada Tuhan Yang Maha Esa, seterusnya selawat dan salam ke atas Nabi Muhammad, seluruh keluarga dan para sahabatnya. Beliau berkata:

تَبَارَكَ رَحْمَانًا رَحِيمًا وَمَوْئِلًا	بَدَأْتُ بِبِسْمِ اللَّهِ فِي النَّظْمِ أَوَّلًا	1 -
مُحَمَّدٍ الْمُهْدَى إِلَى النَّاسِ مُرْسَلًا	وَتَنْتَبِهُ صَلَّى اللَّهُ رَبِّي عَلَى الرَّضَا	2 -
تَلَاهُمُ عَلَى الْإِحْسَانِ بِالْخَيْرِ وَبَلَا	وَعَثَرْتُهُ ثُمَّ الصَّحَابَةِ ثُمَّ مَنْ	3 -
وَمَا لَيْسَ مَبْدُوءًا بِهِ أَجْدُمُ الْعَلَا	وَتَلَّثْتُ أَنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ دَائِمًا	4 -

Sesudah itu, Imam Al-Shatibi membicarakan tentang Al-Qur'an dan sifat-sifatnya, ciri-ciri pendokong al-Qur'an, dan doa bagi mereka yang menyampaikan al-Qur'an kepada kita. Pada permulaan perbincangan beliau berkata:

وَبَعْدُ فَحَبِّلُ اللَّهَ فِيْنَا كِتَابُهُ	فَجَاهِدْ بِهِ حَبْلَ الْعِدَا مُتَحَبِّلًا	5 -
--	---	-----

Sehingga ke bait-bait terakhir yang berkaitan.

Selain itu, Imam Al-Shatibi turut menyatakan nama-nama qurra' dan perawi, kaedah perawi mengambil qiraat daripada gurunya, sama ada secara langsung atau dengan satu perantara atau lebih daripada satu perantara, dengan menyebut negara-negara qurra' dan beberapa nama panggilan mereka. Beliau memulakan dengan berkata:

جَزَى اللَّهُ بِالْخَيْرَاتِ عَنَّا أَيْمَةً	لَنَا نَقَلُوا الْقُرْآنَ عَذْبًا وَسَلْسَلًا	20 -
فَمِنْهُمْ بُدُورٌ سَبْعَةٌ قَدْ تَوَسَّطَتْ	سَمَاءَ الْعُلَى وَالْعَدَلِ زُهْرًا وَكُمْلًا	21 -
هَآ شُهْبٌ عَنْهَا أُسْتَنَارَتْ فَنَوَّرَتْ	سَوَادَ الدُّجَى حَتَّى تَفَرَّقَ وَانْجَلَا	22 -
وَسَوْفَ تَرَاهُمْ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ	مَعَ اثْنَيْنِ مِنْ أَصْحَابِهِ مُتَمِّلًا	23 -

Sehingga ke bait-bait terakhir yang berkaitan.

Seterusnya, Imam Al-Shatibi menyebut nama manzumahnya dalam pendahuluan dengan berkata:

وَسَمَّيْتُهَا "حِرَزَ الْأَمَانِي" تَيْمُنًا	وَوَجَّهَ التَّهَانِي فَاهْنِي مُتَقَبِّلًا	70 -
---	---	------

Imam Al-Shatibi menyebut dalam pendahuluan bahawa dia akan menggunakan rumuz dan adh'dad, dan kita akan bincangkan perkara ini dalam topik yang khusus kelak.

Imam Al-Shatibi menggunakan adh'dad untuk menjelaskan bacaan yang lain, dan dalam hal ini dia berkata:



وَمَا كَانَ ذَا صِدِّ فَإِنِّي بِضِدِّهِ	عَنِّي فَرَّاحِمٌ بِالذِّكَا لِتَفْضُلَا	57 -
--	--	------

Imam Al-Shatibi juga menyatakan sumber-sumber yang beliau gunakan dalam manzumahnya, sebagaimana yang akan kita bincangkan kelak.

Imam Al-Shatibi rahimahullah menyebutkan bahawa rujukan utama beliau adalah pada satu kitab, beliau berkata:

وَفِي يُسْرِهَا التَّيْسِيرُ رُمْتُ اخْتَصَارُهُ	فَأَجْنَتُ بِعَوْنِ اللَّهِ مِنْهُ مُؤَمَّلَا	68 -
--	---	------

Kemudian beliau mengisyaratkan terdapat penambahan yang dibuatnya keatas kandungan kitab Al-Taysir karya Al-Dani, dengan berkata:

وَالْقَافُهَا زَادَتْ بِبَشْرِ فَوَائِدِ	فَلَقْتُ حَيَاءً وَجْهَهَا أَنَّ تُفَضَّلَا	69 -
--	---	------

Imam Al-Shatibi memohon kepada Allah agar melindunginya daripada sifat riya' serta sebarang kesalahan, dan dia memberikan nasihat kepada penuntut ilmu ini dalam bait-bait melebihi dua puluh bait.

Bilangan bait-bait pendahuluan matan Imam al-Shatibi mencecah 94 bait. Imam al-Shatibi telah merangkumkan banyak maklumat dalam muqaddimahnyanya, yang menyebabkan pendahuluannya menjadi panjang. Semoga Allah merahmati Imam al-Shatibi dengan rahmat yang luas, dan menguniakan manfaat kepada kita dengan ilmunya.

## Topik kedua: Rumuz yang digunakan Imam Al-Shatibi

Dalam topik ini, insya-Allah, kita akan mengkaji rumuz dalam manzumah, dan kami katakan, ia adalah seperti berikut:

Pertama: Rumuz Individu

أ	نافع
---	------

قالون	ب
ورث	ج
ابن كثير	د
البيزي	هـ
قنبل	ز
أبو عمرو	ح
الدوري	ط
السوسي	ي
ابن عامر	ك
هشام	ل
ابن ذكوان	م
عاصم	ن
شعبة	ص
حفص	ع
حمزة	ف
خلف	ض
خلاد	ق
الكسائي	ر
أبو الحارث	س
الدوري	ت

Al-Nazim, -semoga Allah merahmatinya- menyatakan rumuz ini dengan berkata:

54 -	جَعَلْتُ أَبَا جَادٍ عَلَى كُلِّ قَارِيٍّ	دَلِيلًا عَلَى الْمَنْظُومِ أَوَّلَ أَوَّلًا
------	---	--

Kedua: Rumuz Jamak Imam Al-Shatibi

ث	الكوفيون (عاصم وحمزة والكسائي)
خ	القراء السبعة ما عدا نافع
ذ	الكوفيون وابن عامر
ظ	الكوفيون وابن كثير
غ	الكوفيون وأبو عمرو
ش	حمزة والكسائي
صحة	شعبة وحمزة والكسائي
صحاب	حفص وحمزة والكسائي
عم	نافع وابن عامر
سما	نافع وابن كثير وأبو عمرو
حق	ابن كثير وأبو عمرو
نفر	ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر
حرمي	نافع وابن كثير
حصن	الكوفيون ونافع

Al-Nazim, semoga Allah merahmatinya, menyatakan rumuz ini dengan berkata:

49 -	وَمِنْهُمْ لِلْكُوفِيِّ نَاءٌ مَثَلَتْ	وَسَيِّئُهُمْ بِالْحَاءِ لَيْسَ بِأَعْفَا
50 -	عَنَيْتُ الْأُكْيَ أَتَبْتُهُمْ بَعْدَ نَافِعٍ	وَكُوفٍ وَشَامٍ ذَاهُمْ لَيْسَ مُعْفَا
51 -	وَكُوفٍ مَعَ الْمَكِّيِّ بِالْظَّاءِ مُعْجَمًا	وَكُوفٍ وَبَصِرٍ غَيْنُهُمْ لَيْسَ مُهْمَلًا
52 -	وَذُو النَّقْطِ شَيْنٌ لِلْكِسَائِيِّ وَحَمْزَةٌ	وَقُلٌّ فِيهِمَا مَعَ شُعْبَةٍ صُحْبَةٌ تَلَا
53 -	صِحَابٌ هُمَا مَعَ حَفْصِهِمْ عَمَّ نَافِعٌ	وَشَامٍ سَمَا فِي نَافِعٍ وَفَتَى الْعَلَا
54 -	وَمَلَكٌ وَحَقٌّ فِيهِ وَابْنُ الْعَلَاءِ قُلٌّ	وَقُلٌّ فِيهِمَا وَالْيَحْصِيُّ نَقَرٌ حَلَا
55 -	وَحَرْمِيُّ الْمَكِّيِّ فِيهِ وَنَافِعٌ	وَحَصْنٌ عَنِ الْكُوفِيِّ وَنَافِعُهُمْ عَلَا

Di bawah ini kami nyatakan contoh penggunaan rumuz individu, seperti simbol ( ن, ر, ب ) dan ( د ) merujuk kepada Qalon, al-Kisa'i, Asim dan Ibn Kathir. Al-Nazim berkata:

100	وَبَسْمَلٌ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ بِسْنَةٍ	رِجَالٌ نَمَوْهَا دِرْيَةً وَتَحْمَلًا
-----	---	--

Diantara contoh penggunaan rumuz huruf yang menunjukkan jamak, seperti simbol ( ذ ) merujuk kepada qurra' Kufi dan Ibn Amer. Al-Nazim berkata:

455	وَمَا يَخْدَعُونَ الْفَتْحُ مِنْ قَبْلِ سَاكِنٍ	وَبَعْدُ دَكَا وَالْعَيْرُ كَالْحَرْفِ أَوْ لَا
-----	---	---

Adapun contoh penggunaan rumuz perkataan yang menunjukkan jamak, seperti simbol ( صحبة ) merujuk kepada Syu'bah, Hamzah dan al-Kisa'i, dan simbol ( حق ) merujuk kepada Ibn Kathir dan Abu Amr:

نَشَاءَةٌ حَقًّا وَهُوَ حَيْثُ تَنَزَّلَا	يَرَوُا صُحْبَةً خَاطِبٌ وَحَرِّكَ وَمُدَّ فِي الدِّ	952
---	--	-----

Contoh penggunaan rumuz huruf untuk individu dan jamak secara bersama, seperti simbol (ش) merujuk kepada Hamza dan al-Kisa'i, dan rumuz (ع) merujuk kepada Hafs. Al-Nazim berkata:

وَتَقْلُ غَسَافًا مَعًا شَائِدٌ غَلَا	وَيُيُوعِدُونَ دُمٌ خُلَا وَبَقَافَ دُمٌ	1002
---------------------------------------	--	------

Contoh penggunaan rumuz huruf untuk individu dan rumuz perkataan untuk jamak secara bersama, seperti simbol (ص dan ع) merujuk kepada Syu'bah dan Hafs, dan simbol (عم) merujuk kepada Nafi' dan Ibn Amer, al-Nazim berkata:

غُلَا عَمَّ وَأَمْدُدُ فِي الْمَجَالِسِ نَوَفَلَا	وَكَسُرُ انْشِرُوا فَاضْمُمُ مَعًا صَفَوُ خُلْفِهِ	1066
---	--	------

Selepas pembentangan ini, kita dapati, menurut beliau, rumuz tersebut dibahagikan kepada rumuz huruf yang menunjukkan seorang qurra' atau perawi, rumuz huruf yang menunjukkan lebih daripada seorang qurra', dan rumuz perkataan yang menunjukkan lebih daripada seorang qurra'. Bilangan rumuz disisi Imam al -Shatibi ini adalah tiga puluh lima rumuz, semoga Allah merahmati Imam al-Shatibi dengan rahmat yang luas dan mengurniakan nya syurga.

### Topik ketiga: Al-adh'dad menurut Imam Al-Shatibi

Antara metodologi Imam Al-Shatibi adalah menggunakan al-adh'dad (pertentangan) dalam manzumah nya, dan berikut adalah penjelasannya:

Al-Mad (panjang) lawannya al-Qasr (pendek), al-Ithbat (wujud) lawannya al-Hazf (dihapuskan), al-Fath (baris atas) lawannya al-Imalah (bacaan condong), al-Idgham lawannya al-Izhar, adanya huruf hamzah lawannya adalah meninggalkannya, al-Naql (perpindahan) lawannya mengekalkan harakat, al-Iktilas (sebahagian sebutan) lawannya adalah penyempurnaan sebutan, al-Muzakkar lawannya al-Muannas, yang tersirat lawannya yang tersurat, ringan lawannya berat, iaitu al-Tasydid atau al-Tathqil, jamak lawannya tunggal atau tauhid, adanya tanween lawannya adalah meninggalkannya, berbaris lawannya adalah baris mati, huruf nun lawannya huruf ya, baris atas lawannya baris bawah, al-Nasb lawannya al-Khafd. Kesemua al-Adh'dad ini merupakan pertentangan dan berlawanan. (al-Qadi, 1992)

Imam al-Shatibi menyatakan perkara ini dalam pendahuluan nya dengan berkata:

57 -	وَمَا كَانَ ذَا صِدِّ فَإِنِّي بِصِدِّهِ	عَنِّي فَرَاخِمَ بِالذِّكَاءِ لَتَفْضُلَا
58 -	كَمَدٍ وَإِثْبَاتٍ وَفَتْحٍ وَمُدْعَمٍ	وَهَمَزٍ وَنَقْلِ وَاجْتِلَاسٍ تَحْصَلَا
59 -	وَجَزْمٍ وَتَذْكِيرٍ وَغَيْبٍ وَخِفَّةٍ	وَجَمْعٍ وَتَنْوِينٍ وَتَحْرِيكِ أَعْمَلَا
60 -	وَحَيْثُ جَزَى التَّحْرِيكِ غَيْرَ مُقَيَّدٍ	هُوَ الْفَتْحُ وَالْإِسْكَانُ آخَاهُ مَنْزِلَا
61 -	وَأَحْيَيْتُ بَيْنَ النُّونِ وَالْيَا وَفَتَحْتُهُمْ	وَكَسَرٍ وَبَيْنَ النَّصْبِ وَالْحَفْضِ مَنْزِلَا
62 -	وَحَيْثُ أَقُولُ الضَّمُّ وَالرَّفْعُ سَاكِتَا	فَعَبَّرَهُمْ بِالْفَتْحِ وَالنَّصْبِ أَقْبَلَا
63 -	وَفِي الرَّفْعِ وَالتَّذْكِيرِ وَالْغَيْبِ جُمْلَةٌ	عَلَى لَفْظِهَا أَطْلَقْتُ مَنْ قَيَّدَ الْعَلَا

Berikut adalah contoh-contoh apa yang disebut tentang al-adh'dad ini; Untuk menjelaskan metodologi dan cara beliau menggunakan al-adh'dad ini dalam manzumahnya:

474 -	وَلَكِنْ خَفِيفٌ وَالشَّيَاطِينُ رَفْعُهُ	كَمَا شَرَطُوا وَالْعَكْسُ نَحْوُ سَمَا الْعَلَا
588 -	وَقَصْرُ قِيَامًا عَمَّ يَصْلُونَ ضُمَّ كَمْ	صَفَا نَافِعٍ بِالرَّفْعِ وَاحِدَةً جَلَا
784 -	وَنَائِي نُنَجِّ احْذِفْ وَشَدِّدْ وَحَرِّكُنْ	كَذَا نَلْ وَحَقِّفْ كُذِّبُوا نَائِبًا تَلَا
954 -	وَيَدْعُونَ نَجْمَ حَافِظٌ وَمُوجِدٌ	هُنَا آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ صُحْبَةٌ دَلَا
1001	وَضَمُّ فَوَاقٍ شَاعَ خَالِصَةً أَضِفْ	لَهُ الرَّحْبُ وَحَدَّ عَبْدَنَا قَبْلُ دُخْلَا

Adapun al-adh'dad yang berlaku dan tidak berlawanan secara tunggal dan seragam adalah seperti:

Al-Jazm lawannya al-Raf', al-Dhom lawannya al-Fath, al-Raf' lawannya al-Nasb. Contohnya adalah seperti:

860 -	وَحَرْفًا يَرِثُ بِالْجُزْمِ حُلُو رَضَى وَقُلْ	حَلَقْتُ خَلَقْنَا شَاعَ وَجْهًا مُجَمَّلًا
766 -	وَفِي سَعِدُوا فَاضْمُمْ صَحَابًا وَسَلَّ بِهِ	وَحِفُّ وَإِنْ كُلاًَّ إِلَى صَفْوِهِ دَلَا
505 -	وَبِالرَّفْعِ نَوْنُهُ فَلَا رَفْثٌ وَلَا	فُسُوقٌ وَلَا حَقًّا وَزَانَ مُحَمَّلًا

Jika sesuatu perkataan merupakan salah satu daripada tiga yang berikut, iaitu: al-Raf', al-Tazkir, dan al-Ghaib, dan al-Nazim tidak menjelaskannya di dalam bait, maka yang dimaksudkan untuk yang disebutkan itu adalah salah satu daripadanya, dan selebihnya adalah sebaliknya.

Contohnya adalah seperti:

684 -	وَحَالِصَةُ أَصْلٍ وَلَا يَعْلَمُونَ قُلْ	لِشُعْبَةٍ فِي الثَّانِي وَيُفْتَحُ شَمَلًا
-------	---	---

Terdapat juga al-adh'dad yang tidak disebutkan oleh Imam al-Shatibi dalam pendahuluannya, tetapi ia digunakan dalam teks. Al-adh'dad tersebut adalah: Al-Tarqiq dan al-Tafkhim, al-Taqdim dan al-Ta'khir, Ithbat Silah huruf al-Ha dan al-Mim serta meninggalkannya, al-Istifham dan al-Ikhar, al-Qat' dan al-Wasl, al-Tahqiq dan al-Tashil, al-I'jam dan al-Ihmal (Hafez, 2009) <sup>1</sup>.

Contohnya adalah seperti:

343 -	وَرَفَّقَ وَرَشَّ كُلَّ رَاءٍ وَقَبَّلَهَا	مُسَكَّنَةً يَاءٍ أَوْ الْكَسْرِ مُوَصَّلًا
585 -	هُنَا فَاتَّلُوا أَجَرَ شِفَاءٍ وَبَعْدُ فِي	بَرَاءَةِ أَجَرَ يَقْتُلُونَ شَمْرَدَلًا
559 -	وَلَا أَلْفٌ فِي هَا هَ أَنْتُمْ زَكَ جَنًّا	وَسَهْلٌ أَحَا حَمْدٍ وَكَمْ مُبْدِلٍ جَلًا
111-	وَصِلَ ضَمِّ مِيمِ الْجَمْعِ قَبْلَ مُحَرِّكَ	دِرَاكًا وَقَالُونَ بِتَخْيِيرِهِ جَلًا
642 -	سَبِيلَ بَرَفٍ خُذْ وَيَقْضِ بِضَمِّ سَا	كِنْ مَعَ ضَمِّ الْكَسْرِ شَدِّدَ وَأَهْمَلًا
643 -	نَعَمْ دُونَ الْبَاسِ وَذَكَرَ مُضْجَعًا	تَوَفَّاهُ وَاسْتَهْوَاهُ حَمْرَةً مُنْسَلًا

Al-Adh'dad menurut Imam Al-Shatibi yang beliau sebutkan, sama ada yang berlawanan dan seragam, atau berlawanan tapi tidak seragam, atau yang tidak disebutkan dalam pendahuluannya, berjumlah dua puluh enam al-Adh'dad, dan ini menunjukkan kehebatan manzumahnyanya dan nilai akademik yang ada padanya, dan ini menunjukkan Imam Al-Shatibi mempelbagaikan makna untuk memberi khidmat terhadap al-Nazm.

### **Topik keempat: Al-Usul dan al-Farsh menurut Imam Al-Shatibi**

Dalam topik ini, insya-Allah, kami akan membentangkan al-Usul dan al-Farsh disisi Imam Al-Shatibi, dan penerangan adalah dalam bentuk jadual, di mana kami akan menyenaraikan nama bab-bab al-Usul diiringi kesimpulan terhadap jadual tersebut. Begitulah juga kami terangkan mengenai al-Farsh.

Pertama: Al-Usul (kaedah bacaan umum)

Nama bab-bab al-Usul dalam Shatibiyyah
المقدمة
باب الاستعاذة
باب البسملة
سورة أم القرآن
باب الإدغام الكبير
باب إدغام الحرفين المتقاربين في كلمة وفي كلمتين
باب هاء الكناية
باب المد والقصر
باب الهمزتين من كلمة
باب الهمزتين من كلمتين



باب الهمز المفرد
باب نقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها
باب وقف حمزة وهشام على الهمز
باب الإظهار والإدغام
ذكر ذال إذ
ذكر دال قد
ذكر تاء التأنيث
ذكر لام هل وبل
باب اتفاقهم في إدغام إذ وقد وتاء التأنيث وهل وبل
باب حروف قربت مخارجها
باب أحكام النون الساكنة والتنوين
باب الفتح والإمالة وبين اللفظين
باب مذهب الكسائي في إمالة هاء التأنيث في الوقف
باب مذاهبهم في الراءات
باب اللامات
باب الوقف على أواخر الكلم
باب الوقف على مرسوم الخط
باب مذاهبهم في ياءات الإضافة
باب ياءات الزوائد

Imam Al-Shatibi memulakan perbincangan al-Usul dengan pendahuluan, kemudian al-Istia'zah, kemudian al-Basmalah, kemudian Surah Ummu Al-Qur'an. Oleh kerana dalam perbincangan Surat Al-Fatihah adanya perbincangan al-Idgham al-Kabir, maka Imam al-Shatibi membincangkan ia selepas al-Fatihah, kemudian dibincangkan perbincangan yang hampir sama iaitu al-Idgham al-Mutaqaribain. Apabila didapati hukum huruf ha al-kinayah pada permulaan surah al-Baqarah, al-Shatibi menyusun perbincangan tersebut sesudah al-Idgham al-Mutaqaribain. Seterusnya bab al-Mad dan al-Qasr yang menyerupai perbincangan ha al-kinayah, kemudian beliau menerangkan bab-bab hamz, dan seterusnya sehingga pengakhiran al-Usul. Jumlah bait-bait perbincangan al-Usul menurut Imam Al-Shatibi adalah 444 bait.

Kedua: Al-Farsh (kaedah bacaan khusus)

Kami cuba terangkan al-Farsh menurut Imam Al-Shatibi, dan kami katakan seperti berikut:

Imam Al-Shatibi rahimahullah menyebutkan al-Farsh Huruf dari surah al-Baqarah hingga akhir al-Qur'an, kemudian diikuti dengan bab al-takbir, kemudian diikuti dengan bab makharij al-huruf dan sifat-sifatnya yang sangat diperlukan oleh pembaca. Imam Al-Shatibi menerangkan bab *Ya al-Idhofah*, kemudian mengulangnya pada akhir setiap surah. Imam Al-Shatibi menerangkan bab *Makharij al-Huruf* dan sifat-sifatnya di akhir manzumah.

Bilangan bait-bait perbincangan al-Farsh dalam Shatibiyyah sehingga bait terakhir adalah berjumlah 729 bait. Bilangan keseluruhan bait-bait Shatibiyyah secara lengkap adalah 1173 bait.

## Kesimpulan

Segala puji dan syukur kehadiran Ilahi, Tuhan Yang Maha Esa, atas limpahan rahmat dan kurniaan-Nya sehingga penyelidikan ini dapat diselesaikan. Pada pengakhiran kajian berkaitan manzumah Imam al-Shatibi ini, kami akan rakamkan beberapa hasil terpenting kajian, begitu juga beberapa cadangan yang dicapai melalui penyelidikan ini.

Pertama: Hasil kajian. Allah telah merestui manzumah Imam al-Shatibi yang menyebabkan ia diterima dan tersebar luas dalam dunia Islam dengan penerimaan yang sangat besar. Imam al-Shatibi mempunyai semangat yang panjang dalam seni *al-Nazm* dan ini jelas dalam pendahuluan dan kesimpulan manzumah. Imam al-Shatibi sangat bergantung pada *rumuz* dan *al-adb'dad* dalam manzumah. Terdapat *al-adb'dad* yang Imam al-Shatibi tidak nyatakan dalam pendahuluannya. Imam al-Shatibi menjadikan rujukan utamanya adalah pada satu kitab. Imam Al-Shatibi membincangkan bab *al-takbir* selepas *al-Farsh*.

Kedua: Cadangan. Kami mengesyorkan para penyelidik untuk membuat pengenalan kepada setiap manzumah agar mendorong dan membantu kefahaman bagi mereka yang berminat mengenainya, apatah lagi mendalaminya. Kami berharap semoga Allah mengampunkan kami, ibu bapa kami, dan seluruh umat Islam, yang masih hidup mahupun yang telah mati. Selawat dan salam keatas junjungan mulia nabi Muhammad, kaum keluarganya dan seluruh umatnya. Segala puji dan syukur kehadiran Ilahi, tuhan sekalian alam.

## Rujukan

al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmed (1997m/1417h). *Makrifah al-Qurra' al-Kibar*. Dar al-

Kutub al-Ilmiyyah  
 al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmed (2006m/1427h). *Siyar A'lam al-Nubala'*. Cairo: Dar al-Hadith  
 al-Jarmi, Ibrahim bin Muhammad. (2000m/1421h). *al-Fath al-Mawahibi: Tahqiq*. Amman, Jordan: Dar al-Fath  
 al-Qadi, Abd al-Fattah (1992m/1412h). *al-Wafi fi Syarh al-Syatibiyyah*. Maktabah al-Sawadi li al-Tauzi'  
 al-Sakhawi, Ali bin Muhammad. (1999m/1419h). *Jamal al-Qurra' wa Kamal al-Iqra'*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqafiyyah  
 al-Zou'bi, Muhammad Tamim. (2005m/1426h). *Matn Al-Shatibiya: Tahqiq*. Maktabah Dar al-Huda  
 Hafez, Abdul Razzaq. (2009m/1429h). *al-Jawhar al-Nadhid fi Syarh al-Qasid: Tahqiq wa Dirasah* (Unpublished doctoral thesis) Islamic University of Medina, Saudi Arabia.  
 Hamito, Abd al-Hadi. (2005m/1425h). *Za'im al-Madrasah al-Athariyyah fi al-Qiraat: Dirasah 'an Qasidatibi*. Riyadh: Dar Adwaa al-Salaf  
 Ibn al-Jazari, Muhammad bin Muhammad. (1351h). *Ghayah al-Nihayah fi Thobaqat al-Qurra'*. Maktabah Ibn Taimiyyah

## **BAB 27**

### **APRESIASI ILMU IMAM AL-BAGHAWI MENERUSI KITAB MA'ALIM AL-TANZIL**

Khairunnisa Ismail<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### **Pendahuluan**

Al-Baghawi merupakan salah seorang ulama tersohor dalam bidang tafsir. Kitab karangannya Ma'alim al-Tanzil tersenarai sebagai salah sebuah kitab rujukan dalam kategori Tafsir bi al-Ma'thur. Menelusuri kitab ini mengetengahkan al-Baghawi sebagai tokoh ilmuwan dalam bidang pentafsiran.

#### **Biodata al-Baghawi**

Nama penuh al-Baghawi ialah Abu Muhammad al-Hussein bin Mas'ud bin Muhammad. (al-Dhahabi, 1995 ) Beliau lebih dikenali sebagai al-Farra al-Baghawi, al-Syafie. Al-Farra nisbah kepada al-Fira kerana ayahnya berkerja sebagai pembuat pakaian daripada bulu binatang dan menjualnya. Al-Baghawi pula adalah nisbah kepada Bagh iaitu sebuah kampung berhampiran Hirah. (al-Dhahabi, 1995) Beliau turut digelar Mahy al-Sunnah dan Rukn al-Din.

Al-Baghawi mendalami ilmu fiqh dan hadis daripada al-Qadi Husin. Beliau seorang yang dipercayai, wara', zuhud, qanaah, sentiasa berwuduk ketika menyampaikan pengajaran. Beliau terkenal dengan kesolehan dan kesederhanaan dengan meninggalkan makanan mewah dan bertahan dengan roti dan minyak zaitun. (Oliver Leaman, 2006)

Menurut Imam al-Taj al-Subki, beliau merupakan tokoh dalam bidang tafsir, hadis dan fekah. Beliau dinobatkan sebagai antara ulama al-Syafie yang paling alim dalam mazhab al-Syafie. Para ulama berlumba-lumba untuk mencapai kedudukan sebagaimana yang dicapai oleh al-Baghawi. (al-Dhahabi, 1982) Beliau meninggal dunia pada bulan Syawal tahun 510H (menurut riwayat lain pada 516H) di Marwi al-Ruz yang terletak di bandar Khurasan pada usia 80 tahun. (al-Dhahabi, 1995). Makamnya bersebelahan dengan gurunya al-Qadi Husayn di permakaman al-Thaliqaniy Marw al-Ruz.

#### **Pendidikan**

Imam al-Baghawi mendapat pendidikan awal di kampungnya daripada para huffaz, kemudiannya mendalami bidang fiqh dan hadis. Pada usia 27 tahun, al-Baghawi berhijrah ke Marwaruz. Di sana, beliau mempelajari ilmu tafsir dengan membaca kitab tafsir al-Kilaby di hadapan gurunya, Muhammad Ibn al-Hasan al-Marwarziy.

Kecintaannya terhadap ilmu, rasa ingin tahu dan kesukaannya terhadap sunnah, semua itu mendorongnya berguru dengan al-Husayn bin Muhammad al-Maruzi al-Qadi untuk mendalami ilmu hadis. Beliau merupakan salah seorang muridnya yang istimewa, faham dan cerdas. Semangat cintakan ilmunya juga mendorong beliau untuk mengelilingi negeri-negeri Khurasan dan menimba ilmu dari para ulama.

Ketinggian ilmunya tidak membataskannya untuk berdakwah kepada manusia untuk sentiasa berpegang erat dengan al-Quran dan Sunnah, sebagai sandaran agama dan rujukan dari pelbagai permasalahan. Beliau turut menulis karya-karya yang bermanfaat untuk menyebarkan pengetahuan. Kesungguhannya menghidupkan ajaran al-Quran dan al-Sunnah menyebabkannya mendapat jolokan Penghidup Sunnah.

### **Kitab-Kitab Karangan**

1. Ma'alim al-Tanzil (bidang Tafsir)
2. Masabih al-Sunnah (bidang Hadis)
3. Al-Tahdhib fi furu' al-Fiqh al-Syafie
4. Al-Anwar fi Syama'il al-Nabiy al-Mukhtar
5. Al-Jami' Bayna al-Sahihayn
6. Al-Arba'un Hadisan
7. Tarjamah al-Ahkam
8. Syarh al-Jami' li al-Tirmidhi
9. Syarh al-Sunnah
10. Fatawa al-Baghawi
11. Fatawa al-Marwarruzi, kumpulan fatwa gurunya.
12. Al-Kifayah fi al-Furu'
13. Al-Kifayah fi al-Qira'ah
14. Al-Madkhal ila Masabih al-Sunnah
15. Mu'jam al-Syuyukh

### **Guru-Guru**

Antara guru-guru al-Baghawi ialah:

1. Qadi al-Marwazi
2. Qadi Abu Ali al-Husayn ibn Muhammad al-Marwarruzi al-Syafie (462H)
3. Abu Umar Ab al-Wahid ibn Ahmad ibn Abi al-Qasim al-Malihi al-Haruwi (463H)
4. Abu al-Hasan Abd al-Rahman Muhammad al-Dawudi.
5. Abu Fadl Ziyad ibn Muhammad al-Hanafi
6. Ahmad ibn Nashr al-Kufani
7. Hassan al-Mani'i
8. Abu Bakr al-Huthaym al-Turabi al-Baghawi
9. Abi Shalih Ahmad ibn Abd al-Malik ibn Ali ibn Ahmad an-Nisaburi
10. Abu Turab Abd al-Baqi ibn Yusuf ibn Ali ibn Salih ibn Abd al-Malik al-Maraghi

## **Murid-Murid**

Antara murid-murid beliau ialah:

1. Abu al-Ghana'im As'ad ibn Ahmad ibn Yusuf ibn Ahmad ibn Yusuf al-Bamanjiy al-Khatib
2. Al-Hasan ibn Mas'ud al-Baghawi, saudaranya sendiri
3. Umar ibn al-Hasan ibn al-Husain al-Razi, ayah Fakhruddin al-Razi
4. Abu Mansur Muhammad ibn As'ad al-'Aththariy
5. Abu al-Fatuh Muhammad ibn Muhammad at-Ta'iy
6. Abu al-Makarim Fadlullah ibn Muhammad an-Nawqaniy, meriwayatkan hadis dari Imam al-Baghawiy secara ijazah dan hidup sehingga tahun 600H
7. Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad ibn Abd al-Wahid ibn Ahmad Fakhruddin al-Muqaddasiy al-Shalihaniy al-Hanbaliy al-Bukhari (w. 690 H).

## **Pandangan Para Ulama Terhadap al-Baghawi**

Para ulama bersepakat akan kemuliaan darjat dan kemantapan pendiriannya dengan Sunnah, kepakarannya dalam bidang tafsir, hadis dan fiqh.

Imam al-Dhahabi menjelaskan beliau sebagai seorang Imam, al-Allahmah, suri teladan, Hafiz, Syaik al-Islam, Penghidup Sunnah, pakar tafsir dan penulis pelbagai karya.

Menurut Imam al-Subki, al-Baghawi digelar sebagai Penghidup Sunnah dan Tiang Agama. Beliau tidak sempat masuk ke kota Baghdad. Jika sempat, nescaya biografi tentang beliau akan menjadi panjang lebar. Ibn Imad al-Hambali menyatakan al-Baghawi seorang ulama Khurasan, seorang pakar hadis dan tafsir dan memiliki banyak karya.

Ibn Khallikan menyifatkan al-Baghawi sebagai lautan ilmu. Berkebolehan mentafsirkan firman Allah dan mampu menjelaskan sabda Nabi SAW yang sulit difahami, juga meriwayatkan hadis dan mengajar. Beliau tidak menyampaikan pelajaran melainkan dalam keadaan suci. Tatkala isterinya meninggal dunia, beliau tidak mengambil sedikit pun harta warisannya.

Al-Baghawi dari jurus pandang Ibn Kathir adalah seorang yang unggul dalam segala bidang ilmu. Beliau merupakan seorang al-Allamah pada masanya. Taat beragama, warak, zuhud, tekun beribadah dan alim yang salih. (al-Baghawi, 2008)

## **Maalim al-Tanzil Karangan al-Baghawi**

Sepertimana kitab tafsir dengan metodologi tafsir bi al-Riwayah yang lain, al-Baghawi menyusun kitab tafsirnya berasaskan nas iaitu bersumber daripada al-Quran dan hadis Rasulullah SAW serta riwayat para Sahabat dan tabiin.

Al-Baghawi menyatakan faktor-faktor yang mendorong beliau menulis tafsir ini ialah bagi menyahut permintaan para sahabat beliau dan orang-orang yang inginkan ilmu mengenai Ma'alim al-Tanzil dan galakan daripada Baginda Rasulullah SAW menerusi hadis riwayat Abu Sa'id al-Khudri RA yang bermaksud:

*Seandainya terdapat segolongan ahli ilmu yang mendalami ilmu agama datang kepada kamu, maka mintalah pesanan daripada mereka yang berbentuk nasihat.*

Menurut Oliver Leaman, terdapat tiga komposisi utama dalam metodologi penulisan Kitab Ma'alim al-Tanzil. Pertama, al-Baghawi menggunakan Kitab Tafsir al-Tha'labi sebagai inti dalam pentafsiran. Kedua, al-Baghawi membawa datang riwayat dari sumber-sumber lain. Ketiga, Kitab ini telah disunting oleh Taj al-Din Abu Nasri Abd al-Wahab ibn Muhammad al-Husayn (m875H). (Oliver Leaman, 2006)

### **Metodologi Penulisan al-Baghawi**

Menerusi mukaddimah tafsirnya, al-Baghawi menyebut 3 fasal yang amat penting yang mempunyai kaitan dengan al-Quran sesuai dengan tujuan penulisan tafsir ini iaitu:

- a. Kelebihan al-Quran dan pengajarannya.
- b. Kelebihan membaca al-Quran.
- c. Ancaman terhadap orang yang bercakap mengenai al-Quran dengan pendapat sendiri tanpa berdasarkan ilmu serta nas yang sahih.

Al-Baghawi dalam muqaddimah tafsirnya, menyatakan beliau mentafsirkan ayat mengikut susunan sumber utama. Kemudian diikuti dengan sumber daripada Sahabat dan Tabiin tanpa menyebut susunan sanad riwayat tersebut. Contohnya al-Baghawi menyatakan: "Ibn Abbas berkata seperti ini, Mujahid berkata seperti ini atau Ata' berkata seperti ini." (al-Baghawi, 2008)

Metodologi pentafsiran al-Baghawi banyak dipengaruhi oleh al-Tha'labi. Menurut Ibn Taymiyah, perkara ini boleh dilihat pada pentafsiran dalam surah al-Fatihah yang dilihat serupa dengan al-Tha'labi. (al-Baghawi, 2002 & al-Tha'labi, 2004)

Walau bagaimanapun, perkara ini tidak menafikan kecermatan al-Baghawi dalam penulisan. Ini diperakukan sendiri oleh Ibn Taymiyah dalam Muqaddimah fi Usul al-Tafsir dan Majmu' Fatawa bahawa kitab ini adalah ringkasan daripada al-Tha'labi, tetapi terpelihara daripada hadis-hadis maudu' dan pandangan yang rekaan. (al-Dhahabi, 1995). Bahkan beliau menyatakan kitab ini merupakan kitab yang paling hampir dengan al-Quran dan al-Sunnah berbanding tafsir al-Zamakhshari dan al-Qurtubi. Hal ini turut diperakukan oleh al-Kattani dalam al-Risalah al-Mustatrafa.

Dalam mentafsirkan sesuatu ayat, al-Baghawi cenderung mentafsirkan secara panjang tanpa meletakkan sanad yang panjang. Ini bagi menumpukan fokus pembaca kepada pentafsiran yang disampaikan. Ulasan sesuatu ayat kadangkala dilakukan secara panjang lebar dan kadangkala tiada ulasan. Contohnya pada ayat 122 hingga 124, Surah al-Baqarah.

Bagi menjelaskan maksud sesuatu kalimah dalam pentafsiran, al-Baghawi memperkukuhkannya dengan nas-nas al-Quran yang lain. Contohnya dalam menjelaskan kalimah sabr dan salat dalam ayat 45, surah al-Baqarah, al-Baghawi membawa datang ayat 132, Surah Taha. Firman Allah SWT:

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ

Maksudnya:

*Dan mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat. Dan (salat) itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk,*

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا

Maksudnya:

*Dan perintahkanlah keluargamu melaksanakan salat dan sabar dalam mengerjakannya.*

Al-Baghawi kadangkala turut menyentuh aspek nahu mengikut keperluan pentafsiran sesuatu ayat. Contohnya dalam menjelaskan kalimah بالغيب pada ayat 3, Surah al-Baqarah, dinyatakan i'rab kalimah tersebut sebagai Masdar yang diletakkan pada tempat isim.

Turut disentuh ialah aspek qiraat. Contohnya ketika mentafsirkan ayat 51, Surah al-Haj, al-Baghawi menjelaskan dua bentuk bacaan bagi kalimah معجزين. Iaitu bacaan oleh Ibn Kathir dan Abu Amru tanpa alif zaidah dengan bacaan selain keduanya berserta alif zaidah معاجزين.

### Kekurangan Kitab

- a. Al-Baghawi memasukkan riwayat Isra'iliyyat tanpa ulasan. Contohnya kisah Harut dan Marut dalam mentafsirkan ayat 251, Surah al-Baqarah. Firman Allah SWT:

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَاتَّهَى اللَّهُ الْمُلُوكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ

Maksudnya:

*Maka mereka mengalahkannya dengan izin Allah, dan Daud membunuh Jalut. Kemudian Allah memberinya (Daud) kerajaan, dan hikmah, dan mengajarnya apa yang Dia kehendaki.*

Kisah yang panjang berjela dalam mentafsirkan ayat ini disebut tanpa ulasan sehingga menyukarkan pembaca memahaminya.

- b. Al-Baghawi meninggalkan perbincangan tanpa membuat kesimpulan. Contohnya pada menjelaskan ayat 58, Surah Ali Imran. Firman Allah SWT:

ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ

Maksudnya:

*Demikianlah Kami bacakan kepadamu (Muhammad) sebagian ayat-ayat dan peringatan yang penuh hikmah.*



Bagi menjelaskan ayat ini, al-Baghawi membawa 4 makna:

- i. Al-Quran dan al-Dhikr yang mempunyai hikmah.
  - ii. Pandangan Muqatil yang menyatakan bahawa ia memberi maksud mencegah dari perkara batil.
  - iii. Al-Luh Mahfuz iaitu yang tergantung di Arasy daripada permata yang putih.
  - iv. Tanda-tanda kenabian yang tidak diketahui oleh sesiapa kecuali orang-orang yang membaca kitab Allah atau yang menerima wahyu daripadanya.
- c. Membawa banyak pandangan tanpa tarjih dan tashih. Contohnya pada menjelaskan bacaan kalimah *شهدت* ayat 6, Surah al-Nur al-Baghawi menyebut 2 bentuk bacaan iaitu oleh Imam al-Kisai dan Ya'kub serta selain keduanya.

Kekurangan yang dinyatakan ini bukan menidakkan keilmuan al-Baghawi dan merendahkan penulisan tafsirnya. Sebaliknya ia sebagai pengukuh kepada nilai ilmiah.

## Penutup

Al-Baghawi merupakan seorang ilmuwan tersohor yang menguasai pelbagai bidang ilmu. Sumbangan beliau dalam penyebaran ilmu dan penulisan amat dikagumi. Kitab *Ma'alim al-Tanzil* merupakan bukti keunggulan al-Baghawi sebagai tokoh yang telah menyumbang bakti kepada ummah.

## Rujukan

- Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Hussein bin Mas'ud bin Muhammad. 2008. *Ma'alim al-Tanzil*. Beirut: Dar Ibn Hazm
- Al-Dhahabi, Muhammad Hussin, Dr. 1995. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad ibn Uthman ibn Qaymaz. 1982. *Siyar A'lam al-Nubala'*. Muassasah al-Risalah.
- Al-Tha'labi, Abu Ishaq Ahmad ibn Muhammad. 2004. *Al-Kasyf al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Ilmiyyah.
- Oliver Leaman. 2006. *The Quran: An Encyclopaedia*. London: Routledge

## BAB 28

### BIOGRAFI SEORANG TOKOH SENI TARANNUM AL-QURAN: HAJI ABDUL RAHIM BIN AHMAD

Wan Fakhrul Razi Wan Mohamad<sup>1</sup>, Wan Hilmi Wan Abdullah<sup>2</sup>, Ahmad Shafiq Mat Razali<sup>3</sup>,  
Mohd Hasbie al-Shiddieque Ahmad<sup>4</sup>, Hamzah Omar<sup>5</sup>.

<sup>1345</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

<sup>2</sup> Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

#### Pendahuluan

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kepada Ilahi dengan pelbagai kurniaan dan anugerah yang tidak terhitung buat kita semua. Selawat dan salam ke atas junjungan besar Nabi Muhammad SAW, keluarga, para sahabat dan mereka yang mengikut jejak langkah Baginda SAW hingga ke hari kesudahan. Al-Quran adalah satu mukjizat yang diturunkan oleh Allah SWT kepada seluruh umat manusia di muka bumi ini. Ia merupakan sehebat-hebat anugerah yang Allah SWT kurniakan kepada hamba-hambanya. Al-Quran itu mukjizat yang terdapat padanya kebenaran yang abadi lagi hakiki. Umat Islam perlu membaca dan mempelajari al-Quran. Sebagai kitab wahyu yang tiada tolok bandingnya, maka wajib bagi kita sebagai umat Islam untuk menjaga serta memeliharanya supaya al-Quran sentiasa kekal terpelihara kemuliaannya. Bahkan ianya juga perlu dibaca dan difahami isi kandungannya agar berada di dalam jiwa dan hati setiap muslim. (Al-Zarqani: 2011).

Firman Allah dalam Surah Al-Hijr ayat 9:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Maksudnya: *Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Quran dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya.*”

Kalamullah itu sudah sedia indah, namun apabila kita melagukannya dengan tarannum, bertambah cantik lagi lontaran bacaan kita. Tarannum pula secara ilmiah adalah kaedah memperelok atau memperindah suara mengikut proses nada, rentak dan irama khusus dalam pembacaan al-Quran secara berlagu (Nik Jaafar Nik Ismail: 2004). Tujuannya untuk memberi kefahaman kepada para pembaca dan pendengar tentang keindahan kalimah-kalimah Allah bagi menjelaskan dan menghayati al-Quran sehingga dapat memahami maksud ayat yang disampaikan kepada akal, jiwa dan minda pendengar yang dilengkapi dengan roh kalam ilahi (KH. Muhsin Salim SQ: 2004).

Kemunculan tokoh tarannum al-Quran pada abad ke 21 telah memberi banyak sumbangan dan jasa terhadap pengembangan ilmu seni tarannum al-Quran di Malaysia. Mereka harus dijadikan

contoh sepanjang zaman. Usha untuk membangunkan semula tamadun ummah tidak terlepas daripada sejarah keserjanaan ummah itu sendiri (Wan Fakhru Razi Wan Mohamad: 2008). Dalam konteks ini, mengenali biografi seorang tokoh ilmunan dan keserjanaan Haji Abdul Rahim Ahmad khususnya dalam bidang seni tarannum al-Quran secara lebih dekat adalah aset utama dalam kerangka pembangunan tersebut. Malaysia menjadi terkenal di persada antarabangsa hasil sumbangan dan jasa tokoh qari ini yang tidak mengenal erti penat dan lelah menyebarkan ilmu dan melebarkan pengaruh positif berkaitan seni tarannum al-Quran pada setiap masa siang dan malam. Ketokohan beliau dalam bidang tarannum al-Quran sememangnya tidak dapat dipertikaikan lagi. Pengaruh murni tersebut telah tersebar luas dan memberi impak yang sangat besar dalam pembacaan al-Quran berlagu di Malaysia, nusantara dan dunia Islam. Ketokohan yang dimilikinya sangat tinggi nilainya bagi para qari qariah dan pencinta al-Quran. Haji Abdul Rahim juga adalah seorang insan yang berkerja keras kerana Allah yang menepati tanggungjawab sebagai pewaris para nabi. Daripada Abi al-Darda' RA berkata, aku mendengar Nabi SAW bersabda:

وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا، وَلَا دِرْهَمًا وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ

Maksudnya: “Sesungguhnya ulama’ adalah pewaris para nabi. Sesungguhnya para nabi tidak mewariskan dinar atau dirham. Akan tetapi mereka mewariskan ilmu, maka barangsiapa yang mengambil warisan tersebut, maka dia telah mengambil bahagian yang banyak”. (Hadith riwayat Abu Daud: 3641).

Justeru, penulis akan membincangkan mengenai biografi seorang tokoh seni tarannum al-Quran tanah air yang hebat, peranan, sumbangan, jasa dan beberapa kaedah tilawah al-Quran bertarannum. Tokoh yang dimaksudkan itu ialah Haji Abdul Rahim bin Ahmad yang tidak asing lagi dalam dunia tilawah al-Quran yang menjadi model kepada jenerasi masa kini.

## Biodata Haji Abdul Rahim

Nama sebenar ialah Abdul Rahim bin Ahmad. Beliau dilahirkan pada tahun 1951 di sebuah kampung di Cerang Nahong, Bandar Patani, Thailand. (Abdul Rahim Ahmad: 2019). Beliau adalah anak yang pertama dari tujuh orang adik beradik. Kehidupannya semasa kecil berkisar di kampung Alor Besar yang terletak di [Kota Sarang Semut](#), dalam negeri [Kedah Darul Aman](#), iaitu negeri di utara [Malaysia](#) yang bersempadan dengan negara [Thailand](#) di timur lautnya. Bapanya bernama Haji Ahmad bin Haji Ibrahim adalah seorang peniaga, mahir dalam ilmu-ilmu al-Quran dan juga seorang yang pandai memasak. Manakala ibunya pula bernama Zawariyah binti Yusof yang berasal dari Kedah (Zaharah Ahamad: 2022). Pada tahun 1985 Haji Abdul Rahim telah menamatkan zaman bujangnya dan berkahwi dengan seorang gadis pilihannya sendiri yang bernama Faridah binti Shafie yang berasal dari kampung Tok Lukop Pengkalan Chepa Kelantan. Hasil perkahwinan ini Haji Abdul Rahim dan isteri dikurniakan tujuh orang cahaya mata yang terdiri dari dua lelaki dan lima perempuan. Anak yang pertama bernama Nurul Afifah, yang kedua Nurul Azimah, yang ketiga Nurul Amirah, yang keempat Nurul Adhilah, yang kelima Abdul Fatah, yang keenam Abdul Muin dan yang ketujuh Nurul Hidayah. (Faridah Shafie: 2022).

Pada peringkat awal kerjaya, Haji Abdul Rahim diberi kepercayaan menduduki jawatan sebagai bilal di Masjid as-Salam, Pengkalan Chepa yang merupakan sebuah masjid yang terletak di [daerah](#)

[Kemumin](#), [Kota Bharu](#) Kelantan (Faridah Shafie: 2022). Selepas beberapa tahun beliau berkhidmat di Masjid Besar Kota Bharu atau Masjid Negeri bagi negeri Kelantan yang terkenal dengan nama Masjid Muhammadi. Masjid ini telah dibina pada tahun 1867 pada zaman pemerintahan Sultan Muhammad II (1830 - 1886). Masjid ini menjadi pusat penyebaran ilmu agama yang masyhur di Nusantara sehingga Kelantan dikenali sebagai "Serambi Mekah" (Faridah Shafie: 2022). Selepas beberapa tahun, Haji Abdul Rahim kemudiannya sekali lagi berpindah dan berkhidmat di Masjid Sultan Ismail Petra, Kubang Kerian yang terletak di jajahan Kota Bharu, Kelantan. Masjid ini terkenal dengan kecantikan dan keunikan rekabentuknya (Abdul Bari Abdullah: 2021). Namun, pada tahun awal tahun 2010 beliau mengambil pendekatan mengakhiri tugasnya sebagai bilal untuk tidak terikat dengan majikan bagi memudahkan beliau bergerak dan menerima jemputan dan undangan dari dalam dan luar negara. Beliau menumpukan perhatian sepenuhnya dalam dunia seni tilawah al-Quran seperti mengaji murattal biasa, mengaji mujawwad berlagu, melatih dan mendidik qari dan qariah dari peringkat asas/rendah, pertengahan/sederhana dan profesional/tinggi (Faridah Shafie: 2022).

Sejak kemunculan penyakit merbahaya di penghujung tahun 2019, virus Covid-19 menjadi agen infeksiyen dan berjangkit yang paling digeruni dan menimbulkan kebimbangan dalam pelbagai sektor. Hal yang ditakuti dari virus ini ialah sifat penyakit yang sukar diramal oleh doktor. Dalam sesetengah individu, virus ini bahkan tidak menyebabkan gejala, tetapi pada individu lain ia boleh mengakibatkan gejala yang teruk, kegagalan pernafasan dan kematian (KKM: 2021). Setiap yang hidup pasti akan menemui pengakhirannya. Pada hari Sabtu tanggal 24 April 2021, Haji Abdul Rahim telah dilaporkan berada dalam keadaan tenat, kelesuan tubuh badannya bertambah teruk, sukar bernafas, demamnya tidak kebah, terasa sakit dada, batuk, muntah, bibir dan jarinya nampak kebiruan, hilang selera makan. Beliau di bawa ke Hospital Tumpat dengan menaiki kereta ambulan dan kakitangan Kementerian Kesihatan Malaysia KKM telah melakukan ujian swap test keatas dirinya untuk saringan Covid-19 dan didapati positif. Setelah beberapa hari di sana, beliau di pindahkan ke Hospital Raja Perempuan Zainab II, Kota Bharu. Pada hari Sabtu tanggal 15 Mei 2021 kira-kira pukul 4.20 petang, Haji Abdul Rahim menghembus nafasnya yang terakhir di Hospital berkenaan akibat implikasi Covid-19. Usianya ketika itu adalah 70 tahun. Beliau kemudiannya dikebumikan di tanah perkuburan Islam, Kampung Kemumin, Pengkalan Chepa Kota Bharu (Nurul Hidayah Ahmad: 2022).

## Pendidikan

Pendidikan secara formal pada peringkat awal pembelajaran, sekitar tahun 1960-an, Haji Abdul Rahim dihantar oleh ibu bapanya menuntut ilmu di Madrasah Arab Ugama Muassasah al-Thaqafah al-Islamiyyah di Ponbeng Patani. Di sana dia ditempatkan di tahap *ibtidai*/rendah sehingga *thanawi*/menengah. Pengajian beliau tamat di peringkat *thanawi*/menengah sahaja memandangkan beliau tidak berkesempatan menyambung ke peringkat yang lebih tinggi atas faktor keluarga dan kewangan (Abdul Rahim Ahmad: 2019). Manakala pendidikan secara tidak formal di peringkat pertama pengajian, Haji Abdul Rahim bertalaqqi *musyafahah* al-Quran melalui perantaraan kedua orang tuanya. Dengan kesungguhan dan komitmen yang tinggi beliau telah berjaya khatam 30 juzuk (Zaharah Ahmad: 2021). Keunggulan dan keupayaan ini patut dipandang tinggi dan dijadikan contoh teladan yang baik kerana amat jarang sekali kanak-kanak seusianya dan sezaman dengannya mampu khatam al-Quran (Faridah Shafie: 2022).

Peringkat kedua pengajian, Haji Abdul Rahim berguru dengan Haji Ahmad Syukri bin Haji Soleh. Beliau merupakan qari terkenal di era 70-an di Thailand yang fasih berbahasa arab, alim dalam bidang ilmu-ilmu Islam dan sangat maher dalam pembacaan tilawah al-Quran. Beliau juga pernah menetap di Makkah dalam tempoh yang agak lama. Ketika di Makkah, Haji Ahmad Syukri sempat bertemu Haji Ahmad bin Mat Som Pergau bersama-sama dalam mendalami ilmu al-Quran di sana. Keakraban dan saling mengenali antara satu sama lain ketika menimba ilmu di tanah suci kota Makkah menjadikan mereka bersahabat baik sehingga pulang ke tanah air masing-masing. Keduanya sangat dikenali di negara masing-masing dengan kelebihan, keistimewaan dan ilmu al-Quran yang di genggam di tangan mereka. Mereka saling tawaddu' dan bersikap rendah diri antara satu sama lain walaupun kehebatan dan kelebihannya tidak dapat dipertikaikan lagi. Ini terbukti apabila jika ada orang bertanya tentang qari hebat di Malaysia, maka jawapnya Mat Som Pergau dan jika ada yang bertanya siapakah qari yang hebat di Thailand, maka jawabnya adalah Haji Ahmad Syukri (Ahmad Syafiq: 2022). Hal ini kerana sumbangan yang dicurahkan oleh kedua tokoh ini amat besar sekali dan setelah keduanya meninggal dunia, murid-murid mereka tersebar di seluruh kepulauan nusantara, bahkan tidak hairan jika dikatakan ada terdapat anak murid mereka di Pakistan, Brunei dan lain-lain lagi (Abdul Rahim Ahmad: 2019). Haji Abdul Rahim sempat belajar tarannum dengan Tuan guru Haji Ahmad Syukri beberapa surah pilihan dan surah yang sentiasa segar ingat di fikiran Haji Abdul Rahim iaitu awal surah Maidah ketika usia beliau ketika itu dalam lingkungan 15 hingga 16 tahun. Dengan kesungguhan dan usaha yang berterusan, beliau dapat mengenali tujuh jenis tarannum asas melalui guru kesayangannya Haji Ahmad Syukri (Abdul Rahim Ahmad: 2019). Pendekatan kaedah pengajaran yang dilakukan oleh Haji Ahmad Syukri ialah secara *tikrar* (ulangan) sehingga setiap pelajarnya mampu membaca setiap jenis tarannum yang dipelajari itu tanpa pantauan (Wan Hilmi: 2021).

Pada peringkat ketiga, Haji Abdul Rahim belajar tarannum adalah bersama Haji Ahmad bin Mat Som Pergau. Beliau lebih dikenali dengan panggilan 'Mat Pergau' bersempena dengan nama sebatang sungai yang bermula dari daerah Dabong hingga ke Batu 11 Grik. Sungai tersebut menjadi alat perhubungan yang sangat penting bagi penduduk di daerah itu untuk menjalankan sebarang aktiviti harian mereka (Wan Fakhru Razi Wan Mohamad: 2008). Tentang tempoh masa pengajiannya berguru dengan Haji Ahmad bin Mat Som Pergau adalah selama 12 tahun ketika berusia 27 tahun iaitu dari tahun 1975 hingga 1987. Bimbingan yang diberikan oleh Haji Mat Som Pergau menjadi dasar kepada beliau untuk terus mendalami dan menguasai ilmu tarannum dalam aliran Misri sehingga beliau menjadi johan qari Majlis Tilawah al-Quran di peringkat Kebangsaan dan Antarabangsa (Faridah Shafie: 2019). Keseriusan dan komitmen yang ditunjukkan oleh beliau berulang alik dari pondok Tuan Guru Haji Abdul Ghani bin Haji Awang Kechik berdekatan dengan masjid Bandar Pasir Mas di Kubang Bemban ke rumah Haji Ahmad bin Mat Som menaiki basikal sejauh kira-kira 3 kilometer. Tuan Guru Haji Abdul Ghani merupakan seorang ulamak yaang sangat alim dan terkenal di zaman itu, yang turut diberi jolokan dengan nama 'Anak Butir Tok Padang Jelapang' kerana kealimannya seperti gurunya. Beliau mendirikan pusat pengajian berkitab di Kampung Kubang Bemban di sebelah barat bandar Pasir Mas, menjadi anggota Jamaah Ulama Majlis Agama Islam Kelantan dan Ketua Dewan Ulamak PAS Kelantan sekitar tahun 1960-an (Abdul Rahim Ahmad: 2019). Pada waktu itu, beliau bersama-sama qari lain seperti Tok Penghulu Abdullah, Ahmad Pauh, Haji Abdul Rahman Muda, Haji Abdullah Hasan Hijazi (Haji Loh Murtabak), Mohd Zain (berasal dari Makkah), Haji Mokhtar Bunut Payung dan ramai lagi (Wan Hilmi Wan Abdullah: 2014: 227). Menurut Isterinya Hajjah Faridah binti Shafie, keterlibatan suaminya menimba ilmu dalam seni pembacaan al-Quran bertarannum diteruskan lagi apabila guru kesayangannya Haji Ahmad bin Mat Som Pergau meninggal dunia dan selepas itu beliau berulang alik setiap hari bertalaqqi dengan gurunya yang lain iaitu Ustaz Datuk Haji Nik Jaafar bin Nik Ismail di Pasir Mas Kelantan. Haji Abdul Rahim seringkali menghabiskan masa terluangnya dengan mendengar alunan bacaan ayat suci al-Quran dari qari terkemuka dunia seperti Syeikh Mustafa

Ismail, Syeikh Dr. Ahmed Nuaina, Syeikh Taha al-Fashni, Syeikh Mahmud Khalil al-Husori, Syeikh Kamal Yusof al-Bahtimi dan lain-lain lagi (Faridah Shafie: 2022). Haji Abdul Rahim turut mengakui bahawa beliau amat mengkagumi dan terkesan dengan *style* dan gaya bacaan Syeikh Mustafa Ismail. Di samping itu, beliau sendiri akui dan akur bahawa kaedah pembacaan serta pengajaran beliau dalam bertarannum adalah hasil analisis bacaan Syeikh Mustafa Ismail (Wan Hilmi Wan Abdullah: 2021).

### **Penglibatan Dalam Dunia Tilawah al-Quran**

Di Malaysia terdapat ramai qari dan qariah yang berkecimpung dan terlibat secara langsung dengan perujian tilawah al-Quran atau lebih dikenali dengan Majlis Tilawah al-Quran MTQ sama ada di peringkat daerah, negeri, kebangsaan dan antarabangsa. Acara yang dipertandingkan saban tahun ini mendapat sambutan yang baik dari kalangan para pembaca al-Quran bertarannum di seluruh Malaysia. Program tersebut adalah acara tahunan yang dianjurkan oleh Jabatan Agama Islam Negeri dan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia JAKIM bertujuan untuk menghidupkan budaya membaca al-Quran dan memartabatkan syiar Islam di mata dunia. Ia merupakan acara tahunan yang telah mendapatkan pengakuan dan pengiktirafan dari kerajaan Malaysia. Penyertaannya disertai oleh 100 buah negara Islam dan bukan Islam dari pelbagai negara (JAKIM: 2019). Setelah lebih dari 15 tahun mempelajari seni tarannum al-Quran, Haji Abdul Rahim mula melibatkan diri secara serius dengan menyertai Majlis Tilawah al-Quran MTQ peringkat daerah, negeri, kebangsaan dan antarabangsa. Akhirnya, pada tahun 1994 dan 1995 beliau dinobatkan sebagai johan qari dalam MTQ peringkat Kebangsaan dan Antarabangsa. Diakui keterlibatan beliau menjadi pengukur kepada tahap ilmu yang dimilikinya sekaligus menjadi motivasi setelah penat mencari ilmu akhirnya membuahkan hasil. Sebelum menyandang gelaran johan di peringkat kebangsaan dan antarabangsa, beliau telah menyertai majlis tilawah al-Quran beberapa kali menjadi *runner up*, ada yang dapat naib johan dan ada yang dapat johan lalu mewakili negeri Kelantan ke peringkat kebangsaan beberapa kali. Tetapi tahun 1994 dan 1995 merupakan tarikh keramat kemenangan dan itu adalah kemuncak pencapaian beliau dalam arena Musabaqah al-Quran di Malaysia (Ahmad Syafiq Mat Razali: 2010).

### **Sumbangan Tokoh dalam Dunia Tilawah al-Quran**

Haji Abdul Rahim sememangnya amat terkenal dan sangat harum namanya di dalam bidang al-Quran. Sumbangan dan jasa beliau dalam mengembangkan ilmu tarannum di Malaysia tidak dapat disangkal lagi. Tanpa mengenal erti penat dan lelah, beliau rela menghabiskan sebahagian waktunya untuk membimbing qari qariah sama ada di peringkat daerah, negeri, kebangsaan dan antarabangsa. Begitu juga melatih pelapis-pelapis baru yang akan memikul tanggung jawab menyebarkan ilmu al-Quran. Sejak tahun 1985, beliau telah mula menyebarkan ilmu seni tarannum al-Quran kepada masyarakat (Wan Hilmi Wan Abdullah: 2021). Tempat yang sering beliau guna untuk menyebarkan ilmu al-Quran ini ialah rumahnya sendiri di Kampung Kemumin Pengkalan Chepa dari tahun 1987 sehingga 2001. Kemudian berpindah tempat ke Masjid Sultan Ismail Petra, Kubang Kerian dari tahun 2001 hingga 2021 sebelum beliau meninggal dunia. Kini kelas tersebut disambung oleh murid-murid senior dan ia masih aktif berfungsi seperti biasa dalam melatih bacaan al-Quran kepada jenerasi baharu dan orang ramai (Abdul Bari Abdullah: 2021). Selain itu, beliau turut diundang mengajar tarannum al-Quran di Masjid Selising kampung Selising, Pasir Puteh. Begitu juga kelasnya di kampung Ga'al, Pasir Putih sebelum beralih ke Pejabat Qadi, Kuala Krai sekitar tahun 1997 sehingga 2009. Kelas tarannum juga dibuka pada masyarakat setempat di Masjid

Kampung Raja, Besut bermula pada tahun 2009 sehingga 2021 berjalan dengan jayanya. Kelas pengajian al-Quran juga di buat khas untuk orang orang kampungnya di masjid Kemumin berdekatan dengan rumahnya pada setiap malam Khamis (Faridah Shafie: 2022). Selain itu, kelas di Masjid al-Syakirin, KLCC Kuala Lumpur dibuka pada awal tahun 2003 hingga 2019 di lokasi yang sangat strategi. Awal penubuhan kelas ini adalah hasil usha dari muridnya yang senior iaitu ustaz Wan Fakhru Razi bin Wan Mohamad yang merupakan pensyarah di Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor KUIS (Ahmad Rosidi Mohamad: 2022). Ini adalah kelas pengajian tarannum yang paling aktif dan bertahan lama kerana ia merupakan satu-satunya kelas yang menjadi perhatian ramai pihak bukan sahaja qari tempatan bahkan qari luar negara seperti dari Iran, Indonesia, Thailand, Brunei, Pakistan, India, Maldives dan lain-lain negara yang datang berkunjung untuk mendapatkan nasihat dan bimbingan secara tidak langsung. Lantaran itu, ia secara langsung telah menghubungkan qari-qari tempatan dengan qari peringkat antarabangsa untuk berkongsi ilmu tarannum. Hal ini turut mengangkat beliau sebagai tokoh seni tarannum al-Quran di Malaysia diatas sumbangan ilmu dan jasa yang ditaburkan (Ahmad Rosidi Mohamad: 2022).

### **Pengiktirafan kepada Ketokohan**

Menurut Haji Abdul Rahim, penamat beliau dalam menimba ilmu bukan diukur selepas dinobatkan sebagai johan dalam tilawah al-Quran Peringkat Antarabangsa, tetapi ia merupakan satu permulaan kepada beliau menimpahi pelbagai cabaran mendatang. Lantaran itu, keterlibatan Haji Abdul Rahim menyebarkan ilmu yang dimiliki mula menarik perhatian ramai, samada dari dalam dan luar negara. Hal ini terbukti apabila beliau diundang oleh kerajaan Morocco, Pakistan, Brunei, Singapura dan Iran sebagai qari jemputan (Wan Hilmi Wan Abdullah: 2014: 227). Disamping itu, beliau juga dijemput oleh kerajaan Thailand sebagai Hakim Tilawah al-Quran, pembimbing peserta dan panel jurus tahsin dan sebagainya disana. Beliau juga turut diberi kepercayaan sebagai hakim dalam pertandingan hafazan dan tarannum peringkat Kebangsaan di Negara Maldives pada tahun 2011 (Ahmad Syafiq Mat Razali: 2020).

Menghargai sumbangan dan jasa beliau dengan mendapat anugerah pingat Kesatrian Mangku Negara (KMN) dari Yang Dipertuan Agung pada tahun 1995 dan pingat Jasa Bakti (JB) dari Sultan Kelantan, Tuanku Sultan Ismail Petra. Di samping itu, beliau turut mendapat pengiktirafan luar negara dari Negara Morocco (Faridah Shafie: 2022). Disamping itu, pada tahun 2010 Haji Abdul Rahim dilantik sebagai karyawan tamu UKM. Pengiktirafan dari bidang akademik tersebut membuktikan bahawa pendekatan beliau secara rasminya diiktiraf bukan sahaja dari pandangan masyarakat malahan dari sudut akademik (Ahmad Syafiq Mat Razali: 2020).

### **Kaedah Bacaan Tarannum Haji Abdul Rahim**

Kaedah adalah suatu perancangan bagi melaksanakan sesuatu pengajaran secara teratur. Haji Abdul Rahim memiliki kaedah tarannum yang tersendiri dalam mengatur dan menyusun bacaannya. Kaedah tarannum yang fleksibel memudahkan qari dan qariah yang bertalaqqi dengan beliau untuk menguasai ilmu tarannum dalam tempoh masa tertentu. Hal ini diakui oleh beberapa orang murid beliau, antaranya Wan Fakhru Razi Wan Mohamad, Amirrahman Abbas, Dr. Wan Hilmi Wan Abdullah, Abdul Bari Abdullah dan lain-lain bahawa teknik bacaan Haji Abdul Rahim adalah mudah dan ia diajar mengikut tahap kemampuan qari dan qariah (Amirrahman Abbas: 2021). Disamping itu, teknik bacaan beliau juga adalah berunsurkan bacaan gaya kearaban dari sudut susunan *qit'ah*, *harakat*, *'urab* (bunga-bunga) yang teratur seperti kecil, besar, kasar, lembut, cepat, jarang dan sebagainya. Hal ini kerana penekanan teknik bacaannya tertumpu kepada penyesuaian

lagu dengan maksud ayat di samping memelihara kepentingan bacaan *berlahjah arabiyyah* seperti menjaga hukum tajwid, makhraj-makhraj huruf, sifat-sifat huruf dan sebagainya. Keberkesanan kaedah bacaan ini di atas faktor beliau yang mengambil panduan bacaan-bacaan dari qari-qari Mesir seperti Syeikh Mustafa Ismail, Syeikh Fathi Hassan Maliji, Syeikh Dr. Ahmad Nuina dan ramai lagi. Kemudian ia dipraktikkan dalam bacaan beliau sendiri (Wan Hilmi Wan Abdullah 2014: 235).

Oleh yang demikian, dapat disimpulkan bahawa teknik dan kaedah bacaan Haji Abdul Rahim ialah seperti berikut :

- 1) Teknik-teknik suara seperti *‘urab* (bunga-bunga) halus, kecil, besar, kasar, cepat, lambat, jarang, banyak dan lain-lain. Beliau meletak bunga-bunga tersebut kena pada tempatnya.
- 2) Memenuhi ruang-ruang dalam bacaan dengan bunga-bunga lagu agar ianya tidak kosong dan membiarkan begitu sahaja tanpa sebarang manfaat. Beliau menggerakkan suaranya dengan tepat.
- 3) Penekanan suara ke atas huruf-huruf dengan cermat dan tidak gelojoh supaya bacaan itu lembut, kemas dan tidak berlendir.
- 4) Pemilihan suara yang sesuai dengan maksud ayat.
- 5) Memelihara hukum tajwid adalah suatu keutamaan dalam bacaannya.
- 6) Memberi penekanan dalam aspek *waqf* dan *ibtida’* dalam bacaan supaya ayat tidak tergantung dan mudah difahami.
- 7) Mementingkan bacaan *berlahjah arabiyyah* dalam aspek sebutan huruf seperti *tarqiq*, *tafkhim*, *dammah*, *fathah*, *kasrah*, *ghunnah*, *mad* dan sebagainya, sifat huruf seperti *ist’la*, *istifal*, *shiddah*, *itbaq*, *takrir* dan sebagainya.
- 8) Lantunan suara yang dikeluarkan oleh beliau pula adalah secara spontan, langsung (*irtijal*) dan bersifat kelakian (*Rajulah*). Suaranya tidak memaksa.
- 9) Penggunaan teknik *sullam musiqi* (tangga suara) iaitu *salalim nuzul* dan *sif’ud* bagi memastikan bacaan ada turun naiknya, dan fungsi *tabaqah* suara *qarar al-qarar*, *qarar*, *jawab* dan *jawab-al-jawab*.
- 10) Menerapkan kompenan-kompenan tambahan seperti *wuslah*, *qif’ah*, *mahattah*, *ikhtilal al-lahn* dan *takrir* dalam persembahan.
- 11) Mempelbagaikan jenis-jenis suara dalam bacaan seperti suara gelembung, mematah, ketajaman, meletup, buka tutup, goncang, sorong tarik, menghentak, sumbang suara, menekan, membulat, kegeraman, menangis dan banyak lagi.
- 12) Mempelbagaikan alunan lagu dalam setiap *harakat* dan tidak terikat asalkan ada penyesuaian suara dan maqam lagu.
- 13) Melatih dan mempraktikkan suara paling atas dan paling bawah dalam bacaan mengikut saiz suara.
- 14) Unsur-unsur tarannum yang dialunkan oleh beliau hanya di ambil dari wilayah Arab (*Jazirah al-‘Arab*) yang diiktiraf sahaja.
- 15) Memberi penekanan kepada elemen suara bercirikan kelembutan, kemanisan, kekemasan, kelincahan, ketegasan, kelunakan, kemantapan, keunikan dan kesenian.
- 16) Langkahhan pergerakan suara yang mudah serta tidak memaksa.
- 17) Terdapat beberapa keadaan beliau menggunakan bunga suara (*‘urab*) yang keras dan tidak asli mengikut keadaan dan struktur ayat yang dibaca.

## Rujukan

Al-Quran al-Karim.



- Nik Ja'afar b. Nik Ismail (2007). *Buku Qawa'id al-Tarannum, Cara Berlagu*. cet. 2, Kuala Lumpur: Dar al-Fikr.
- Al-Khattat Usman Taha (1999). *Al-Quran al-Karim, Bi al-Rasm al-'Uthmani, Tafsir Wa Bayan*. Damsyik Syria : Dar al-Ma'rifah.
- Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Kelantan (JAHEIK) (2013). *Tradisi Keunggulan Qari Dan Qariah Negeri Kelantan*.
- Al-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azim (2011). *Manabil al 'irfan fi 'ulum al quran*, Jld.1, Cet. 4, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- KH. Muhsin Salim SQ (2004). *Ilmu Nagham al-Quran, Belajar Membaca al-Quran dengan Lagu*. Cet. 2. Jakarta Indonesia : Penerbit PT. Kebayoran Widya Ripta.
- Jabatan Kemajuan Islam Jakim (JAKIM) (2007). *Biografi Qari Qariah di Malaysia*.
- Jabatan Kemajuan Islam Jakim (JAKIM) (2003). *Sejarah Majlis Tilawah al-Quran Peringkat Kebangsaan dan Antarabangsa*.Cet. Pertama.
- Jabatan Kemajuan Islam Jakim (JAKIM) (2007). *Astaka Majlis Tilawah al-Quran Peringkat Kebangsaan*. Cet. Pertama.
- Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) (2008). *50 Tahun Tilawah al-Quran Malaysia*. Cet. Pertama.
- Wan Fakhrul Razi Wan Mohammad (2010). *Haji Ahmad Ma'asom Pergau Dan Sumbangannya Dalam Pengajian Tarannum Di Kelantan*. Tesis Sarjana. Jabatan al-Quran Dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Fakulti Usuluddin. Universiti Malaya UM Kuala Lumpur.
- Wan Hilmi Wan Abdullah (2018). *Fann Tilawah al-Quran*. Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia UKM: Jabatan Pengajian al-Quran dan al-Sunnah.
- Wan Hilmi Wan Abdullah (2012). *Ketokohan Syeikh Mustafa Isma'il dan Sumbangan Beliau dalam Dunia Tilawah al-Quran*. Seminar Antarabangsa Ilmu Wahyu dan Turath dalam Peradaban Islam 2012. Riau: Universiti Islam Negeri Sultan Sharif Kasim.
- Ahmad Shafiq Mat Razali, Wan Fakhrul Razi Wan Mohamad, dll (2020). *Ketokohan dan Sumbangan Johan-johan Qari Tilawah al-Quran Peringkat Antarabangsa Malaysia di Malaysia dari Tahun 1961-1995*, Jurnal al-Turath; Vol. 5, No. 2; 2020. e-ISSN 0128-0899. Pusat Penyelidikan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam, UKM Bangi, Selangor Darul Ehsan.
- Wan Hilmi Wan Abdullah & Ahmad Shafiq Mat Razali & Nor Faizah Panut & Zulkifli Abd Mubi (2013). *Pengaruh Qari-qari Mesir Terhadap Qari-qari Melayu di Nusantara Dalam Tilawah al-Quran : Satu Analisis Awal*. al-Quran al-Karim Mendepani Era Globalisasi. 11-12 September 2013 UNISSA: Fakulti Usuluddin.
- Wan Hilmi Wan Abdullah (2014). *Pengaruh Tarannum Qari-qari Mesir Terhadap Qari-qari di Malaysia*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

## Wawancara

- Temubual bersama Abdul Rahim bin Ahmad, mantan johan qari Majlis Tilawah al-Quran Peringkat Kebangsaan dan Antarabangsa Malaysia tahun 1994 dan 1995, di Masjid Asy-Syakirin KLCC Kuala Lumpur pada hari Sabtu, 29 Januari 2019, masa 8.00 malam.
- Temubual bersama Siti Zaharah binti Ahmad (adiknya), di kediamannya Taman Samudra Utara, Batu Cave, Gombak Selangor pada hari Sabtu, 29 Jun 2022, masa 8.00 pagi.
- Temubual bersama Faridah binti Shafie (isterinya), di kediamannya Kampung Kemumin, Pengkalan Chepa, Kota Bharu Kelantan pada hari Jumaat, 19 Jun 2022, masa 5.00 petang.
- Temubual bersama Ahmad Rosidi bin Mohamad (muridnya), Mantan Ketua Imam Masjid Asy-Syakirin KLCC Kuala Lumpur, di Jabatan Agama Islam Wilayah Persekutuan JAWI pada hari Khamis, 21 Mac 2022, masa 2.00 petang.

Temubual bersama Wan Hilmi bin Wan Abdullah (muridnya), di Universiti Kebangsaan Malaysia UKM, Bangi pada hari Isnin, 24 Mei 2021, masa 11.45 pagi.

Temubual bersama Abdul Bari bin Abdullah (muridnya), di Masjid Al-Sultan Ismail Putra, Kubang Kerian Kelantan pada hari Jumaat, 20 November 2021, masa 10.00 pagi.

Temubual bersama Nurul Hidayah binti Abdul Rahim (anakny), di Kampung Kemumin, Pengkalan Chepa, Kota Bharu Kelantan, pada hari Isnin, 22 Mac 2022, masa 4.30 petang.

Temubual bersama Amirrahman bin Abbas (muridnya), mantan johan qari Majlis Tilawah al-Quran dan Hafazan peringkat Kebangsaan dan Antarabangsa pada tahun 2011 di Labu Negeri Sembilan pada hari Selasa, 16 Mac 2021, masa 5.30 petang.

Temubual bersama Ahmad Syafik bin Mat Razali (muridnya), mantan johan qari Majlis Tilawah al-Quran dan Hafazan peringkat Asian di Brunei 2012 di kediamannya Bandar Seri Putra Selangor pada hari Rabu, 14 April 2021, masa 5.30 petang.

## **BAB 29**

### **KETOKOHAN IMAM BADIUZZAMAN SAID NURSI DALAM BIDANG TAFSIR**

Siti Waliah Amirah binti Ramlie,<sup>1</sup> Ahmad Fakhurrazi Mohammed Zabidi<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

<sup>2</sup> Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

#### **Pengenalan**

Al-Quran merupakan kalam Allah SWT yang suci dan telah diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Isi kandungan al-Quran sangat lengkap dan berperanan sebagai sumber petunjuk yang meliputi keperluan hidup di dunia dan akhirat. Dalam usaha untuk memahami ayat-ayat al-Quran, Nabi Muhammad SAW telah menjadi rujukan pertama dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Quran. Sekiranya, terdapat kekeliruan dalam memahami al-Quran, maka para sahabat akan segera merujuk kepada Nabi Muhammad SAW sebagai pentafsir al-Quran yang pertama. Tambahan pula, al-Quran diturunkan kepada baginda SAW maka bagindalah insan yang paling memahami kalimah-kalimah suci tersebut. Kemudian setelah kewafatan Nabi SAW, usaha pentafsiran diteruskan oleh para sahabat iaitu dengan melakukan ijtihad antara sahabat yang benar-benar berkelayakan seperti Ibnu Abbas RA (Hamdan. 2020).

Seiring dengan perkembangan dan perluasan dakwah Islamiah, tafsir al-Quran menjadi satu keperluan dan diteruskan oleh tabi`in, tabi` at-tabi`in sehinggalah ulama kontemporari hari ini. Pertambahan umat Islam daripada kalangan bukan berbangsa Arab mengakibatkan berlakunya kesukaran dalam memahami ayat-ayat al-Quran. Maka, usaha pentafsiran sangat membantu dan menjadi jalan alternatif sebagai medium dakwah sekaligus dapat mengelakkan berlakunya penyelewengan dalam memberi tafsiran ayat-ayat al-Quran. Antara tafsir yang memberi sentuhan keimanan dan menyinari perjuangan dakwah Islam ialah tafsir Risalah al-Nur karangan Imam Badiuzzaman Said Nursi. Istimewanya tafsir ini adalah ia ditulis pada saat kemuncak kemerosotan dan kejatuhan Turki Uthmaniyah di tangan pemerintahan sekularisme pimpinan Mustafa Kamal Atatürk. Tafsir Risalah al-Nur umpama cahaya yang memberi sinaran keimanan dan keinsafan kepada jiwa bangsa Turki khususnya pada masa itu yang selama ini ditenggelamkan dengan kegelapan peradaban Barat daripada cahaya al-Quran. Kitab tafsir Risalah al-Nur memiliki metodologi dan corak penafsirannya tersendiri dalam merungkai makna-makna di sebalik ayat al-Quran.

Imam Badiuzzaman Said Nursi telah muncul sebagai salah seorang pejuang Islam yang cuba menyelamatkan dan mengembalikan kedudukan umat Islam dengan menjadikan al-Quran sebagai panduan utama dalam kehidupan. Pelbagai cabaran dan rintangan daripada gerakan pemerintahan sekularisme namun tekad Said Nursi untuk menyelamatkan umat Islam dan membuktikan kepada dunia Barat tentang kemukjizatan al-Quran tidak akan pernah terpadam. Justeru, keberhasilan penulisan Risalah an-Nur pada era kontemporari ini sudah pastinya berkait rapat dengan latar belakang Imam Badiuzzaman Said Nursi sehingga terserlahnya ketokohan beliau dalam bidang tafsir.

## Kehidupan Said Nursi

Nama penuh Said Nursi ialah Badiuzzaman Said Nursi bin Mirza. Beliau telah dilahirkan pada tahun 1877 Masihi. Walau bagaimanapun, terdapat perselisihan pendapat berkenaan tarikh kelahiran Said Nursi seperti ada yang berpendapat 1873M dan 1876M. Namun, tarikh yang disepakati dan lebih banyak ditulis oleh para pengarang ialah 1877M (Muaz & Faizuri 2012). Said Nursi dilahirkan di sebuah perkampungan kecil bernama Nurs yang terletak di daerah Khizan dalam wilayah Bitlis di Timur Turki. Panggilan “Said Nursi” berkait rapat dengan tempat kelahirannya iaitu perkampungan Nurs.

Said Nursi dibesarkan dalam keluarga yang sederhana dan berasal daripada keturunan yang mulia iaitu berketurunan Kurdis dan merupakan *ahl al-Bayt* (Mustamin. 2017). Ayahnya bernama Mirza yang merupakan seorang sufi yang wara` dan hanya memberi makan anak-anaknya dengan makanan yang halal sahaja. Haiwan ternakan ayahnya hanya diberi makan daripada rumput tanahnya, bukan daripada tanah yang diluar daripada kawasan miliknya. Ibunya pula bernama Nuriyyah dan pernah mengatakan bahawa dirinya menyusui setiap anaknya dalam keadaan yang bersih dan sentiasa berwudhu (Parid. 2017). Ayahnya dikatakan berasal daripada keturunan Hasan bin Ali manakala ibunya berketurunan Husayn. Nursi mempunyai tujuh orang adik-beradik dan beliau merupakan anak yang keempat iaitu Duriyyah, Khanim, Abdullah, Said (Nursi), Muhammad, Abdul al-Majid dan Marjan.

Keluarganya juga sangat berpegang teguh dalam mengamalkan tarekat al-Naqshabandiyah. Said Nursi mempelajari nilai kasih sayang, berdisiplin dan cintakan ilmu daripada kedua ibu bapanya. Nursi sejak kecil lahir dikenali sebagai anak yang pandai berdikari dalam menjaga harga dirinya. Beliau meninggalkan perkara-perkara yang zalim sesuai dengan didikannya daripada keluarga sufi sehingga terlahirnya sikap-sikap yang baik dan menjadi sebatian dengan dirinya.

Kebijaksanaan Said Nursi juga dapat dilihat sejak usianya masih muda di mana beliau sangat gemar menanyakan masalah-masalah yang belum difahami secara kebiasaannya pada usia itu. Kesannya, beliau menjadi mudah menganalisis dan menelaah sesuatu perkara. Tambahan pula, beliau banyak menghadirkan diri ke majlis yang melibatkan perbincangan dan ulasan permasalahan (Ummu Salamah 2019). Ketika usianya meningkat remaja iaitu empat belas tahun, beliau telah menyelesaikan isu pendidikan madrasah tradisional kemudian telah berdebat dengan para sarjana yang terkenal sewaktu berusia enam belas tahun. Sepanjang perjuangan kehidupannya, beliau telah menguasai dan mengamalkan pelbagai bidang keilmuan sewaktu keadaan Turki yang tidak stabil.

Perjalanan hidup Said Nursi ditempuhi dengan pelbagai cabaran terutamanya dalam usaha beliau untuk memperjuangkan dakwah memulihkan keimanan bangsa Turki. Beliau pernah dipenjarakan dan diasingkan selama 20 tahun iaitu tahun 1925 sehingga 1950, namun sedikit pun tidak melemahkan semangat juangnya dalam penghasilan karya Risalah al-Nur (Edi Amin 2015). Pada penghujung hayatnya, Said Nursi telah diserang penyakit paru-paru sehingga tidak sedarkan diri beberapa kali. Said Nursi menghembuskan nafasnya yang terakhir pada 25 Ramadhan 1379H bersamaan 23 Mac 1960 (Salih. 2003).

## Pendidikan Said Nursi

Pendidikan awal Said Nursi ialah bermula dengan ahli keluarganya sendiri iaitu bersifat pendidikan tidak formal. Beliau sangat tertarik dan berhasrat untuk mengikuti jejak langkah abangnya, Molla Abdullah yang begitu tekun dalam menuntut ilmu iaitu. Pada awal usia sembilan tahun, beliau telah belajar al-Quran bersama ayahnya. Kemudian, beliau belajar dengan abangnya berkaitan ilmu *nahu* dan *sorof*.

Minat yang sangat mendalam terhadap ilmu telah mendorong Said Nursi untuk berhijrah dari satu madrasah ke madrasah yang lain. Kebijaksanaannya dalam menuntut ilmu menyebabkan beliau dapat mempelajari sesuatu ilmu daripada gurunya dalam masa yang sangat singkat. Pendidikan formalnya yang pertama adalah pada tahun 1882 di sebuah Madrasah pimpinan Muhammad Afandi di perkampungan Thag. Dalam masa yang sama, Said Nursi tetap belajar bersama abangnya setiap kali musim cuti (Nurhasanah 2018). Walau bagaimanapun, Said Nursi dikenali sebagai anak yang suka berdebat dengan rakan-rakan seusianya ataupun yang lebih tua daripadanya. Hal ini menyebabkan beliau tidak bertahan lama untuk meneruskan pengajian pada waktu itu dan memberitahu ayahnya untuk menyambung pengajian apabila sudah cukup besar.

Kemudian, Said Nursi telah menyambung pendidikannya namun dalam tempoh yang singkat di madrasah Syekh Muhammad Nur pada tahun 1883. Hal ini disebabkan Syekh menolaknya usianya masih terlalu muda. Pada tahun 1889, beliau berhijrah ke daerah Agra dan di sanalah beliau mempelajari ilmu nahu dan saraf. Beliau telah berjaya menghabiskan bacaan kesemua buku yang dipelajari di sekolah-sekolah agama. Kegigihan beliau telah menyebabkan beliau dapat menghabiskan pengajian di madrasah tersebut dalam tempoh tiga bulan sahaja dan diberi gelaran sebagai Molla Said sebagai tanda penghargaan atas kemampuan beliau menguasai kitab-kitab utama.

Pada tahun 1891, Said Nursi meneruskan pengajian ke Arwas di Bitlis dengan izin kedua ibu bapanya untuk menuntut ilmu dengan Syekh Muhammad Amin Afanin. Beliau berkesempatan menghafal beberapa buah kitab besar yang terdapat di perpustakaan gabenor tersebut. Pengajiannya yang terakhir ialah di bawah bimbingan Syekh Fathullah Afandi untuk mengaji kitab berkaitan Usul Fiqh karya Ibn as-Subki iaitu *Jam`ul Jawami*. Daya ingatannya yang kuat membuatkan beliau mampu menghafal kitab tersebut dalam masa satu minggu. Kebijaksanaan dan kekuatan akalinya telah diakui sehingga membuatkan beliau mendapat gelaran “Badiuzzaman” iaitu keunggulan zaman oleh guru-gurunya.

Ketinggian minat terhadap ilmu menyebabkan Said Nursi tidak terus menamatkan pendidikannya. Oleh itu, pada tahun 1897, beliau telah meninggalkan Bitlis dan menuju ke Van kerana mendapat undangan daripada pembesar iaitu Hasan Basha. Kemudian, beliau juga telah dijemput untuk tinggal di kediaman seorang gabenor yang sangat mencintai ilmu iaitu Tahir Basha. Kediaman gabenor itu memiliki sebuah perpustakaan besar yang memuatkan kitab-kitab agama dan kitab-kitab sains moden (Mohammad Zaidin Mat 2003). Di sana, Said Nursi telah bertemu dengan ramai tokoh dan orang yang menguasai pelbagai ilmu moden. Perkara ini telah mendorongnya untuk mendalami ilmu moden yang terdapat perpustakaan Tahir Basha kerana merasakan penguasaannya terhadap ilmu tersebut sangat terbatas. Akhirnya, berkat kesungguhan dan kegigihannya beliau telah berjaya menguasai ilmu-ilmu sains moden seperti sejarah, matematik, fizik, geografi, astronomi, falsafah moden, kaji bumi dan kaji hayat dalam masa yang singkat.

## **Latar Belakang Zaman dan Keadaan Said Nursi**

### **1. Keadaan Politik**

Said Nursi hidup pada akhir era Turki Uthmaniyyah. Sejak pada usia muda, Said Nursi telah melibatkan diri dalam bidang politik dengan menyertai sebuah organisasi politik Islam yang dikenali sebagai Ittihad Muhammadi. Antara tujuan organisasi ini ialah untuk mengukuhkan aspek moral mengikut acuan syariat dan sunnah Nabi Muhammad (Sukran Vahide 2013). Walau bagaimanapun, setelah penguasaan Jerman terhadap Istanbul selepas Perang Dunia I, telah berlakunya kekosongan politik sehingga melemahkan keyakinan rakyat Turki terhadap keupayaan pemerintahan Khalifah

Uthmaniyyah. Situasi ini memberi peluang kepada Mustafa Kamal untuk menguasai dunia pemerintahan dengan membentuk Majlis Nasional Agung (Elva Masfufatin Nikmah. 2020). Sistem pemerintahan dan politik terletak di bawah pimpinannya yang mana beliau berhasrat untuk menghapuskan sistem pemerintahan berasaskan kesultanan dan kekhalifahan..

Pada tahun 1923, idea pemisahan fungsi sultan dalam pemerintahan diluluskan dan negara Turki diiktiraf sebagai Negara Republik Turki manakala Mustafa Kamal dilantik menjadi Presiden. Khalifah hilang kekuasaan dalam bidang politik dan dikawal sepenuhnya oleh Mustafa Kamal. Beliau berpendapat bahawa negara Turki tidak akan berjaya selagi mana adanya kaitan antara agama dan negara. Beliau menjadikan Barat sebagai acuan utama dalam pentadbiran dengan menghapuskan aspek keagamaan dan kemudian menggalakkan fahaman sekularisme sebagaimana yang dilakukan oleh Barat. Kesannya sistem kekhalifahan telah dihapuskan secara rasmi pada tahun 1924 manakala negara Turki menjadi negara yang berfahaman sekular pada tahun 1925.

Pada sekitar tahun 1926 iaitu detik awal kepimpinan Mustafa Kamal, Said Nursi berada dalam pengasingan di Barla. Pada ketika ini, beliau telah memulakan catatan baru dalam hidupnya dengan meninggalkan kegiatan politik dan menumpukan sepenuhnya dalam bidang dakwah menerusi karyanya. Keputusannya ini dapat dilihat menerusi pernyataannya yang berbunyi “aku berlindung dengan Allah SWT daripada syaitan dan politik”. Namun, pada tahun 1928, fahaman sekularisme semakin diterapkan secara meluas dalam dunia politik sehingga parlimen memutuskan untuk menghapuskan agama Islam sebagai agama rasmi negara (Soner Cagaptau 2003). Pemerintahan sekularisme ini berlangsung selama beberapa tahun namun pada tahun 1950, anak murid Said Nursi telah meletakkan suaranya kepada Parti Demokrat dalam suatu pemilihan umum. Hal ini disebabkan, hanya parti tersebut sahaja yang memberi kebebasan kepada umat Islam untuk beraktiviti. Justeru, kemenangannya telah memberi peluang kepada Said Nursi dan para pengikutnya untuk menyebarkan dakwah mereka yang selama ini disekat.

## *2. Keadaan Agama*

Tasawuf menjadi antara elemen yang sangat diberi perhatian dalam masyarakat Turki terutama ketika di bawah pimpinan Khalifah Uthmaniyyah. Gerakan tarekat juga sangat meluas dan antara tarekat yang mempunyai pengaruh yang besar ialah Tarekat Sufi Naqsyabandiyah. Imam Said Nursi telah menjadi pemimpin tarekat tersebut pada saat peralihan pemerintahan Turki menjadi negara republik (Luthfi Farhan Desky 2021). Namun, kegiatan keagamaan ini tidak mendapat kebebasan malah disekat dengan pelbagai bentuk kekerasan oleh pemerintahan Mustafa Kamal terutamanya golongan pengamal tarekat.

Setelah itu, kedudukan agama telah dipinggirkan. Mustafa Kamal Ataturk berusaha untuk melenyapkan perasaan beragama dalam diri rakyat Turki dengan membuat banyak pengubahsuaian terhadap syariat Islam. Beliau ingin memerdekakan rakyat Turki daripada agama Islam yang dianggap menjadi punca kemunduran bangsa Turki. Agama dianggap sebagai urusan individu dan bersifat peribadi. Pada tahun 1925, masjid-masjid yang menjadi institusi keagamaan umat Islam telah ditutup manakala fungsi Masjid Hagia Sofia diubah menjadi muzium. Namun, hanya satu masjid sahaja yang dibenarkan beroperasi iaitu Masjid Abu Ayyub al-Ansari (Ilyas Fahmi Ramadhani 2019). Penindasan dan kekerasan dilakukan kepada gerakan agama dan golongan agamawan. Sasaran utama mereka adalah gerakan tarekat yang dianggap mempunyai pengaruh yang kuat seperti mana yang pernah dilakukan dalam pemberontakan Said Nursi pada tahun yang sama. Kesannya, kesemua gerakan tarekat dihapuskan. Pendidikan agama dimansuhkan di sekolah-sekolah, penterjemahan al-Quran ke dalam Bahasa Turki dan laungan azan turut digantikan kepada Bahasa Turki. Hal ini kerana menurutnya, penggunaan Bahasa Arab dianggap tidak relevan untuk memajukan bangsa Turki dan tidak menunjukkan nilai kebangsaan. Hukum agama dari aspek

pemakaian iaitu kewajiban memakai tudung bagi wanita turut dihapuskan oleh Mustafa Kamal. Undang-undang kahwin Islam telah digantikan dengan undang-undang Swiss (Elva Masfufatin Nikmah 2020).

### 3. *Keadaan Akhlak dan Sosial*

Hubungan sosial kemasyarakatan kurang menonjol kerana sistem pemerintahan yang ketat. Mustafa Kamal telah menggesa dan memaksa peradaban Barat disebatikan dalam kehidupan masyarakat Turki. Beliau tidak memberi kebebasan kepada rakyat Turki dalam mengamalkan ajaran Islam dalam kehidupan mereka. Sistem pemerintahan di bawahnya telah melarang pemakaian topi tarbus dan menggantikannya dengan topi yang biasa dipakai oleh orang Barat. Kaum wanita juga diberi larangan mengenakan tudung dan dipaksa untuk memakai pakaian seperti orang-orang Barat. Pesta-pesta tarian dan tayangan drama yang menggabungkan antara lelaki dan perempuan sangat digalakkan dan diberi dorongan untuk diteruskan.

Pembaharuan lain ialah adanya perubahan pada aspek metode pengajaran, penggunaan Bahasa Turki diutamakan sehingga ia dibersihkan daripada adanya pengaruh bahasa Arab dan Persia dan kemudiannya digantikan kepada bahasa Eropah dan bahasa Latin tradisional (Irmayanti. 2017). Tindakan yang dilakukan oleh Mustafa Kamal telah menjauhkan budaya dan akhlak masyarakat Turki daripada landasan agama. Fahaman dan ajaran sekularisme menjadi asas pemerintahan sehingga berusaha untuk menenggelamkan akhlak Islamiah daripada tersemat pada diri rakyat Turki.

### **Karya dan Sumbangan Said Nursi**

Imam Badiuzzaman Said Nursi telah memberikan karya dan sumbangan yang sangat besar terhadap perkembangan Islam. Sumbangannya yang terbesar ialah pembaharuan terhadap bidang pendidikan dan pembersihan tauhid, keimanan dan akhlak menerusi penulisan karyanya iaitu Risalah al-Nur. Walau bagaimanapun, terdapat juga tulisan karya yang lain yang ditulis oleh Said Nursi seperti (Ummu Salamah 2019):

- i. al-Madkhal illa al-Nur Miftah li Alam al-Nur (pengantar untuk mendalami Risalah al-Nur).
- ii. al-Muhakamat (menyentuh kaedah penafsiran al-Quran, sastera, bahasa dan lain-lain)
- iii. al-Sanuhat (memerihalkan topik seperti pemerintahan, hukum, musyawarah dan lain-lain).
- iv. Al-Khutuwwat al-Sit yang memuatkan refleksi tentang kepintaran pihak Inggeris dan menganalisis pelbagai isu yang berlaku dalam masyarakat dan dikuatkan dengan dalil (Muhammad Labib 2010).
- v. Taliqat (membahaskan tentang ilmu mantik dan logik).
- vi. Al-Muhkamah, al-'Askariyyah al-'Urfiyyah, al-Khutbah al-Shamiyah (himpunan khutbah yang disampaikan Said Nursi berkaitan penyakit yang menyerang umat Islam dan rawatannya).
- vii. Dzail al-Dzail al-Habbab dan beberapa bahagian buku al-Matsnawi al-'Arabi al-Nuri
- viii. Qawl Ijaz dan lain-lain.

Pembaharuan dalam pendidikan berlaku seiring dengan minatnya terhadap ilmu dan telah menyaksikan pelbagai permasalahan dan isu yang berlaku di sekitarnya sehingga perlu kepada pengubahsuaian terhadap sistem pendidikan. Penguasaan terhadap ilmu agama dan ilmu sains moden telah membuka mata beliau untuk mengharmonikan kedua-dua cabang ilmu ini. Penyatuan

antara kedua-dua ilmu ini juga bertujuan untuk membersihkan doktrin-doktrin Barat yang telah meracuni pemikiran rakyat Turki (Rohani 2019). Sumbangannya dalam bidang pendidikan dapat dilihat menerusi tertubuhnya institusi pendidikan tinggi dan pengubahsuaian pada silibus mata pelajaran iaitu:

#### 1. *Penubuhan Universiti*

Said Nursi merasakan perlunya ada perubahan pada corak pendidikan di universiti. Hasrat dan keinginan Said Nursi untuk menubuhkan institusi tinggi ini memakan masa yang lama kerana tidak mendapat persetujuan pemerintah pada ketika itu yang berpegang pada fahaman sekularisme. Satu peristiwa yang meninggalkan kesan yang dalam pada Said Nursi dan seluruh umat Islam ialah pernyataan angkuh yang disebutkan oleh Gladstone selaku Menteri Tanah Jajahan British sewaktu di dalam Dewan Rakyat (Mohd. Nasir Ayub et. al 2020):

*“Selama mana al-Quran masih berada di tangan orang-orang Islam (sambil menunjukkan al-Quran yang ada pada tangannya), maka (selama itulah) kita tidak akan dapat menguasai mereka dengan sebenar-benarnya. Maka, hendaklah kita longgarkan ikatan al-Quran ini dari pegangannya”*

Rentetan daripada pernyataan yang berbaur penghinaan ini, telah membangkitkan cita-cita yang tinggi terhadap Said Nursi untuk mengembalikan cahaya al-Quran dalam diri umat Islam. Maka, bagi merealisasikan hasratnya itu, beliau telah memperkenalkan sebuah universiti iaitu Madrasah al-Zahra di sebelah Timur Turki (Muaz & Faizuri 2012). Nama dan corak pengajarannya diinspirasi daripada Universiti al-Azhar, Mesir. Namun, perbezaan dan perubahan yang dibawa oleh Said Nursi ialah beliau telah memperkenalkan pendidikan yang bersifat bersepadu iaitu menggabungkan ilmu agama dan ilmu sains moden. Sukatan pelajaran dalam universiti ini juga meliputi pengajian berkenaan metodologi dan prinsip pendidikan sains (moden).

Madrasah al-Zahra ditubuhkan atas 12 prinsip asas yang utama. Prinsip-prinsip ini ditetapkan untuk memastikan arus dan corak pendidikan yang dibawa Said Nursi menepati matlamat dan objektifnya dalam menjamin pendidikan yang berkualiti. Antara dasar prinsip pendidikan di Madrasah al-Zahra ialah:

- i. Menjadikan al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber pendidikan Islam.
- ii. Memandang kehidupan di dunia dan akhirat sebagai satu kesatuan.
- iii. Menyatukan pengajaran ilmu agama dan ilmu pengetahuan umum (Sains).
- iv. Semangat Islam menjadi dasar dan ditonjolkan.
- v. Pendidikan berasaskan persaudaraan, persatuan dan kesatuan.
- vi. Al-Quran menjadi cerminan terhadap pendidikan.
- vii. Setiap pelajar perlu mempunyai jiwa yang bersemangat, bersyukur dan bercita-cita tinggi.
- viii. Pendidikan Islam mestilah bermula daripada diri individu itu sendiri.
- ix. Bakat, keupayaan dan keinginan manusia diberi perhatian.
- x. Pendidikan bersifat terbuka, bebas dan memberi manfaat kepada masyarakat umum.
- xi. Para pelajar dan warga sekolah tidak melibatkan diri dalam gerakan yang berunsur politik
- xii. Pendidikan mesti mempunyai matlamat yang tinggi dan murni.

Perubahan lain yang dititikberatkan oleh Said Nursi ialah setiap pelajar mestilah menjauhkan diri daripada fahaman atau semangat kebangsaan yang berlebihan. Hal ini kerana, struktur pemerintahan pada masa itu menyebabkan rakyat Turki lebih mementingkan bangsa sehingga sanggup menyetepikan agama daripada kehidupan.



## 2. *Sukatan Mata pelajaran*

Bagi menyempurnakan lagi matlamat murni Said Nursi terhadap perkembangan umat Islam, beliau telah menjadikan kitab Risalah al-Nur sebagai sukatan mata pelajaran di setiap institusi pendidikan. Isi kandungan Risalah al-Nur telah mencakupi pelbagai bentuk keilmuan yang memberi manfaat besar di dunia dan di akhirat.

Seterusnya Said Nursi juga mengutamakan penggunaan Bahasa Arab sebagai bahasa pengantar dalam pendidikan. Risalah Munazarat yang merupakan salah satu himpunan Risalah al-Nur ada menyebutkan bahawa pendidikan perlu merangkumi tiga bahasa utama iaitu bahasa Arab, bahasa Turki dan bahasa Kurdi (Muaz & Faizuri 2012). Kewajipan menguasai bahasa Arab dalam dunia pendidikan adalah kerana ia merupakan bahasa al-Quran. Ini akan membantu dalam meningkatkan penghayatan dan mengambil ilmu yang terkandung di dalam al-Quran .

### **Latar Belakang Kitab Risalah an-Nur**

Risalah al-Nur merupakan hasil karya Said Nursi yang menunjukkan perjuangan dalam mempertahankan kebenaran dan memberi pendidikan menerusi cahaya al-Quran. Penulisan dan penghasilan karya agung ini memakan masa yang begitu lama kerana Said Nursi berhadapan dengan pelbagai bentuk cabaran dan rintangan sepanjang perjuangannya memartabatkan ilmu al-Quran di kala rakyat Turki pada masa itu semakin menjauhi kalam Ilahi. Konsep tadabbur dan tafakur menjadi salah satu elemen yang terangkum dalam penulisan kitab tafsir Risalah al-Nur.

Risalah al-Nur merupakan nama panggilan umum untuk himpunan kesemua risalah tersebut di mana setiap tajuk mengandungi 6000 muka surat (Wan Jafree 1987) juga merupakan hasil tulisan tangan Said Nursi bersama anak didiknya yang kemudiannya akan disemak semula oleh beliau. Karya ini menghimpun sebanyak 130 buah risalah dan mempunyai 14 jilid besar iaitu:

No.	Tajuk	Tahun Penulisan	Bahasa	Keterangan
1.	<i>Sozler</i>	1926-1929	Turki	Asli dan masih diterbitkan
2.	<i>Maktubat</i>	1929-1932	Turki	Asli dan masih diterbitkan
3.	<i>Lem`alar</i>	1921-1934	Turki	Asli dan masih diterbitkan
4.	<i>Su`alar</i>	1936-1940	Turki	Asli dan masih diterbitkan
5.	<i>Isyaratul I`jaz</i>	1961-1918	Turki	Asli dan masih diterbitkan
6.	<i>Mesnavi Nuriye</i>	1922-1923	Arab dan Turki	Asli dan masih diterbitkan
7.	<i>Barla Lakibasi</i>	1925-1930	Turki	Asli dan masih diterbitkan

8.	<i>Emirdag Lakibasi</i>	1944-1949	Turki	Asli dan masih diterbitkan
9.	<i>Kastomunu Lakibasi</i>	1936	Turki	Asli dan masih diterbitkan
10.	<i>Tariche Hayati</i>	1948-1950	Turki	Asli dan masih diterbitkan
11.	<i>Asa-i Musa</i>	-	Turki	Asli dan masih diterbitkan
12.	<i>Iman ve Kufur Munavaželeri</i>	1948-1950	Turki	Asli dan masih diterbitkan
13.	<i>Sikke-I Tasdik Qalbi</i>	1948-1950	Turki	Asli dan masih diterbitkan
14.	<i>Muhakemet</i>	1911	Turki	Asli dan masih diterbitkan

Jadual 1: Senarai karya Risalah al-Nur

Inspirasi terbesar yang mendorong Said Nursi untuk memperkenalkan dan mengungkap kemukjizatan al-Quran kepada umat manusia ialah menerusi mimpinya bertemu dengan Rasulullah SAW. Beliau telah bermimpi tentang Hari Kiamat di mana seluruh umat manusia dibangkitkan semula. Keinginan yang kuat untuk bertemu dengan Rasulullah SAW membuatnya mengambil keputusan untuk menunggu baginda SAW di titian sirat. Beliau berkesempatan bertemu dengan semua Nabi sehinggalah Rasulullah SAW dan beliau mencium tangan baginda SAW serta meminta ilmu daripadanya. Rasulullah SAW berkata “Allah akan memberimu ilmu al-Quran dengan syarat kamu tidak menanyakan walau satu soalan kepada umatku”(Sukran Vahide 2013).

Secara keseluruhannya, kitab Risalah al-Nur ini membicarakan tentang akidah, keimanan, kebenaran akhirat, kenabian, keadilan syariat dan pelbagai lagi topik perbahasan. Terdapat dua matlamat penting dalam penghasilan karya teragung kitab tafsir ini iaitu yang pertama; mengukuhkan semula iman dengan menjelaskan hakikat sebenar keimanan. Matlamat kedua; mematahkan segala tuduhan musuh-musuh Islam terhadap kesucian al-Quran dan keindahan ajaran Islam dengan mengemukakan hujah yang logik (Mohammad Zaidin Mat 2003). Tulisan ini membuktikan perjuangan dakwah Said Nursi dalam membumikan hakikat pemaknaan al-Quran dalam diri umat Islam dalam berhadapan dengan peradaban moden yang semakin menjauh daripada ajaran agama.

### Metodologi Kitab Risalah al-Nur

#### 1. *Sumber pentafsiran*

Sumber dalam menafsirkan al-Quran terbahagi kepada dua iaitu tafsir bi al-ma`thur atau tafsir bi al-ra`yi. Tafsir bi al-ma`thur adalah pentafsiran yang berdasarkan tafsiran ayat al-Quran dengan al-Quran, ayat al-Quran dengan hadith, ijihad para sahabat atau tabi`in. Penafsiran bi al-ra`yi pula berlandaskan ijihad mufassir yang menguasai ilmu bahasa Arab sama ada dari segi lafaz, makna, asbab al-Nuzul, nasikh wa mansukh dan ilmu-ilmu yang lain dalam bidang pentafsiran (Aramdhan

2020). Walau bagaimanapun, kedua-dua sumber ini tidak akan diasingkan secara mutlak dalam rujukan kitab tafsir, namun yang menjadi perbezaan ialah sumber pentafsiran mana yang lebih dominan dalam menafsirkan suatu ayat al-Quran.

Imam Badiuzzaman Said Nursi telah menjadikan al-Quran sebagai rujukannya yang utama dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Namun, beliau lebih cenderung mengeluarkan pendapat dan pandangannya yang rasional hasil daripada pemahamannya terhadap cahaya al-Quran berbanding meletakkan riwayat-riwayat berkenaan ayat al-Quran tersebut. Oleh itu, dapat difahami bahawa sumber pentafsiran Imam Said Nursi adalah sumber bi al-ra'yi kerana beliau sering memberi penjelasan yang logik dan menghuraikan contoh yang dekat dengan kehidupan agar pembaca mudah memahami (Muhammad Labib 2017). Hal ini dapat dilihat menerusi tafsirannya berkaitan pemakaian tudung bagi perempuan dalam surah al-Ahzab ayat 59 yang bermaksud:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ  
عَفُوًّا رَحِيمًا

Maksudnya:

*Wahai Nabi, suruhlah isteri-isterimu dan anak-anak perempuanmu serta perempuan-perempuan yang beriman, supaya melabuhkan pakaiannya bagi menutup seluruh tubuhnya (semasa mereka keluar); cara yang demikian lebih sesuai untuk mereka dikenal (sebagai perempuan yang baik-baik) maka dengan itu mereka tidak diganggu. Dan (ingatlah) Allah adalah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.*

Imam Said Nursi telah membalas hujah peradaban moden yang menolak pemakaian tudung kerana dianggap membataskan pergerakan kaum wanita. Ayat di atas telah memberi inspirasi kepada Said Nursi untuk membantah fahaman mereka dengan mengemukakan hujah yang logik iaitu tudung merupakan fitrah kepada wanita. Hal ini kerana wanita secara fitrahnya bersifat lemah lembut dan penuh kasih sayang menyebabkan mereka perlu kepada perlindungan. Oleh itu, tudung ibarat pelindung kepada wanita daripada kerendahan dan direndahkan iaitu berperanan sebagai pengawasan daripada melakukan kehinaan serta selamat daripada kemalangan.

## 2. Metode pentafsiran

Said Nursi telah menggunakan beberapa metode dalam pentafsiran ayat al-Quran. Bagi kitab Isyarat al-Ijaz, Said Nursi telah menafsirkan ayat al-Quran menggunakan pendekatan tahlili iaitu pentafsiran mengikut susunan ayat sebagaimana urutan Mushaf Uthmani. Metode tahlili membawa makna suatu pentafsiran yang berusaha menjelaskan al-Quran dengan menghuraikan dari pelbagai sudut dan menjelaskan apa yang dimaksudkan dalam al-Quran (Abdul Hamid 2016). Walau bagaimanapun, isi kandungan kitab Isyaratul I'jaz ini tidak memuatkan keseluruhan ayat al-Quran iaitu hanya daripada Surah al-Fatihah sehingga ayat ke-33 Surah al-Baqarah. Hal ini kerana, penulisan tafsir ini berlaku sewaktu perang yang meminimumkan penulisannya untuk menafsirkan kesemua ayat al-Quran. (Ummu Salamah 2019).

Seterusnya, dalam himpunan koleksi Risalah al-Nur, Said Nursi banyak menggunakan metode pentafsiran *maudhui* iaitu menafsirkan sesuatu ayat berdasarkan tema. Metode *maudhui* ialah metode yang mengumpulkan ayat-ayat yang mempunyai hubung-kait antara satu sama lain walaupun ia berbeza dari aspek juz atau surah (M. Iqbal 2018). Said Nursi mengumpulkan ayat-ayat yang mempunyai persamaan tema atau cukup dengan menafsirkan satu ayat untuk menghuraikan makna yang terkandung di sebalik ayat tersebut. Kemudian, beliau akan menjelaskan dan memberi kesimpulan terhadap ayat-ayat tersebut. Metode ini dapat dilihat menerusi pentafsiran ayat al-Quran dalam al-Lama'at, al-Kalimat, al-Maktubat, al-Mathnawi al-'Arabi al-Nuri dan al-Shu'at.

Walaupun beliau menyatakan pentafsiran beliau bersifat ringkas, namun penjelasannya terhadap suatu ayat al-Quran sangat terperinci seperti ada menyentuh mengenai aspek balaghah, serta pelbagai dimensi makna yang terkandung dalam al-Quran. Said Nursi tidak membuat perbandingan antara pendapat ulama, tetapi memberi penerangan sesuai dengan kemampuannya iaitu menggabungkan antara aspek lughawi dan ilmi.

### 3. *Corak pentafsiran*

Seterusnya, kitab Risalah al-Nur juga termasuk dalam kategori tafsir isyari. Menurut al-Zarqani (1998), tafsir sufi isyari ialah mentakwilkan ayat al-Quran dengan tafsiran bukan secara zahir berdasarkan kepada isyarat-isyarat yang dikurniakan kepada ahli suluk tanpa mengabaikan aspek zahir ayat. Tafsiran yang menggunakan corak sufi ini merangkumi dua aspek iaitu adanya aspek zahir dan batin. Pengertian aspek zahir merujuk kepada lafaz-lafaz ayat al-Quran manakala pengertian batin merujuk kepada kefahaman terhadap makna-makna al-Quran berpandukan ilmu bahasa Arab, kaedah-kaedah ilmu usul tafsir, perbahasan tentang aspek halal dan haram yang terkandung dalam ayat al-Quran serta singkapan hati yang suci sehingga dapat memahami makna-makna tersembunyi daripada al-Quran (Rushid Ramli 2008).

Menurut Ibn `Arabi berdasarkan konsep wahdah al-wujud menjelaskan bahawa penyingkapan makna batin tidak bertentangan dengan perintah syariah kerana tasawuf juga mestilah mengikut acuan syariat. Al-Zahabi menetapkan beberapa syarat agar tafsir isyari ini diterima iaitu tidak bercanggah dengan nazm al-Quran, mestilah berpandukan ilmu bahasa Arab dan kaedah agama serta memiliki dalil yang bersumber daripada agama (Luthfi Farhan Desky 2021).

Imam Said Nursi membahaskan aspek kesufiannya dalam Risalah al-Nur seiring dengan panduan syariat agama Islam. Hal ini dapat dibuktikan apabila takrifan tasawuf menurut Said Nursi merujuk kepada pencapaian fitrah keimanan dan wahyu al-Quran sebagai petunjuk umat manusia. Jalan tasawuf ini perlu melalui jalan kerohanian yang bermula daripada langkah hati sebagai tempat untuk mencapai rasa *ẓauq* sehingga ke tahap menyaksikan *syuhud* kepada Allah SWT (Siswoyo et.al 2020). Mencontohi sunnah Nabi SAW merupakan panduan utama dalam jalan kesufian sehingga ke tahap mendekatkan diri kepada Allah SWT atau disebut sebagai makrifatullah dalam istilah tasawuf. Pentafsiran Said Nursi terhadap ayat al-Quran juga menyentuh tentang sosial kemasyarakatan namun diulas dari sudut pandangan seorang sufi.

### Kesimpulan

Secara keseluruhan, latar belakang Said Nursi sememangnya sangat luar biasa sehingga beliau selayaknya menjadi tokoh dalam bidang tafsir. Sejak usianya masih muda, beliau telah menanam minat yang tinggi terhadap ilmu sehingga timbul kesedaran pada dirinya untuk menggabungkan pendidikan agama dan pendidikan sains moden. Pembaharuan dalam bidang pendidikan ini telah membuktikan bahawa setiap apa pun bidang keilmuan tidak boleh dipisahkan sama sekali daripada ilmu agama. Perjuangan Said Nursi juga membuktikan bahawa pemulihan akhlak dan akidah dapat diselamatkan dengan penghayatan cahaya al-Quran.

Penulisan Risalah al-Nur telah menjadi penawar yang sangat berkesan dalam menyembuhkan pelbagai penyakit maknawi yang melanda umat Islam terutamanya bangsa Turki pada ketika itu. Said Nursi sendiri telah menyaksikan bagaimana kejatuhan bangsa Turki sehingga runtuhnya juga nilai akhlak Islam kerana meninggalkan hakikat cahaya al-Quran. Sistem politik, keadaan akhlak dan sosial bangsa Turki yang semakin jauh daripada nilai keagamaan telah cuba dipulihkan semula menerusi penghayatan Risalah al-Nur. Justeru, jelaslah bahawa ketokohan Said

Nursi dalam bidang tafsir perlu dijadikan inspirasi untuk benar-benar mengambil ibrah dan hakikat ilmu yang terkandung dalam al-Quran.

### Rujukan

- Abdul Hamid Nasution. 2016. *Tafsir Tablili, Ijmal, Maudhu'i dan Muqaran*. Makalah. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.
- Aramdhan Kodrat Permana. 2020. Sumber-sumber Penafsiran al-Quran. *Jurnal Ahwam al-Syakhsiyyah* 5(1): 73-103.
- Edi Amin. 2015. Konsep Komunitas dalam Pemikiran dan Dakwah Said Nursi. *Jurnal Komunikasi Islam* 5(1): 27-50.
- Elva Masfufatin Nikmah. 2020. Eksistensi dan Peran Badiuzzaman Said Nursi (1877-1960 M) dalam Perkembangan Peradaban Islam dari Turki Muda sampai Turki Modern (1908-1960 M). Skripsi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.
- Hamdan Hidayat. 2020. Sejarah Perkembangan Tafsir al-Quran. *Al-Munir* 2(1): 29-76.
- Ilyas Fahmi Ramadhani. 2019. Perjuangan Badiuzzaman Said Nursi dalam Membendung Arus Sekularisasi di Turki. *Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 3(1): 43-50.
- Irmayanti. 2017. Badiuzzaman Said Nursi: Studi tentang Peranannya terhadap Perkembangan Islam Masa Pemerintahan Kemal Ataturk. Skripsi. Universitas Islam Negeri Makassar.
- M. Iqbal Nasir. 2018. Metodologi Penafsiran Said Nursi dalam Kitab Isyarat al-I'jaz fi Mazann al-I'jaz. Tesis. Universiti Islam Negeri Alauddin Makassar.
- Mohammad Zaidin Mat. 2003. *Badiuzzaman Said Nursi: Sejarah Perjuangan dan Pemikiran*. Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, UKM: Bangi
- Mohd. Nasir Ayub, Surita Hartini Mat Hassan & Mohd. Asmadi Yakob. 2020. Gagasan Madrasah al-Zahra: Pemikiran Said Nursi dalam Pendidikan. *Journal of Contemporary Islamic Studies*: 111-133.
- Muaz Hj. Mohd. Noor & Faizuri Abd. Latif. 2012. Tajdid Pendidikan Badiuzzaman Said Nursi dalam Rasail an-Nur. *Jurnal al-Tamadun* 7(1): 135-147.
- Muhammad Labib Syauqi. 2010. Pengaruh Modernisasi di Turki atas Penafsiran Badiuzzaman Said Nursi. Skripsi. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah.
- Mustamin Gilang. 2017. Rekonstruksi Pendidikan Model Said Nursi Menuju Puncak Peradaban Umat Islam. *Jurnal Kajian Pendidikan Keislaman* 11(1): 21-33.
- Nurhasanah. 2018. Takdir dalam Perspektif Badiuzzaman Said Nursi: Studi Kritis Risalah Nur. Skripsi. Institut Ilmu al-Quran Jakarta
- Parid Ridwanuddin. 2017. Ekoteologi dalam Pemikiran Badiuzzaman Said Nursi. *Lentera* 1(1): 39-61.
- Luthfi Farhan Desky. 2021. Corak sufistik Badiuzzaman Said Nursi. Tesis. Universitas UIN Raden Intan Payung.
- Rohani. 2019. Pemikiran Oksidental Badiuzzaman Said Nursi dalam Tafsir Risalah Nur. Skripsi. Universitas Islam Negeri Sunan Ampel.
- Rushid Ramli. 2008. Metodologi Tafsir al-Quran secara al-Isharah: Suatu Penilaian Hukum. *Jurnal Fiqh* 5: 217-234.
- Salih, Insan Kasim. 2003. Said Nursi: Pemikir & Sufi Besar Abad 20; Penerjemah Nabilah Lubis. Jakarta: PT Grafindo Persada.

- Siswoyo Aris Munandar, Jazilus Sakhok, Puji Astuti & Elia Malikhaturrahmah. 2020. Nursi's Sufism Without Sufi Order: A Contemporary Debate Among The Ulama. *Jurnal Ushuluddin* 28(2): 155-169).
- Soner Cagaptau. 2003. *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is Turk?*. New York: Routledge.
- Sukran Vahide. 2013. *Biografi Intelektual Badiuzzaman Said Nursi: Transformasi Dinasti Uthmani menjadi Republik Turki*. Cet-2. Jakarta: Anatolia.
- Ummu Salamah. 2019. *Maqasid al-Quran Perspektif Badi al-Zaman Said al-Nursi: Telaah Penafsiran Surat al-Fatihah dalam Kitab Risalah an-Nur*. Skripsi. Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.
- Wan Jafree Wan Sulaiman. 1987. *Mujaddid Islam Sheikh Bediuzzaman Said Nursi*. Shah Alam: Penerbitan Hizbi.
- Al-Zarqani, Muhammad cAbd al-cAzim, 1998, *Manahil al-c Irfan fi cUlum al-Qur'an*, tahkik: Dr. Badic al-Sayyid al-Laham, t.tp: Dar Qutaybah.

## BAB 30

### Menyuluh Kembali Peranan Ulama Nusantara Yang “Terlupakan”: Analisis Pemikiran Tafsir dan Hadis H.M.K. Bakry

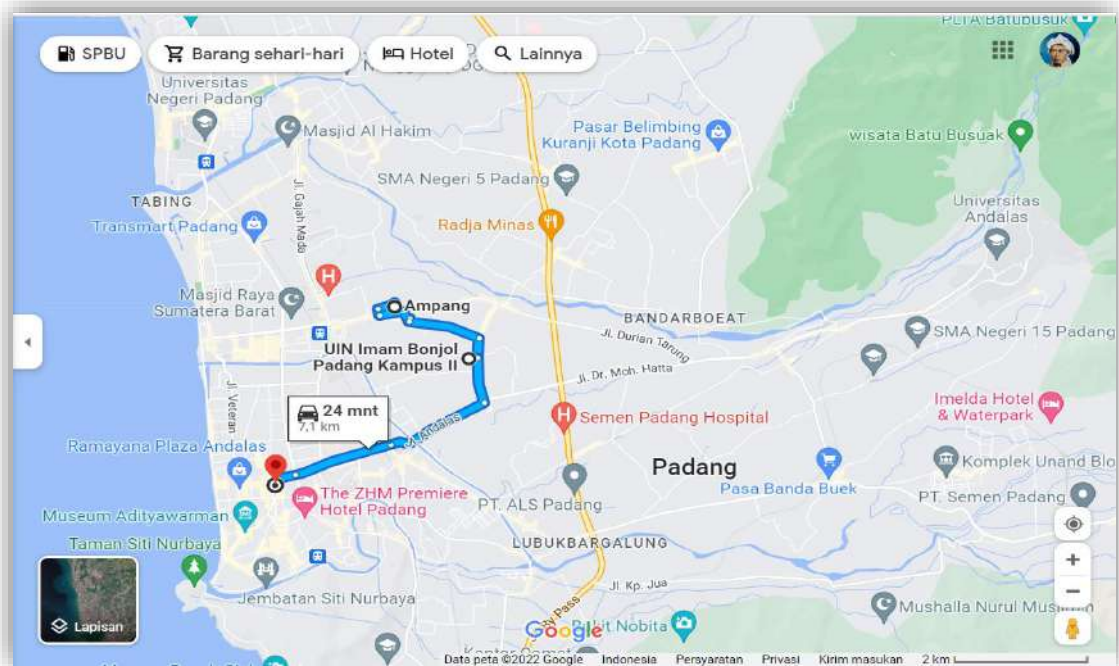
Jannatul Husna bin Ali Nuar, PhD  
Universitas Ahmad Dahlan

#### Pendahuluan

Kertas kerja ini bertujuan untuk menyelidiki semula peranan yang dimainkan oleh seorang ulama dalam penulisan kitab tafsir dan hadis. Beliau popular dengan sebutan H.M.K. Bakry (1906-1964), peribadi yang ikut memperkaya literasi Islam di Indonesia. Namun, sumbangan beliau tidak banyak diperbincangkan oleh para pengkaji. Fokus kajian ini mengungkap sejarah keilmuan, pengkaryaan, dan pemikiran tokoh dalam bidang tafsir dan hadis. Penyelidikan ini merupakan *library research*, dengan sumber utama iaitu karya yang ditulis oleh pengarang, *Peladjaran Tafsir Qur'an* dan *Peladjaran Hadis*. Berdasarkan hasil penyelidikan, Penjawat Kementerian Agama yang pernah menjadi guru di beberapa sekolah termasuk Madrasah Aljunied Al-Islamiah dan Guru Besar di PGAN Mampang-Jakarta ini telah menulis tidak kurang daripada 23 judul karya meliputi tafsir, hadis, akhlak, hukum, sejarah, kamus dan bahasa Arab, kajian perempuan, dan pendidikan Islam. Kitab beliau dalam bidang tafsir dan hadis boleh disifatkan sebagai *textbook* yang sengaja ditulis secara *ijmali* dan non-ilmiah (tanpa nota kaki atau keterangan terperinci), kerana sasaran yang dituju adalah untuk memenuhi keperluan bagi pembentukan sahsiah pelajar di masanya.

#### Biografi Intelektual H.M.K. Bakry

Haji Muhammad Kasim Bakry atau biasa disingkat dalam banyak penulisan bukunya dengan H.M.K. Bakry dilahirkan di Karang Gantiang, Padang pada 8 April 1906 (F. K. Bakry, 2021; N. F. Bakry, 2021) bersamaan hari Ahad, 13 Safar 1324. Ada riwayat yang menyebutkan tentang kelahiran beliau pada tahun 1907 (Zed, 2001), namun tidak menjelaskan sumbernya. Oleh itu, penulis lebih bersetuju dengan catatan dan keterangan ahli keluarga yang dianggap lebih tahu persis dengan riwayat tersebut. Putra Abu Bakar dan Sarima ini merupakan sulung daripada enam bersaudara (Zed, 2001). Adapun daerah Karang Gantiang -- tempat lahir beliau -- saat ini masuk Kelurahan Ampang, Kecamatan Kuranji, Kota Padang, Sumatera Barat yang berjarak lebih kurang 2 km sahaja dengan kampus 2 UIN Imam Bonjol di Lubuk Lintah dan sekitar 5 km daripada Pasar Raya Padang sebagai ibu negeri.



Sumber: <https://www.google.com/maps>, 15 Ogos 2022

Seperti layaknya anak-anak Minang lain, Bakry kecil telah dibekali dasar pengetahuan agama dan membaca al-Quran oleh sang ayah, sebelum akhirnya beliau berguru bahasa Arab, tauhid, fiqh, dan tafsir kepada Haji Datuk Batuah di Koto Laweh, Padang Panjang (Zed, 2001). Datuk Batuah yang bernama penuh Ahmad Khatib di kemudian hari dikenal sebagai penganut faham sosialis dengan mendeklarasikan PKI Cawangan Padang Panjang tahun 1923 (Nugroho, 2018), namun sepertinya Bakry tidak terpengaruh dengan fahaman ini sedari muda hingga tuanya. Ini terbukti dengan perjalanan hidup beliau di kemudian hari yang tetap menjadi warga yang taat asas terhadap falsafah Pancasila dengan Ketuhanan Yang Maha Esa, bahkan proaktif sebagai penjawat awam di Departemen Agama, guru dan kepala madrasah, serta menulis buku-buku Islam yang moderat pada masanya. Beliau juga belajar dengan Engku Nashruddin alias Sutan Darab di Kampung Belacan, Pariaman (Zed, 2001), murid Syekh Ahmad Khatib Minangkabau ini dikenal sebagai pelopor gerakan Kaum Muda di Pariaman yang juga merupakan anak murid dari Syekh Abbas Abdullah Padang Jang (Putra, 2011). Sejak 1920, Darab mengajar di Surau Tepi Air hingga berubah menjadi Diniyah School dengan sistem modern sejak 1923 (Chaniago, 2018, 2019). Di sinilah Bakry mendapat suntikan semangat untuk meneruskan pelajaran ke Mesir, disebabkan guru melihat potensi akal yang cerdas dalam diri sang murid (Zed, 2001). Boleh jadi suntikan belajar ke bumi Kinanah ini kerana suasana pembaharuan Islam ketika itu, selain telah ramainya pelajar Nusantara yang belajar ilmu agama di sana.

Setelah berjaya meyakinkan ayah dan keluarga, harapan pun terakbul untuk berlayar ke bumi para Nabi. Langkah beliau semakin mudah kerana setahun sebelum berangkat, ayahnya diterima bekerja (ditugaskan) sebagai guru di Pahang, Malaysia. Bakry menyusul ke sana, lebih



kurang satu tahun bermastautin di Pahang dan berpeluang mengajar taranum al-Quran (Zed, 2001), kerana beliau mempunyai bakat sebagai qari dengan suara yang indah lagi merdu (F. K. Bakry, 2021). Mengenai membaca al-Quran dengan lagu itu, beliau sendiri berkata:

“Bahawa haruslah membaca al-Quran itu dengan tartil, yakni **dengan seni suara menurut lagunya yang berirama** dengan memelihara harakat, panjang-pendek, tebal-tipis, dengung, tasydid, waqaf, dan sebagainya” (H. M. K. Bakry, 1956, p. 141, 1961a, p. 74).

Menurut putrinya, tahun 1926 beliau bertolak ke Kaherah (F. K. Bakry, 2021). Tokoh disambut oleh rakan-rakan setanah air yang sudah terlebih dahulu tiba. Tersebutlah nama-nama pelajar tanah air generasi awal yang sampai di Mesir seperti Mahmud Yunus, Mukhtar Yahya, Ilyas Muhammad Ali, Husein Yahya, Rivai Yunus (M. S. Latief, 2001; S. Latief, 2001; Yunus, 2001; Zed, 2001), termasuk juga anak jati Semenanjung Melayu, Idris al-Marbawi (Al-Kalanji, 2017). Bersama rakan-rakannya inilah Bakry merenda masa depan.

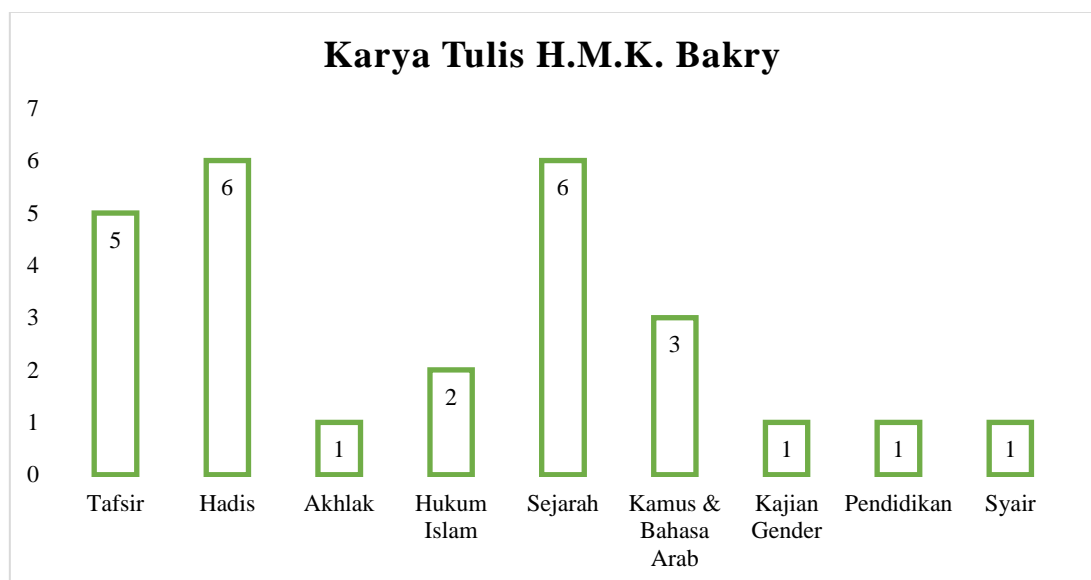
Tidak diketahui pasti perjalanan akademik Bakry di tanah air, apakah tamat disertai ijazah atau tidak. Namun, kecerdasan membuat dia diterima di Kuliyatul Mu'allimin Jabatan Tarbiyah di Mesir, dan tamat tahun 1928 (Zed, 2001). Selain belajar, beliau banyak membaca buku-buku pergerakan dan pembaharuan Islam. Sebab itulah, tidak hairan apabila tokoh ini banyak dipengaruhi oleh khazanah Jamāl al-Dīn al-Afghānī dan Muḥammad ‘Abduh. Namun cara al-Afghānī kurang menarik bagi Bakry, justeru itulah bersama Mahmud Yunus, lebih memilih jalan yang lunak (moderat) dan ranah pendidikan -- bukan politik praktis -- untuk mencapai Indonesia merdeka setelah kembali ke tanah air di tahun 1928 (Zed, 2001).

Sekembalinya dari perantauan, beliau tidak langsung berkhidmat di kampung halaman kerana suasana politik yang tidak menguntungkan pasca pemberontakan komunis 1926-1927. Bakry dan isteri memutuskan tinggal di Singapura sambil membangun karier sebagai guru di Madrasah Aljunied Al-Islamiah. Ketika Normal Islam di bawah asuhan Mahmud Yunus mulai dibuka di Padang, beliau diminta pulang dan membantu perjuangan bagi memajukan sekolah tersebut. Pada tahun 1930, beliau memenuhi panggilan tersebut untuk kembali dan membina karier di tanah air. Di samping itu, beliau juga mengajar di sekolah Rahmah El-Yunusiyah di Padang Panjang (Zed, 2001). Sekolah dimaksud boleh jadi adalah Perguruan Diniyah Puteri yang dibangun sejak 1923 ataupun Diniyah School bentukan abangnya, Zainuddin Labai El-Yunusi yang beroperasi sejak tahun 1915 hingga 1935 (Nuar, 2016).

Setelah itu, Bakry pindah ke Jakarta sekitar tahun 1950-an awal, agar putera-puterinya mendapat kesempatan belajar di sekolah-sekolah terbaik di ibu kota (F. K. Bakry, 2021). Dalam catatan lain dikatakan, pasca kemerdekaan beliau sempat dilantik menjadi Kepala Jawatan Pendidikan Agama Sumatera Tengah, sebelum akhirnya pindah ke Departemen Agama Pusat di Jakarta (Zed, 2001), yang membuat penjawat tersebut seringkali berdinas di luar bandar dan berkeliling Indonesia seperti Kalimantan dan Sulawesi (F. K. Bakry, 2021). Karier sahabat Muhammad Nur Idris ini sebagai akademik banyak dicurahkan di PGAN Mampang, Prapatan hingga puncaknya didaulat menjadi Guru Besar di sana (F. K. Bakry, 2021; Zed, 2001).

Setelah menebar ilmu dan dakwah, beliau menghembuskan nafas terakhir di RSCM Jakarta pada 8 Juli 1964 (F. K. Bakry, 2021; N. F. Bakry, 2021) bertepatan dengan hari Rabu, 27 Safar 1384 dalam batang usia 58 tahun menurut kalender Masihi atau 60 tahun berdasarkan penanggalan Hijriah. Jenazah beliau dikebumikan di TPU Karet Bivak, Jakarta Pusat (F. K. Bakry, 2021), yang berjarak lebih kurang 3 km dari kediaman beliau di Jalan Lawu, Guntur, Setiadabudi, Jakarta Selatan. Di antara puterinya yang menekuni bidang agama ialah Fadwa Kasim Bakry (m. 2021), alumni IAIN Jakarta yang pernah menjadi pengawas PAI Kota Padang dan guru MAN Durian Tarung. Manakala cucu beliau yang menempuh karier pensyarah ialah Nini Fadwa Bakry, yang sekarang mengajar di Teknologi Pangan, Fakultas Pertanian, Universiti Islam Indragiri, Tembilahan, Riau (F. K. Bakry, 2021; N. F. Bakry, 2021).

Sebagai seorang tokoh ulama, beliau tidak sahaja mengajar di sekolah, berdakwah di masyarakat, dan bekerja di pejabat, melainkan juga menulis karya. Bakry telah memperkaya literasi Islam di Indonesia antara tahun 1930-1960an, baik berupa buku pelajaran mahupun bacaan awam. Beliau telah menulis sejak usia 20 tahun lagi, lebih-lebih sejak bertemu Mahmud Yunus bagi menulis tafsir dan kamus. Khazanah intelektual yang ditulis oleh Bakry tidak kurang dari 20 judul meliputi tafsir (5 karya), hadis (2 jilid), akhlak (1 karya), hukum (2 karya), sejarah (6 karya), kamus dan bahasa Arab (3 karya), kajian gender (1 karya), dan pendidikan (1 karya), yang ditulis sendiri mahupun karya bersama dengan penulis lain. Temuan ini agak berbeza dengan kajian yang menyebutkan beliau sebagai ulama Kaum Muda yang menulis (hanya) sebanyak lima karya (Pramono, 2017). Tambahan lagi, beliau dikenal sebagai penulis syair “Katak dalam Tempurung” (Zed, 2001), namun belum dijumpai setakat ini.



Karya yang berhasil diidentifikasi dari sejumlah perpustakaan tanah air dan luar negara ialah *Madjalah Tafsir Koer-an* (Padang: Boekhandel Mahmoedijah, 1936), *Al-Wahju: Suara dari Langit* (Djakarta: Endang, 1956 [cet. 2]), *Peladjaran Tafsir Qur'an* (Djakarta: Widjaja, 1966 [cet. 5]), *Tafsir Quran Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1957), *Al-Quran-ul-Hakim* (Bandung: Djambatan, 1961), *Peladjaran Hadis* (Jakarta: Widjaja, 1961 [cet. 2]), *Peladjaran Hadis* (Jakarta: Widjaja, 1955), *Gubahan*

*Budi: Untuk Peladjaran Agama [Akhlak]* (Djakarta: JB. Wolters, 1953), *Sedjarah Hukum dalam Islam* (Djakarta: Widjaja, 1987 [cet. 8]), *Kitab Djinajaat: Hukum Pidana dalam Islam* (Solo: AB. Sitti Sjamsijah, 1958, 1984 [cet. 2]), *Djalan Sedjarah Islam Seluruh Dunia* (Djakarta: JB. Wolters, 1956), *Rangkai Manikam: Kumpulan Tjerita-Tjerita Nabi* (Jakarta: Djambatan, 1967 [cet. 3]), *Al-Ghazali* (Djakarta: Widjaja, 1962 [cet. 2]), *Rangkai Manikam Zaman Mentjari Tuhan* (Djakarta: Djambatan, 1957), *Pelajaran Tarich Islam* (Djakarta: Widjaja, 1961), *Sedjarah Islam* (Djakarta: Djajamurni, 1971), *Al-Qamus al-Zababi* (Kaherah: Rahmaniah Basher, 1930 [cet. 2]), *Pelajaran Babasa Arab* (Bandung: Djambatan, 1955), *Latihan Menterdjembahkan Peladjaran Babasa Arab* (Bandung: Djambatan, 1956), *Perempoean* (Bukittinggi: Stamaratockah Fort de Kock, 1937), dan *al-Tarbiyah wa al-Ta'lim* (Padang Panjang: Mathba'ah al-Sa'adiyah, 1942).

## Pengkaryaannya Tafsir Dan Hadis

### 1. Pelajaran Tafsir Qur'an

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, beliau telah menulis karya tafsir dan ilmu al-Quran tidak kurang dari lima judul. Adapun yang menjadi objek kajian penulis ketika ini ialah buku yang bertajuk *Peladjaran Tafsir Qur'an* juzuk pertama, cetakan keempat tahun 1965 oleh Penerbit Widjaja, Jakarta. Alasan pemilihan karya tersebut iaitu penjelasan yang ringkas, tidak terlalu tebal, di samping kemudahan untuk mendapatinya. Tambahan lagi, beberapa idea yang beliau kemukakan dianggap masih relevan untuk didedahkan dalam kajian agar menjadi pengajaran bagi masyarakat muslim kontemporari hari ini.

Tidak diketahui dengan pasti kapan karya dalam bahasa Indonesia ejaan lama ini mula ditulis. Jangkaan sementara, ia disusun pada tahun 1950an, kerana terbitan sulungnya muncul tahun 1954. Buku tersebut disusun bersama dengan M. Nur Idris dan Gazali Dunia. Maklumat mengenai dua rakannya ini tidak banyak diketahui, kecuali keduanya disebut-sebut sebagai tokoh penulis pada masanya. M. Nur Idris merupakan penulis *Tafsir Quran Karim: Surat al-Fatihah* (Widjaja, 1955), *Penuntun Ibadat Untuk Anak Sembahyang* (Djajabakti, 1960), dan *Penuntun Ibadat Untuk Anak Puasa dan Zakat* (Djajamurni, 1961). Sementara Gazali Dunia dikenal sebagai penulis buku sejarah *Hari Pahlawan 10 November dan Kisah Lain* (Bulan Bintang, 1976), *Temasa ke Negara Tetangga Singapura* (Pustaka Antara, 1983), dan *Bianglala Peristiwa: Kisah Pengalaman di Dalam dan Luar Negeri* (Balai Pustaka, 1991).

Di bahagian kulit buku, penerbit menulis dengan ejaan lama "Peladjaran Tafsir Qur'an" ditambah dengan redaksi bahasa Arab "تفسير القرآن". Penamaan ini sepertinya berasal daripada pengarang sendiri seperti disebut dalam pendahuluan:

"Sesuai dengan rentjana itu, kami susunlah kitab ketjil "Peladjaran Tafsir Qur'an" ini sebagai pedoman untuk murid dan guru" (H. M. K. Bakry, Idris, & Dunia, 1965, p. iii).

Ungkapan di atas menunjukkan bahawa salah satu faktor kelahiran buku tersebut ialah bagi menyediakan sumber pengajaran dan pembelajaran bagi murid sekolah agama ketika itu. Selain untuk membantu pendidik dalam mengajarkan subjek tafsir di sekolah.

“Dalam rentjana peladjaran P.G.A.P, peladjaran tafsir diberikan dari kelas 1 sampai kelas 4. Sesuai dengan rentjana itu, kami susunlah kitab ketjil ”Peladjaran Tafsir Qurān” ini sebagai pedoman untuk murid dan guru” (H. M. K. Bakry et al., 1965, p. iii).

P.G.A.P adalah singkatan “Pendidikan Guru Agama Pertama”, merupakan sekolah kerajaan pengganti Sekolah Guru Agama Islam (SGAI – berdiri 1950) yang dihapuskan tahun 1952 (Tolhah, Sumanto, Nurdin, & Husein, 2016, p. 59). Sebuah model pembelajaran agama formal di Indonesia, yang mana waktu pelaksanaannya berlangsung selama 4 tahun lepasan Sekolah Rendah. Lepasannya P.G.A.P dapat meneruskan ke PGAN 6 tahun. Model pembelajaran seperti ini berganti sejak tahun 1970 sehingga kini (Rangkuti, 2017, p. 15). Jenama baharu “Madrasah Tsanawiyah Negeri [MTsN]” selama 3 tahun (setingkat Sekolah Menengah Pertama [SMP]) dan “Madrasah ‘Aliyah Negeri [MAN]” selama 3 tahun (setingkat Sekolah Menengah Atas).

Matlamat untuk memperkasakan pengajian tafsir di kalangan pelajar semakin kukuh apabila di bahagian pendahuluan cetakan keempat pengarang kembali menegaskan:

“... sudah tentu kita berharap kepada Allah akan hidajat dan taufik-Nja, agar peladjaran tafsir jang diatur di dalamnja dapat membangkitkan minat dan kesedaran peladjar dan menimbulkan kemauan untuk melandjutkan peladjaran agama sedalam-dalamnja dan memperkokoh iman dan kejakinan sekuat-kuatnja” (H. M. K. Bakry et al., 1965, p. iv).

Selain hasrat menghadirkan buku ajar (*textbook*) ketika itu, pengarang juga termotivasi oleh keinginan luhur memajukan bidang tafsir itu sendiri di dalam masyarakat Islam.

“Besar benar minat kami untuk memperkembangkan peladjaran tafsir ini, agar dapat tersebar paham dan pengertian ayat-ayat sutji dengan sebaik-baiknya dan dapat pula peladjar-peladjar memperkembang hasrat dan kemauan sutjinja dalam peladjaran ini. Dengan tjara berangsur-angsur, sedikit demi sedikit, dapat mereka mengusahakan tjara-tjara mentafsirkan ayat-ayat sutji itu nanti” (H. M. K. Bakry et al., 1965, p. iv).

Dalam penyusunan buku ini pengarang menerapkan kaedah yang sederhana dan global sesuai menepati bacaan remaja dan masyarakat awam, seperti menyebut ayat yang akan ditafsirkan, erti kata (*gharib*), terjemahan, nama surah (bila berkenaan), sebab turun, keterangan (maksud dan tafsirnya). Perkara ini beliau kemukakan seperti di bawah:

“Tjara jang kami pakai dalam peladjaran ini menurut sistem jang paling sederhana. Mula-mula mengemukakan terdjemahnja jang ringkas, djelas, lalu menguraikan erti kata-kata jang sulit dalam pandangan peladjar-peladjar. Kemudian tudjuan dan maksudnja, kalimat demi kalimat, ayat demi ayat. Diterangkan pula tempat turun ayat itu, masa turunnja dan sebab pemberian nama satu-satu surat. Achirnja disadjikan pula hikmat-hikmat penting jang terkandung dalam satu-satu ayat, di mana perlu dengan riwayatnja” (H. M. K. Bakry et al., 1965, p. v).

Adapun naskhah yang menjadi rujukan penulis terdiri dari 115 muka surat dengan ukuran lebar 14,5 cm dan tinggi 21 cm. Ia mengandungi 31 pelajaran tafsir di mana perbahasannya dimulai dengan pentafsiran Surah al-Fatihah dan berakhir dengan pentafsiran Surah al-Balad. Berikut penulis paparkan dalam jadual untuk memudahkan pembaca.

No	Pelajaran Tahun 3	No	Pelajaran Tahun 4
1	Surat al-Fatihah	17	Surat An-Nisa 86
2	Surat al-Ikhlash	18	Surat An-Nur 21
3	Surat al-‘Ashr	19	Surat An-Nur 27-29
4	Surat al-Qadr	20	Surat al-Hujurat 10-11
5	Surat al-Takatsur	21	Surat al-Hujurat 12-13
6	Surat al-Humazah	22	Surat al-Kautsar
7	Surat al-Ma’un	23	Surat Quraishy
8	Surat Al-Nas	24	Surat al-Fil
9	Surat al-Nashr	25	Surat al-Qari’ah
10	Surat al-Masad	26	Surat al-Zilzal
11	Surat al-Kafirun	27	Surat al-Buruj
12	Surat al-Duha	28	Surat al-Tariq
13	Surat al-Falaq	29	Surat al-Insyiqaq
14	Surat al-Syams	30	Surat al-Fajri
15	Surat al-Baqarah 26-27	31	Surat al-Balad
16	Surat al-Baqarah 260		

Sumber: Bakry, 1965: vii

Apabila melihat jadual di atas, tampak susunan dan sistematika perbahasan tidak mengikut urutan surah di dalam al-Quran melainkan secara rawak. Selain memberi pentafsiran kepada surah-surah pendek seperti al-Fatihah, al-Ikhlash, dan seterusnya, pengarang juga mengambil beberapa potong ayat al-Quran daripada surah-surah tertentu. Misalnya, pentafsiran surah al-Baqarah: 26-27, al-Baqarah: 260, al-Nisa: 86, al-Nur: 21, al-Nur: 27-29, al-Hujurat: 10-11, dan pelajaran yang dapat diterokai dalam surah al-Hujurat: 12-13.

Sekalipun pengarang tidak menampilkan nota kaki atau nota hujung sama sekali untuk menjelaskan sumber kutipannya, namun beliau ada menyebut yang pentafsiran ini diambilkkan dari sejumlah kitab tafsir muktabar. Pegangan tersebut secara berurutan iaitu:

1. *Tafsir al-Jalalain* karya Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuti
2. *Tafsir Ibn Kathir* (judul asalnya *Tafsir al-Quran al-‘Azim*)
3. *Tafsir al-Maraghi* karya Ahmad Mustafa al-Maraghi
4. *Tafsir Muhammad ‘Abduh* (judul asalnya *al-Manar*, karya bersama Rashid Ridha)
5. *Tafsir Tantawi Jauhari* (judul asalnya *al-Jawahir fi Tafsir al-Quran*)
6. *Tafsir Mahmud Yunus* (judul asalnya *Tafsir al-Quran al-Karim*)
7. *Tafsir Zainuddin Hamidy* (judul asalnya *Tafsir Quran Karim*)

8. *Tafsir al-Furqan* karya Ahmad Hasan Bandung
9. *Tafsir al-Quranul Hakim* keluaran Djambatan (Djakarta, 1961)
10. dan lain-lain (H. M. K. Bakry et al., 1965, p. v).

Merujuk kepada aspek sumber, tampak pengarang dipengaruhi oleh tokoh-tokoh pembaharu Islam, sama ada di Mesir seperti Maraghi, ‘Abduh dan Tantawi, mahupun intelektual muslim modernis Indonesia sekaliber Mahmud Yunus, Zainuddin Hamidy, dan Hasan Bandung. Walau bagaimanapun, di dalam mentafsirkan ayat, nama-nama ulama dan kitab tafsirnya tidak disebut secara tegas. Beliau hanya berkata, “ahli-ahli tafsir berpendapat tentang...” (H. M. K. Bakry et al., 1965, p. 2). Tidak dihurai siapa ahli tafsir yang dimaksudkan itu.

## 2. Pelajaran Hadis

Khazanah hadis yang ditulis Bakry iaitu *Peladjaran Hadis*. Judul tersebut disampaikan sendiri oleh pengarang ketika memberikan pengantar dalam bukunya:

“Sesuai dengan rentjana itu, saya susunlah kitab ketjil ini *Peladjaran Hadis* sebagai pedoman untuk murid dan guru” (H. M. K. Bakry, 1961b, p. 5).

Sama seperti *Peladjaran Tafsir Qur’an*, tidak diketahui sejak kapan beliau menyusun buku ini. Namun, mukadimah cetakan pertama bertarikh 1 September 1954 (H. M. K. Bakry, 1961b, p. 5). Sepertinya, buku ini disiapkan oleh beliau setelah tinggal di Jakarta dan berkhidmat sebagai guru di sekolah Pendidikan Guru Agama Negeri. Penulis berhasil mengoleksi buku ini – versi cetakan ketiga tahun 1961 -- dari Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, Jakarta.

Sebagaimana terekod dalam kulit hadapan dan mukadimah, karya ini merupakan buku pelajaran (*text book*) yang disediakan pengarang bagi pelajar sekolah menengah agama yang dikenali tingkatannya dengan sebutan Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN). Oleh itu, tidak hairan kandungannya meliputi materi pelajaran yang selaras dengan rancangan kurikulum ketika itu. Kenyataan ini beliau sebut sendiri dalam muka surat “i” dan lima, seperti berikut:

“Disusun menurut rentjana P.G.A.P Negeri Klas 3 dan 4” (H. M. K. Bakry, 1961b, p. i).

“Buku ini baik sekali dipakai sebagai buku peladjaran pada sekolah – madrasah menengah Islam seluruh Indonesia” (H. M. K. Bakry, 1961b, p. 5).

Disebabkan oleh beliau menghadirkan buku ini bagi keperluan pelajar dan guru yang masih kekurangan rujukan yang mudah difahami dalam bahasa ibunda. Sementara pelajaran hadis sudah mula diajarkan di tingkat 3 P.G.A.N. Oleh yang demikian, beliau menyampaikan hasrat dan dokongan kepada guru dan masyarakat agar memberikan apresiasi terhadap karya tersebut demi kemajuan pendidikan Islam tanah air amnya dan pengajian hadis khasnya:

“Dalam rentjana pengadjaran P.G.A. Negeri peladjaran hadis diberikan dari kelas 3 sampai kelas 4. Untuk kelas 3 dan 4 ditentukan masing-masing sepuluh hadis, dan untuk kelas 5 dan 6, masing-masing dua puluh hadis ... Mudah-mudahan kitab ini memberi faedah, dan penulisnja mendapat berkah amin” (H. M. K. Bakry, 1961b, p. 5).

Kandungan buku ini berkisar seputar hadis-hadis akidah, ibadah dan akhlak. Isu akidah yang dimuat misalnya hadis tentang dosa besar, larangan membunuh diri sendiri, balasan bagi orang yang kufur nikmat, dan lainnya. Sementara hadis berkaitan ibadah termasuklah amar makruf, amal yang disukai Allah, membaca al-Quran, dan seterusnya. Tajuk akhlak pula contohnya cinta kepada saudara, adab duduk di pinggir jalan, mengasihi binatang, dan sebagainya. Hadis pertama iaitu tentang cinta kepada saudara seperti mencintai dirinya sendiri. Manakala hadis terakhir bertajuk meminta izin perempuan yang akan dinikahkan semula. Penjelasan tentang kandungan buku seperti dalam jadual berikut ini:

No	Pelajaran Tahun 3	No	Pelajaran Tahun 4
1	Cinta Kepada Saudara ...	1	Amal Ma'ruf
2	Islam Agama Beramal	2	Mencerca Ibu Bapa ...
3	Hendaklah Menjaga Perasaan ...	3	Ladenilah dengan Muka ...
4	Adab Duduk di Pinggir Jalan	4	Menyeru Orang Kepada Hidayah ...
5	Dosa Besar	5	Laksanakan Empat Perkara
6	Tanda Orang Munafiq	6	Allah Menolong Hamba-Nya
7	Terlarang Membunuh Diri ...	7	Berlaku Baik Kepada Keluarga
8	Yang Bermuka Dua	8	Orang Islam Bersaudara
9	Jangan Buruk Sangka	9	Kalau Tak Pandai Bicara Baiklah ...
10	Kasihaniilah Binatang	10	Amal yang Disukai Allah
11	Kerana Menganiaya Kucing ...	11	Latihan Membaca al-Quran
12	Berbakti Kepada Ibu Bapa	12	Kelebihan Membaca al-Quran
13	Terlarang Meludah di Masjid	13	Marilah Kawin
14	Padami Pelita Sebelum Tidur	14	Pembalasan Ilahi Kepada Orang ...
15	Muslim dan Muhajir	15	Memberi Makan Orang Kelaparan
16	Pengaruh Benar dan Dusta	16	Kaya yang Sebenarnya Kaya Jiwa
17	Wasiat dengan Harta	17	Membela Janda dan Orang Miskin
18	Mudahkan dan Gembirakan	18	Orang Beriman Tidak Sampai Tertarung ...
19	Sederhana Makan dan Minum	19	Minta Izin Kepada Perempuan ...

Sumber: Bakry, 1961: 3

Mengikut rancangan kurikulum tingkatan 3 dan 4, tajuk-tajuk ini tampak melewati had sepuluh hadis bagi setiap tingkatan. Tidak diketahui dengan pasti rasional beliau melebihi bilangan hadis tersebut. Boleh jadi, tambahan itu dimaksudkan bagi membekalkan pembaca awam sekali gus. Selain menghimpun beberapa hadis pilihan mengikut tajuk, di bahagian akhir buku -- jilid pertama -- turut didedahkan mustahaknya kembali kepada hadis, sejarah ringkas pembukuan hadis, beberapa istilah dan gelaran dalam bidang hadis (syekh, talib, sami', muhaddith, dst), senarai sahabat yang banyak meriwayatkan hadis, kedudukan hadis dalam pandangan Islam, dan keutamaan bergiat dalam bidang hadis.

Dilihat dari struktur perbahasan, buku ini disusun mengikut tajuk, matan hadis, erti, dan keterangan (syarah). Ia bermula dengan “Hadis I: Tajuk”, Hadis II: Tajuk, Hadis III: Tajuk, dan seterusnya hinggalah Hadis XIX: Tajuk. Sabda Nabi dikemukakan matan terlebih dahulu, mukharrij dan nama sahabat yang menerima. Misalnya, hadis tentang tanda orang munafik:

آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا أُؤْتِيَ حَانَ (رواه البخاري عن أبي هريرة)

Justeru, untuk hadis ini catatan beliau dinilai kurang lengkap kerana hanya menyebutkan hadis riwayat Bukhari sahaja (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 19). Padahal, riwayat berkenaan terdapat juga dalam riwayat Muslim (No. 59) melalui jalur sahabat Abu Hurairah.

Setelah pengarang menyebut erti hadis (terjemahan), disertakan keterangan (poin 1, 2, 3, dst) untuk mengambil istifadah dan pelajaran dari kandungan hadis. Di akhir keterangan itu, biasanya pengarang akan menutup dengan ungkapan seperti:

- Demikianlah peladjaran agama yang dipetik dari (pada) hadis ini tentang ....
- Demikianlah peladjaran agama yang dipahami dari (pada) hadis ini tentang ....
- Demikianlah peladjaran agama yang diambil dari (pada) hadis ini tentang ....
- Hendaklah kamu mengulang peladjaran itu sambil memahamkannya kembali.

Di samping hadis utama yang lengkap ditulis dalam teks Arab berbaris, beliau juga mengutip ayat al-Quran dan hadis lain yang dikemukakan secara terjemahan.

- Tuhan berfirman, “Apakah mereka itu yang membagikan nikmat Tuhan engkau? [atau] Kami yang membagikan nikmat itu” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 9).
- Demikian janji Tuhan dalam al-Quran: “Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa orang yang mempersekutukannya, tetapi ...” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 17).
- Demikianlah sifat orang munafik yang bermuka dua itu dan Tuhan berhak memberinya hukuman: “Sesungguhnya orang munafik itu ditempatkan di dasar-dasar api neraka” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 24).
- Hadis menerangkan lagi demikian maksudnya, “Kasihaniilah orang yang di muka bumi supaja kamu mendapat kasihan orang yang di langit” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 8).
- Kemudian ‘Aisjah menerangkan sabda Rasul katanja: “Sebaik-baik makanan yang dimakan orang ialah hasil usaha sendiri yang halal” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 12).
- Nabi Muhammad bersabda: “Berbaktilah kamu kepada bapakmu supaja anak-anakmu berbaki kepadamu”. Nabi bersabda lagi katanja: “Sjurga terletak di bawah telapak kaki ibu” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 32).

Metode beliau tidak terlepas dari mengutip pandangan ulama silam, walaupun tidak banyak yang disebutkan secara eksplisit di dalam huraian. Misalnya, beliau mengutip nama al-Ghazali ketika menerangkan tentang hasad, bahawa hasad itu terbagi kepada tiga bahagian (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 8); dan mengutip orang-orang pandai untuk menjelaskan kesihatan laksana mahkota yang terletak di atas kepala setiap orang yang sihat. Orang sakitlah yang mengetahui betapa pentingnya kesihatan (H. M. K. Bakry, 1961a, pp. 85–86).



Beliau turut menjelaskan maksud hadis dengan mengaitkan kepada realiti masyarakat. Misalnya, ketika beliau menjelaskan hadis tentang tiga tanda orang munafik (HR. Bukhari [patutnya Muslim juga]), beliau berkata di akhir syarahnya:

“Golongan inilah jang amat berbahaja di muka bumi, kerana ia berdadja-upaja dengan akal budinja dan tipu muslihatnja untuk merosakkan bumi dan apa jang di atasnja. Mereka inilah jang merupakan pendjahat, penipu, perosak dan pembegal jang melanggar keamanan dan kemakmuran, seperti yang telah kita alami di Indonesia ini” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 20).

Di beberapa bahagian, sepertinya beliau lupa untuk mengaitkan hadis dengan kemajuan hidup masyarakat. Perkara ini terlihat ketika beliau menghuraikan hadis tentang memadamkan pelita sebelum tidur (HR. Bukhari dan Muslim):

“Memadami lampu waktu akan tidur malam hari. Adalah ini suatu kenjataan, bahawa kalau lampu (pelita) tidak dipadami sebelum tidur, siapa tahu binatang jang ronda malam seperti tikus, kutjing, dan sebagainya menjinggung pelita itu, lalu apinja dapat membakar rumah dan jang empunja. Manusia waktu tidur hilang ingatannja, kerana tidur itu adalah mati sementara. Bila pelitanja sudah padam, amanlah tidurnja dari bahaja jang akan menyerangnja” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 35).

Seruan memadamkan lampu sesaat mahu tidur mengemuka di masa Nabi kerana lampu mereka terbuat dari minyak yang teramat berbahaya apabila tetap menyala ketika tidur. Namun, ketika lampu elektrik kian berkembang, memungkinan orang tidur dengan menggunakan lampu.

Tambahan menarik lagi, kaedah huraian beliau dengan membawa istilah, peribahasa dan tradisi kebiasaan masyarakat Melayu-Minangkabau:

- “Apabila malam telah datang, djanganlah anak-anak dibiarkan djuga berkeliaran di luar rumah, tetapi suruhlah ia masuk rumah, kerana sjaitan-sjaitan itu berkeliaran di waktu sendja, siapa tahu boleh djadi anak-anak tersapa olehnja sampai mendjadi sakit” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 36).
- “Sebab itu djangan membunuh, djangan mentjuri, djangan merampas harta orang, djangan mau mendjadi saksi palsu, djangan minum tuak, djangan bakhil, djangan boros, djangan berminjak air bermuka dua dan djangan munafik” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 38).
- “Maka haruslah tiap-tiap orang itu bertolong-tolongan, bantu-membantu, berat sama dipikul, ringan sama dijinjing, sehingga dapat menghasilkan kebutuhan hidup” (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 56).
- “Di dalam pada itu budi bahasa yang baik adalah mengatasi segala-galanya dalam menghadapi masyarakat apa juapun. “Yang kurik kundi, yang merah saga, yang baik budi, yang indah basa”. Amat merugikan seseorang bila ia tidak dapat membantu masyarakatnya dengan tenaganya dan tidak pula dengan harta bendanya, sedangkan wajahnya masam dan perasaannya keliru pula (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 57).

Ungkapan peribahasa yang terakhir disebut selaras dengan pesan Nabi:

لَنْ تَسْعُوا النَّاسَ بِأَمْوَالِكُمْ، فَلْيَسْعَهُمْ مِنْكُمْ بَسْطُ وَجْهِ، وَحُسْنُ خُلُقٍ (رواه ابن أبي شيبة عن أبي هريرة)

Perkara menarik lain yang beliau syorkan tentang keutamaan orang yang meriwayatkan atau bergiat dalam bidang hadis ialah: (1) Allah mengurniakan wajah yang berseri-seri, (2) menjadi penyambung lidah Rasulullah [*khalifah* atau *ikhwan al-Rasul*], (3) tersenarai kepada golongan orang yang jujur, dan (4) lebih mengerti al-Quran (H. M. K. Bakry, 1961b, pp. 105–106).

Untuk menyebut istilah khalifah Rasulullah, beliau mengutip hadis yang kononnya itu diriwayatkan oleh al-Tabari dan lainnya:

“Ja Allah! Kasihanilah para chalifahku! Siapa chalifahmu itu ja Rasul-Allah? tanya orang? Djawab Nabi: “Orang jang datang sepeninggalku dan meriwayatkan akan hadisku serta mengadakanja kepada manusia” (H. M. K. Bakry, 1961b, p. 105).

Setelah ditelusuri lebih lanjut, ternyata hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Tabarani (bukan al-Tabari) dalam *al-Mu'jam al-Ausat* No. 5846 melalui gurunya Muhammad bin al-Husain → **Ahmad bin 'Isa bin 'Abdullah al-'Alawi** → Ibn Abu Fudaik → Hisham bin Sa'ad → Zaid bin Aslam → 'Ata' bin Yasar → 'Abdullah bin 'Abbas → Rasulullah (Al-Tabarani, n.d., vol. 6 p. 77), seperti dalam redaksi berikut ini:

اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَاءَنَا، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا خُلَفَاؤُكُمْ؟ قَالَ: الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي، يَرْوُونَ أَحَادِيثِي وَسُنَنِي، وَيُعَلِّمُونَهَا النَّاسَ (رواه الطبراني عن ابن عباس)

Menurut Nur al-Din al-Haithami, dalam salasilah sanad di atas terdapat nama Ahmad bin 'Isa bin 'Abdullah al-Hashimi atau al-'Alawi yang dinilai sebagai pembohong (كذاب) oleh al-Daraqutni (Al-Haithami, 1994, vol. 1 p. 126). Shams al-Din al-Dhahabi juga menyebut riwayat sosok berkenaan itu bermasalah [له ما ينكر] (Al-Dhahabi, 1985, vol. 12 p. 71). Penjelasan ini, sedikit-sebanyak menyerlahkan posisi pengarang dalam penggubalan status hadis (*tashih* atau *tad'if*). Beliau terkesan agak longgar dalam penggunaan hadis daif atau daif jiddan, sekaligus berpada dengan penilaian ulama klasik semata-mata tanpa memberikan kritik atau catatan. Ini dapat dimaklumi kerana matlamat awal beliau adalah untuk membentuk sahsiah pelajar, bukan untuk memastikan kualiti hadis tersebut dapat diterima atau ditolak.

### Pemikiran H.M.K. Bakry Dalam Tafsir Dan Hadis

Disebabkan oleh pentafsiran ayat dalam buku ini memuat 31 pelajaran tafsir. Penulis memilih pelajaran ke-18 surah al-Nisa': 86 tentang memberi dan menjawab penghormatan orang lain. Tema ini dipandang wajar untuk didedahkan kerana menyangkut hubungan baik antara sesama manusia. Dewasa ini, interaksi kita seringkali tercalar akibat mementingkan ego sendiri dan tidak mengambil peduli terhadap sesama. Merujuk al-Quran surah Ali 'Imran: 112 kemuliaan itu kekal pada setiap insan selama mereka menjaga hubungan baik antara manusia. Ayat yang dikutip oleh pengarang mengenai perkara ini iaitu:

وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا

Terjemahan: “Apabila diucapkan orang kepadamu “Assalamualaikum”, maka balaslah ucapan itu dengan lebih baik, atau yang serupa dengan itu pula. Sesungguhnya Allah mempunyai perhitungan atas tiap-tiap sesuatu” (H. M. K. Bakry et al., 1965, p. 57).

Menurut pengarang, ayat ini mengandung satu pendidikan budi pekerti yang amat halus. Sesuai dengan pengertian Islam yang bermakna selamat, sejahtera, aman dan damai (Al-Ifriqi, 1994, vol. 12 p. 293). Sampai sedemikian jauh Tuhan mendidik jiwa raga manusia supaya mencintai perdamaian (H. M. K. Bakry et al., 1965, p. 59). Allah menghendaki agar manusia tetap dalam keamanan, hidup rukun damai, hormat-menghormati dan berkasih sayang.

Menurut beliau, beberapa pelajaran yang dapat dipetik iaitu:

1. Allah menyuruh orang mukmin untuk berlaku sopan-santun di dalam masyarakat. Kerana dengan adab yang demikian bertambah tinggi syiar Islam pada pandangan awam. Tata tertib yang seperti itu mestilah menjadi adab pergaulan sehari-hari bagi seluruh umat Islam, apakah di dalam rumah mahupun di tempat umum, sama ada dengan ibu bapa, sanak saudara atau kaum muslimin sekalian. Tuhan menyuruh kita supaya mengucapkan salam kepada kawan yang ditemui atau didatangi dan haruslah salam itu dijawab dengan salam pula atau dengan yang lebih baik.

Dalam penjelasannya, pengarang tidak banyak menjelaskan tentang apa yang dimaksud dengan salam itu. Apabila ditelusuri dalam sumber-sumber pentafsiran, tampak beliau memahami ayat tersebut secara intertekstual dengan merujuk pandangan al-Mahalli dan al-Suyuti, keduanya mentafsirkan ucapan salam itu dengan “assalamualaikum”, sebagaimana dikenal dalam tradisi Islam (Al-Mahalli & Al-Suyuti, n.d., p. 116). Ketika melihat pentafsiran ulama lain, ‘Abduh dan Rida misalnya, keduanya menyebut bahawa kalimat “tahiyyah” atau penghormatan itu dapat dimaknai dengan (1) ucapan salam itu sendiri, dan atau (2) lebih luas dari itu seperti pertolongan atau syafa’ah (‘Abduh & Rida, 1990, vol. 5 p. 253).

Apabila melihat petunjuk Nabi tentang tipikal muslim yang baik itu seperti apa? Nabi menyebutkan salah satunya iaitu menyebarkan salam, dikenal ataupun tidak:

أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ قَالَ تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ (رواه البخاري ومسلم)

Beberapa contoh perilaku Nabi yang menunjukkan betapa tingginya nilai salam (menyebarkan kedamaian) iaitu ketika beliau diberi ucapan salam yang tidak baik, dengan “Assamu’alaikum” yang bererti celakalah engkau. Baginda justeru mengajarkan untuk tidak membalasnya dengan cercaan dan menista pula (HR. al-Bukhari dan Muslim). Sebab, tidak ada faedahnya membalas keburukan itu. Lebih baik justeru membalas dengan kebaikan sekalipun boleh melakukan dan membalas kejahatan dengan yang serupa (QS. al-Shura: 40).

2. Ucapan salam terbaik ialah “*Assalamu’alaikum Warahmatullah*”, yang bermakna “Salam sejahtera untukmu”. Lalu dibalas pula dengan ucapan “*Wa’alaikumsalam Warahmatullah Wabarakatuh*”, dengan arti “Selamat sejahtera untukmu dengan rahmat dan berkah-Nya”. Segalanya itu harus dilakukan dengan cara yang sungguh-sungguh, serba khidmat, dan jangan dijadikan sebagai bahan olok-olok.

Penjelasan tentang cara mengucapkan salam beliau beberkan dengan mengatakan: **(1)** suaranya harus nyata lagi tangkas. Penjelasan ini agak mirip dengan al-Maraghi ketika mentafsirkan ayat ini, beliau menyatakan bahawa jawapan terbaik itu boleh dalam bentuk makna ataupun cara menjawabnya. Misal, ketika seseorang mengucap salam dengan suara yang rendah dan tidak bersemangat, maka jawablah dengan suara yang nyaring sembari menampakkan semangat dan penghormatan sekalipun jawapan itu sama dengan ucapan salamnya (Al-Maraghi, 1946, vol. 5 p. 111); **(2)** gaya diri yang hormat, sekiranya patut berdiri manyambutnya, boleh berdiri. Seperti kebiasaan orang Arab yang menyambut dengan penuh suka cita dengan tangan terbuka, penuh penghormatan, dan wajah berseri-seri (Al-Nawawi, 1972, vol. 17 p. 76); **(3)** Jangan dibeza-bezakan cara penerimaan itu di hadapan bersama. Kecuali, orang-orang besar atau orang-orang yang mulia seperti alim-ulama, pemimpin rakyat, maka lakukanlah cara-cara penerimaan dan ucapan salam itu kepada masing-masing menurut keadaannya. Penjelasan ini diyakini berpunca dari adat kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat ketimuran.

3. Untuk menjawab salam itu tidak ada tempatnya yang ditentukan biar di tempat duduk-duduk mahupun di tempat istirahat dan lainnya.

Penjelasan ini tanpa memberi batasan yang jelas. Padahal, ketika kita berada di tempat-tempat yang kotor tidak mungkin mengucapkan dan membalas salam. Oleh itu, al-Mahalli dan al-Suyuti telah menegaskan bahawa wujud pengecualian sunnah mengucapkan atau menjawab salam itu bagi orang kafir, pelaku bidaah, fasik, sedang buang hajat atau di tandas, dan sedang makan (Al-Mahalli & Al-Suyuti, n.d., p. 116).

4. Mengucapkan “*Assalamu’alaikum*” itu boleh ditujukan kepada orang-orang kafir seperti Yahudi dan Nasrani atau orang-orang lain sebagai ucapan hormat. Sekiranya orang-orang kafir itu suka mengucapkan salam seperti itu, maka harus bagi orang-orang Islam membalas salamnya itu dengan seperti itu pula.

Gagasan ini tampak inklusif selari dengan semangat hidup dalam masyarakat majmuk pelbagai kaum dan amat disukai dalam kalangan Islam moderat. Namun, bagi sebagian orang pendapat sebegini dianggap keterlaluan dan tidak perlu dilakukan (cukup dijawab: *wa’alaik*) seperti yang dinyatakan penulis *Tafsir al-Jalalain* di atas. Justeru, ucapan yang lazim dipakai orang seperti “selamat pagi (نَحَارُكَ سَعِيدٌ، أَسْعِدُ اللهَ صَبَاحًا)”, “selamat petang (لَيْلَتُكَ سَعِيدَةٌ، أَسْعِدُ اللهَ مَسَاءً)”, dan lain-lain sebagaimana disebut oleh ‘Abduh dan Rida merupakan ucapan yang dapat dipilih apabila berdepan dengan non-muslim (‘Abduh & Rida, 1990, vol. 5 p. 253).

Selanjutnya, penulis akan membincangkan **gagasan beliau terhadap hadis**. Tema yang dipilih iaitu perlakuan terhadap binatang (haiwan). Setelah membicarakan hubungan antara manusia, menarik untuk membincangkan pandangan profetik tentang mengasihi haiwan. Hadis

yang dipilih iaitu nombor 10 dan 11 untuk tingkatan tiga yang bercerita tentang mengasihi dan tidak menganiaya binatang. Nukilan hadis pengarang seperti berikut:

بَيْنَا رَجُلٌ يَمْشِي فَاشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ فَنَزَلَ بِئْرًا فَشَرِبَ مِنْهَا ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا هُوَ بِكَلْبٍ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ الْعَطَشِ فَقَالَ لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الَّذِي بَلَغَ بِي فَمَالًا خُفِّهُ ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِيَدِهِ ثُمَّ رَقِيَ فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَعَفَّرَ لَهُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا قَالَ فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ (رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة)

Adapun hadis nombor 11 seperti di bawah ini:

دَخَلْتُ امْرَأَةً النَّارِ فِي هَرَّةٍ رَبَطَتْهَا فَلَمْ تُطْعَمْهَا وَلَمْ تَدَعْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ (رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة)

Menurut pengarang, hadis yang bercerita tentang seorang lelaki kehausan yang memberi air kepada seekor anjing yang tengah kehausan pula merupakan riwayat al-Bukhari dan Muslim daripada sahabat Abu Hurairah. Apabila ditelusuri, hadis tersebut dijumpai dalam *Sahib al-Bukhari* (No. 2234) bab “keutamaan memberi minum [air]” dan *Sahib Muslim* (No. 2244) bab “keutamaan memberi makan-minum binatang yang dimuliakan”. Selain itu, ia juga diriwayatkan oleh Abu Dawud, Ahmad, dan Malik. Secara kualiti, hadis ini berstatus sahih.

Manakala hadis yang bercerita tentang perempuan yang mengurung kucing tanpa memberinya makan-minum, menurut keterangan pengarang merupakan riwayat al-Bukhari dan Muslim melalui sahabat Abu Hurairah. Setelah diterokai, hadis tersebut direkodkan dalam *Sahib al-Bukhari* (No. 3140) melalui jalur ‘Abdullah bin ‘Umar dan Abu Hurairah dan *Sahib Muslim* (No. 2619) melalui sahabat Abu Hurairah. Di samping itu, ia juga diriwayatkan oleh Ibn Majah, Ahmad, dan al-Darimi. Secara kualiti, hadis inipun berstatus sahih.

Dalam huraian, Bakry menyampaikan beberapa bentuk pengajaran:

1. Manusia budiman ialah seorang yang berbudi halus, mempunyai perasaan kemanusiaan, insaniyah atau muru'ah. Manusia dinamakan insan kerana insaniyahnya atau sifat kemanusiaannya. Manusia dinamakan maru kerana muruahannya atau kemanusiaannya.

Sifat kemanusiaan dapat diperlihatkan dan dipertunjukkan dengan kasih sayang, belas-kasihan, sopan santun kepada sesama makhluk. Di antaranya termasuk juga perlakuan manusia terhadap binatang atau haiwan. Bila ia merasa lapar dan haus, binatang pun merasa lapar dan haus pula. Sebab itu kita harus menolong dan menyantuni binatang (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 28). Sekali pun hadis ini menyebut haiwan najis, namun pesan universalnya berlaku umum selama tidak diperintahkan untuk membunuhnya. Seruan memberi minum ini mencakupi perintah memberi makan dan hal lain sebagai wujud ihsan kepada binatang (Abadi, 1994, vol. 7 p. 159).

Hadis menyatakan peristiwa seorang yang merasa haus dahaga, kemudian ia mendapat air dalam telaga yang jauh tempatnya di sebuah lembah yang curam. Setelah itu ia minum, ia pun naik lagi ke atas. Tiba-tiba, ia ketemu seekor anjing yang senasib dengan dia, iaitu dalam keadaan

kehausan pula. Lalu ia turun kembali ke lembah untuk mengambil air. Dengan apa air akan dibawa sedang ia tiada mempunyai tempat air. Akhirnya, dibukalah sepatunya lalu diisi dengan air sepenuhnya. Lalu ia menaiki tebing itu, sepatunya digigitnya dan ia pun naik dengan kedua kaki dan kedua tangannya. Demikian sulit ia membawa sedikit air. Setelah anjing itu minum, ia pun bersyukur kepada Tuhan kerana telah dapat menolong binatang. Oleh itu, Allah mengampuni dosanya (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 28).

2. Seorang perempuan masuk neraka kerana berlaku kejam terhadap kucing. Diikatnya tanpa diberi makan-minum, tidak dilepaskan sehingga kucing itu mati kelaparan.

Kucing merupakan makhluk Allah dari bangsa binatang yang harus mendapat bahagian hidup juga seperti manusia. Tuhan menjadikannya bukan percuma. Ia dicipta dengan segala hikmah, yang kebanyakan manusia tidak mengetahuinya. Ia mempunyai hak dalam lapangan kehidupan, dengan merdeka di bumi Tuhan. Sebab itu, janganlah ia dianiaya atau disakiti. Oleh yang demikian, keadilan Ilahi mengingatkan bahawa sesiapa yang berlaku ganas, bertabiat kasar, dan kejam bakal dimasukkan ke dalam neraka atas dosanya menganiaya binatang (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 29). Lalu, bagaimana kira-kira kalau ada orang yang dengan tega menganiaya bahkan sampai membunuh sesama manusia tanpa alasan yang dibenarkan syarak?

Sekalipun tidak dijelaskan lebih jauh tentang bagaimana cara bersikap terhadap haiwan. Kehidupan modern menawarkan banyak khidmat, misalnya tertubuhnya komuniti penyayang binatang, tempat penangkaran (budi daya) haiwan langka, kedai penjual makanan haiwan, pusat kesihatan haiwan, bahkan beberapa universiti mewujudkan jabatan kedokteran haiwan. Upaya ini merupakan bentuk ihsan yang diajarkan oleh Nabi. Bukankah dalam hadisnya yang lain disebutkan agar kita berlaku ihsan terhadap segala sesuatu, termasuk ketika akan membunuh atau menyembelih binatang, harus dengan cara-cara yang ihsan (HR. Muslim).

Hadis di atas menggambarkan tentang kucing yang dikurung di sebuah rumah, diikat dengan tidak diberi makan, lalu ia pergi ke luar rumah sehingga kucing yang ditinggalkan mati kelaparan. Sekiranya kucing itu ditinggalkan dengan makanan atau dilepaskan supaya ia dapat mencari makanan sendiri, belum tentu kucing itu menghadapi bahaya maut. Oleh kekejaman itu kucing menjadi celaka. Tuhan menghukum perempuan yang tidak mengenal belas kasihan kepada sesama makhluk sekalipun itu kucing atau binatang, dengan memasukkannya ke dalam neraka (H. M. K. Bakry, 1961a, p. 29). Bagaimana agaknya dengan seorang yang begitu tega membunuh anak, orang tua, dan saudara sendiri atas dasar tuntutan hidup?

Demikian beberapa penjelasan sang tokoh yang penulis anggap menarik diketengahkan. Namun, salah satu kritik terhadap beliau adalah gaya terjemahan yang masih terpesong gaya lama dan popular. Misalnya, ketika mengertikan hadis Nabi:

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ (رواه البخاري ومسلم)

Hadis di atas sangat masyhur. Ia diriwayatkan oleh al-Bukhari (No. 13) dan Muslim (No. 45) daripada sahabat Anas bin Malik. Ketika menterjemahkan hadis tentang cinta kepada saudara seperti mencintai diri sendiri itu, beliau maknai sebagai berikut:

“Tidak sempurna iman seseorang kamu, sehingga ia mentjintai saudaranya seperti mentjintai dirinja sendiri” (H. M. K. Bakry, 1961b, p. 7).

Terjemahan tersebut tidak sepenuhnya keliru. Namun, apabila melihat redaksi hadis di dalam riwayat Ibn Mandah melalui sahabat Anas bin Malik, berbunyi (حتى يحب لأخيه من الخير), akan lebih tepat diterjemahkan: “Tidak sempurna iman seseorang di antara kamu sehingga dia mencintai kebaikan untuk saudaranya sebagaimana dia mencintai kebaikan itu untuk dirinya sendiri”. Terjemahan pengarang di atas lebih tepat sekiranya hadisnya berbunyi:

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ أَخَاهُ مَا يُحِبُّ نَفْسَهُ

Hubungan persaudaraan orang Islam sesamanya sekalipun berlainan bangsa dan kebudayaan seperti perhubungan seseorang dengan saudaranya sendiri, sesuai dengan firman Allah, ertinya: “Sesungguhnya orang-orang beriman itu bersaudara” (QS. al-Hujurat [49]: 10). Ukhuwah yang tertanam di dalam dada kaum muslimin kepada sesamanya itu ditafsirkan sebagai persaudaraan orang yang bersaudara kandung. Oleh itu, hendaklah damaikan mereka dalam persengketaan. Sesama muslim patut saling menolong, peduli kesukaran dan kepentingan hidup yang dihadapi sebagaimana kita mengutamakan diri kita sendiri (H. M. K. Bakry, 1961b, p. 7).

Di antara sifat yang dapat merosak hubungan persaudaraan itu menurut Bakry ialah hasad, yang diertikan sebagai dengki atau iri hati. Sambil mengutip al-Ghazali, beliau mengulas bentuk kedengkian tersebut kepada tiga hal: (1) bercita-cita supaya hilang nikmat pada orang lain supaya berpindah kepadanya sehingga menjadi miliknya; (2) bercita-cita supaya hilang nikmat pada orang lain, sekalipun tidak berpindah kepadanya atau tidak menjadi hak miliknya; (3) bercita-cita supaya jangan hilang nikmat pada orang lain itu, tetapi jangan sampai mengatasi nikmat yang ada pada dirinya, sebanyak-banyaknya bersamaan dengan dia kalau tidak dapat kurang daripadanya (Al-Ghazali, n.d., vol. 3 p. 181; H. M. K. Bakry, 1961b, p. 8). Hasad bentuk sikap seorang yang tidak redha dengan pembagian nikmat Tuhan.

## Bibliografi

- 'Abduh, M., & Rida, M. R. (1990). *Tafsir al-Manar*. Kaherah: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah.
- Abadi, M. A. al-'Azim. (1994). *'Aun al-Ma'bud Sharh Sunan Abi Dawud* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Dhahabi, S. al-D. (1985). *Siyar A'lam al-Nubala'* (3rd ed.; S. Al-Arna'ut, Ed.). Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Al-Ghazali, A. H. (n.d.). *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Haithami, N. al-D. (1994). *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id* (H. al-D. Al-Qudsi, Ed.).

Kaherah: Maktabah al-Qudsi.

- Al-Ifriqi, I. M. (1994). *Lisan al-'Arab* (3rd ed.). Beirut: Dar Sadir.
- Al-Kalanji, H. (2017). Siapa Orang Melayu Pertama Yang Belajar Di Mesir? Retrieved July 15, 2022, from The Patriots website: <https://www.thepatriots.asia/siapa-orang-melayu-pertama-yang-belajar-di-mesir/>
- Al-Mahalli, J. al-D., & Al-Suyuti, J. al-D. (n.d.). *Tafsir al-Jalalain*. Kaherah: Dar al-Hadith.
- Al-Maraghi, A. M. (1946). *Tafsir al-Maraghi*. Kaherah: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halbi.
- Al-Nawawi, Y. bin S. (1972). *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim bin al-Hajjaj* (2nd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi.
- Al-Tabarani, S. bin A. (n.d.). *al-Mu'jam al-Ausat* (T. bin 'Aud A. bin Muhammad & 'Abd al-Muhsin bin Ibrahim Al-Husaini, Eds.). Kaherah: Dar al-Haramain.
- Bakry, F. K. (2021). *Wawancara via Telepon Putri H.M.K. Bakry dan Siti Hafshah, 17 Februari*. Padang.
- Bakry, H. M. K. (1956). *al-Wahju: Suara dari Langit* (2nd ed.). Djakarta: N.V. Pustaka dan Penerbit Endang.
- Bakry, H. M. K. (1961a). *Peladjaran Hadis: Disusun Menurut Rentjana P.G.A.A Negeri Klas V dan VI (Djilid II)*. Djakarta: Penerbit Widjaya.
- Bakry, H. M. K. (1961b). *Peladjaran Hadis: Disusun Menurut Rentjana P.G.A.P Negeri Klas III dan IV (Djilid I)* (3rd ed.). Djakarta: Penerbit Widjaya.
- Bakry, H. M. K., Idris, M. N., & Dunia, G. (1965). *Peladjaran Tafsir Qur'an* (4th ed.). Djakarta: Penerbit Widjaya.
- Bakry, N. F. (2021). *Wawancara via Telepon Cucu H.M.K. Bakry dan Siti Hafshah, 17 Februari*. Padang.
- Chaniago, S. (2018). Mengenal Sutan Darab, Ulama Besar Pariaman yang Mendunia. Retrieved March 26, 2021, from pariamantoday.com website: <http://www.pariamantoday.com/2018/12/mengenal-sutan-darab-ulama-besar.html>
- Chaniago, S. (2019). Mengenal Syekh Muhammad Jamil El Khalidi, Ulama Besar Pariaman Zaman Hindia Belanda. Retrieved March 26, 2021, from pariamantoday.com website: <http://www.pariamantoday.com/2019/01/mengenal-syekh-muhammad-jamil-el.html>
- Latief, M. S. (2001). Prof. Mukhtar Yahya (1907-1986). In M. Zed (Ed.), *Riwayat Hidup Ulama Sumatera Barat dan Perjuangannya* (pp. 191–197). Padang: Islamic Centre Sumbar dan Penerbit Angkasa Raya.
- Latief, S. (2001). Prof. Ilyas Muhammad Ali (1908). In M. Zed (Ed.), *Riwayat Hidup Ulama Sumatera Barat dan Perjuangannya* (pp. 203–208). Padang: Islamic Centre Sumbar dan Penerbit Angkasa Raya.
- Nuar, J. H. bin A. (2016). *Kaedah Pengkaryaan Hadis Arba'in oleh Syekh Fadani dan Buya Mawardi*. Universiti Brunei Darussalam.
- Nugroho, Y. A. (2018). Kisah Datuk Batuah, “Haji Merah” Penentang Kolonialisme Belanda. Retrieved March 26, 2021, from merahputih.com website: <https://merahputih.com/post/read/cendekiawan-islam-dan-geliat-komunis-di-minangkabau>
- Pramono. (2017). Yang Indah dan Berfaedah: Perbincangan Terhadap Tradisi Penulisan Syair di Kalangan Ulama Minangkabau Permulaan Abad XX. In C. F. Yusuf, Fakhriati, R. Perwira, &



- L. Hakim (Eds.), *The Second International Symposium on Religious Literature and Heritage* (pp. 277–293). Retrieved from [https://repository.unimal.ac.id/3608/1/Proceeding\\_ISLAGE.pdf](https://repository.unimal.ac.id/3608/1/Proceeding_ISLAGE.pdf)
- Putra, A. (2011). *Ulama-Ulama Luak Nan Bungsu: Catatan Biografi Ulama-Ulama Luak Limopuluh Kota Serta Perjuangannya*. Padang: Minangkabau Press.
- Rangkuti, F. R. (2017). *Perkembangan dan Dinamika Madrasah Setelah Indonesia Merdeka Sebelum Lahirnya SKB Tiga Menteri*. Medan.
- Tolhah, I., Sumanto, Nurdin, M., & Husein. (2016). *Pendidikan Agama Islam dalam Lintas Sejarah* (N. K. Ridwan & M. AR, Eds.). Retrieved from <http://pai.kemenag.go.id/images/buku/2019PAI.pdf>
- Yunus, Y. (2001). Prof. Mahmud Yunus (1899-1982). In M. Zed (Ed.), *Riwayat Hidup Ulama Sumatera Barat dan Perjuangannya* (pp. 145–154). Padang: Islamic Centre Sumbar dan Penerbit Angkasa Raya.
- Zed, M. (Ed.). (2001). Qasim Bakri (1907-1964). In *Riwayat Hidup Ulama Sumatera Barat dan Perjuangannya* (pp. 175–190). Padang: Islamic Centre Sumbar dan Penerbit Angkasa Raya.

## BAB 31

### MUHAMMAD AL-MAKKĪ AL-NĀṢIRĪ AND HIS ROLE IN TEACHING TAFSIR THROUGH RADIO

Muhammad Aizat Syimir Rozani<sup>1</sup>, Mohd Farid Ravi Abdullah<sup>1</sup>,  
Nurzatil Ismah Azizan<sup>1</sup> & Yaakob Hasan<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Introduction

For ages, the oral method had been used to pass on Islamic knowledge. This is a classic technique of study used by the Prophet Muhammad SAW to teach his companions and, later, all Muslims. With the passing of time and the advancement of technology, Islamic knowledge is now disseminated through different platforms, including the mainstream media, particularly radio. Radio is a sound communication by radio waves, usually through the transmission of music, news, and other types of programs from single broadcast stations to multitudes of individual listeners equipped with radio receivers (Christopher, Skretvedt, & Sterling, 2021). Combining it with the knowledge of tafsir will lead us to *Al-Tafsir al-Idhā'ī*, which means “an explanation of the meaning of Al-Quran Al-Karim by conveying through the radio” (Al-Ḍāmir, 2006).

Amongst the leading scholars of Islam who participated in the endeavour to transmit knowledge of the Al-Quran through radio is Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī, an Islamic scholar from The Royal Kingdom of Morocco. Therefore, this research aims to determine Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī's contribution to the study of tafsir via radio and to get some insight into his methodology of tafsir through radio. The methodology utilised in this study was a qualitative analysis of Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī's contribution to the teaching of his tafsir through Moroccan radio and an analysis of his methods in the interpretation of the Holy Al-Quran through radio.

#### The Learning of Tafsir Through Radio in Morocco

According to Al-Sibbāḥ (2021), the first radio broadcast in Morocco began around 1928 under the names "Radio Maroc" or "Radio Al-Maghrib." As intermediate mediums, Arabic and French were used, as well as the Moroccan dialect *Al-Darijah Al-Maghribiyyah* and the Amazigh dialect.

The Moroccan government was concerned about the use of radios such as the National Radio (*Al-Idha'ah al Waṭaniyyah*) to convey information to the Moroccan people after independence. Later, this radio service was expanded to several Moroccan states, including Tangier, Fes, Marrakesh, Casablanca, Oujda, Agadir, Tarfaya, Laayoune and Dakhla (Al-Sibbāḥ, 2021). The role of radio was originally to convey community news, but it later expanded to include the dissemination of religious knowledge such as the study of tajwid Al-Quran, tafsir and hadith lectures.

Moroccan radio broadcast schedules include daily segments for the recitation of the Al-Quran in tartil, followed by the tafsir study. Morocco, as an Islamic country, has established daily programmes specialising in the delivery of Islamic knowledge, such as a series of tafsir studies at dawn, according to Shaqrūn (1999). The tafsir programme usually involves the recitation of the holy verses of the Al-Quran as well as The tafsir programme typically includes the recitation of Al-Quran holy verses as well as lectures of approximately 25 minutes delivered by expert university lecturers.

The Al-Quran al-Karim Muḥammad al-Sādis radio programme which aired on 16 October 2004 at the suggestion of Amīr al-Mu'min Ṣāḥib al-Jalālah Muḥammad al-Sādis in collaboration with the Moroccan Ministry of Waqaf and Islamic Affairs as well as the Moroccan Ministry of Communications, Radio, and Television, was one of the Moroccan radio segments that emphasised the study of tafsir. The primary goal of this broadcast was to provide segments centred on the recitation and study of Al-Quran Al-Karim. The programme also aimed to bring the Holy Al-Quran closer to the Moroccan community through the use of Arabic, French, and local dialects such as Tamazight, Tashelhit, and Tarifit (Al-Sibbāḥ, 2021).

Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī was one of the Islamic scholars who used radio to teach tafsir. As a result, a thorough understanding of his life and journey of spreading the teachings of the Holy Al-Quran through radio is required.

### **Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī**

Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī ibn Muhammad al-Yamanī ibn Sa'īd al-Nāṣirī was born on Wednesday, 24th Syawal 1324 Hijra, corresponding to 11th December 1906 in Rabat, Morocco (Bu'ṣāb, 2014). The al-Nāṣirī family was originally from Tagounit in Morocco's Zagora district. It is close to a location known as *Al-Zāwiyah al-Nāṣiriyyah* as well as explaining the origin of the title al-Nāṣirī (Bu'ṣāb, 2014).

Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī completed his primary education in 1918 by memorizing the Al-Quran and some short notes on Islamic Studies, as well as a brief description (Muhammad al-Makkī Al-Nāṣirī, 2010). In 1924, he advanced to the secondary level. During this time, he spent nearly five years studying linguistics and Sharia in depth (Muhammad al-Makkī Al-Nāṣirī, 2010). His wisdom was also evident in this age, as he was able to compose a book titled "Explanation of Reality and Restoration of Creation" (*Izhār al-Ḥaqīqah Wa 'Ilāj al-Khalīqah*) at the age of 16 years old, which had a significant impact on the Moroccan world in particular, as well as the Arab World in general, in discussing cultural matters at the time (Bu'ṣāb, 2014).

Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī continued his studies at the tertiary level, finishing in 1932 (Ṣāliḥ, t.th.). During his higher education, he met and learned from several great scholars of the time, including al-Shaykh Abū Shu'ayb al-Dukkālī, al-Shaykh Muḥammad al-Madanī bin Al-Ḥasanī, al-Shaykh Muḥammad bin 'Abd al-Salām al-Sā'iḥ al-Ribāṭī and many others. Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī received his formal education from several prestigious universities in a variety of fields. He studied Philosophy and Sociology at Cairo University's Faculty of Arts. He also went to France and studied Education at the University of Paris' Faculty of Arts. He also studied Constitutional Law and International Law at the University of Venice's Faculty of Law (Bu'ṣāb, 2014).

Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī was a Moroccan educator, preacher, and reformist figure who contributed to various educational institutions. He used to give tafsir lectures on selected

surahs and verses in mosques between maghrib and isyak in Rabat, Tangier, and Casablanca (Muḥammad al-Makkī Al-Nāṣirī, 1985). He was a teacher at a school in Tetouan before becoming the head of *al-Majlis al-ʿIlmi* for the Sale and Rabat branches in 1981, which served as Malaysia's state Islamic religious council. Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī later worked as a lecturer in the Faculty of Law at Muhammad al-Khāmis University in Rabat, as well as in Dār al-Ḥadīth al-Ḥasaniyyah in Rabat. He was also the president of the Association of Moroccan Islamic Scholars (Buʿṣāb, 2014).

Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī's contribution was not limited to education; but he also contributed to the field of publishing by publishing newspapers in Spanish, French and Arabic. Al-Nāṣirī established *Maṭbaʿat al-Wihdah al-Maghribiyyah* in 1949 in Tangier. Later, in 1976, he founded *Dār al-Shaʿb* in Rabat and played a major role in publishing a large number of school books, religious works, state works as well as historical works (Ṣāliḥ, t.th.).

## Al-Taysīr fī Aḥādīth al-Tafsīr

As previously stated, Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī embarked on the journey to deliver his knowledge at a young age. He was active in delivering the tafsir in mosques around Rabat, Tetouan, Tangier, and Casablanca, Morocco, between the ages of 20 and 40 (Muḥammad al-Makkī Al-Nāṣirī, 1985). Then in the 1960s, Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī received a call from Morocco's national radio to deliver a daily talk on the tafsir of Al-Quran al-Karīm. Many Moroccans, as well as international listeners, have benefited greatly from this scholarly contribution. Later, in 1985, Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī's tafsir of Holy Al-Quran was compiled and published by *Dār al-Gharb al-Islāmī*, Beirut. Here are some insights into Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī's methodology in teaching tafsir through radio:

### 1. Easy-to-understand language for the listeners

According to Basit (2018), communication serves four purposes: (1) to inform people about ideas, thoughts, and behaviour, (2) to educate people with knowledge, (3) to entertain people with entertainment, and (4) to influence people by changing their behaviour as desired. To ensure that the message is delivered correctly, it is critical to have clear communication (Butler, 2010).

Muḥammad al-Makkī Al-Nāṣirī (1985) emphasised this point in his radio tafsir teaching because his audience was not limited to academics. The audience included both youth and elders who received and did not receive educational support. As a result, understandable language for the listeners is critical. He stated in the introduction to his tafsir:

"أما الأسلوب الذي اخترته لإملاء هذه الأحاديث فهو أسلوب مبسّط وسَط يفهمه الأمي ويرتاح إليه المتعلم، بحيث لا ينزل، حتى يُبتذل عند الخاصة، ولا يعلو، حتى يصعب على العامة، بل هو بين بين، يتجافى عن استعمال الوحشي والدخيل والغريب، ويتفادى كل ما فيه تعقيد أو غموض، من بعيد أو قريب، ويتحدث إلى أهل العصر بلغة العصر، ويضع نفسه في جو المشاكل التي يتخبط فيها هذا العصر، وفي نفس المستوى الثقافي للعصر."

"As for the diction that I chose to dictate these hadiths (referred to the title of his tafsir), it is a simplified, intermediate method that the illiterate understands and the learner is comfortable with, so that it does not descend, until it is trivialized among the elite, and does not rise, so

that it is difficult for the common people, rather it is between the two, avoiding the use of unusual, foreign and strange (words), and avoids everything that it has complexity and ambiguity, from afar or near, and it speaks to the people of the age in the language of the age, and places itself in the atmosphere of the problems in which this age is floundering, and in the same cultural level of the age”.

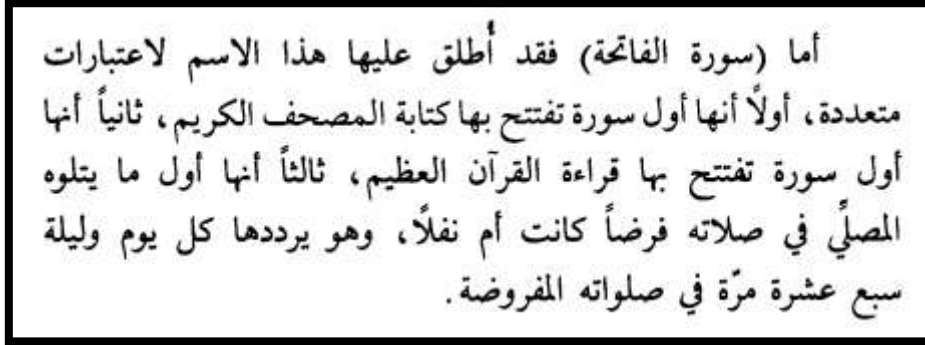


Figure 1: Al-Nāṣirī's tafsir of Surah *al-Fātiḥah*

Source: *Al-Taysir fī Aḥādith al-Tafsir*, vol 1, page 19, paragraph 2.

Figure 1 depicts a tafsir of Surah *al-Fātiḥah* by al-Nasiri. His tafsir's vocabulary was understandable to an intermediate Arabic speaker and was not overly elaborated. Muḥammad al-Makkī Al-Nāṣirī (1985) divided the surah's title into three points to explain its significance. First, the title was chosen because it is the first surah in which the Al-Quran is opened. Second, it is the first surah with which the Al-Quran is opened, and third, it is the first thing that the worshipper recites in his prayer (*al-Ṣalāh*), whether it is obligatory (*al-Farā'id*) or supplementary (*al-Nawāfil*), and he repeats it seventeen times every day and night in his obligatory prayers.

## 2. Precise and concise description

Since Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī's teaching of tafsir was conducted through radio broadcasts. So a specific time had been set aside for each segment of the show that was broadcast on air. As a result, each segment presenter must make the most of the limited time available to convey the information they desire. Al-Nasiri was one of the best at summarising his content and concisely delivering his tafsir. Summarising itself was a difficult task because it requires a thorough understanding of the verses of the Al-Quran in order to deliver a collective interpretation of the Al-Quran (Bu'sāb, 2014). In his introduction to tafsir, Al-Nāṣirī (1985) stated:

"وعندما يضيق الوقت المخصص في الإذاعة لحصة التفسير عن استيعاب القول في جميع الآيات الداخلة في نطاق الحصة أكون مضطراً إلى التركيز على قسم من تلك الآيات، وأؤجل القول في بعضها الباقي إلى أن يأتي ما يماثلها في حصة أخرى من نفس السورة، أو ما يماثلها في غيرها من السور. حتى إذا ما حلت المناسبة المرتقبة جمعت الآيات المتعلقة بنفس الموضوع في صعيد واحد، وتناولت السابق منها واللاحق بالتفسير الكافي والشرح الوافي، بقدر الاستطاعة، وبذلك تكون أحاديث التفسير قد تناولت في مجموعها الجميع."

“When the time allotted in broadcasting for the tafsir class becomes too short to comprehend the tafsir in all the verses within the scope of the class, I am compelled to focus on a portion of those verses, and defer saying about the rest of them until something similar comes to it in another portion of the same surah or other surahs. If the expected occasion came, the verses related to the same subject were collected in one level, and the previous ones and the next were dealt with sufficient and adequate explanation, as much as possible, and thus the tafsir have dealt with all of them in their entirety”.

### 3. Thematic and Holistic approach

The holy Al-Quran is a complete book and the verses in Al-Quran play a role in interpreting one another (Al-Zarqānī, 1995). As a result, learning tafsir on each verse should be done holistically by combining every related verse on the same issue, which is known as thematic interpretation. The verses of Al-Quran could not be read separately because it would not provide a complete picture.

Muḥammad al-Makkī Al-Nāṣirī (1985) emphasised this point in his tafsir teaching. He stated further down that the Holy Al-Quran is a single book that explains one another and has no contradictions. If any "clash" in the understanding of tafsir is a diversity rather than a contradiction, that can undermine the credibility and authenticity of the Quran (Ibn Taymiyyah, 2009). In his introduction, Al-Nāṣirī stated:

"فكتاب الله من بدايته إلى نهايته كتاب واحد يفسر بعضه بعضا، ويكمل بعضه بعضا، وهو بمجموعه وبكافة سورة يكون (وحدة) متلاحمة لا تقبل التناقض ولا تعرف الاختلاف. قال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [٤٢: فصلت: ٤٢]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]."

"The Book of God, from its beginning to its end, is a single book that explains one another, and complements one another, and it, together with its entirety and in every surah, constitutes a coherent (unity) that does not accept and does not know contradiction”.

### 4. *Al-Tanāsub*

According to Al-‘Ubaydī (2012), the knowledge of *al-Tanāsub* or *al-Munāsabah* in the Al-Quran means the link between two things in any way. It also refers to the connection of the surah with what comes before and after it, as well as the connection of each verse with what comes before and after it. This knowledge improves understanding of the Al-Quran by connecting all parts of the Al-Quran, whether sentence to sentence, verse to verse, or surah to surah (Al-Zarkashī, 2013). As a result, the connection is strengthened, and the composition is transformed into a tight construction that matches the parts.

Muḥammad al-Makkī Al-Nāṣirī (1985) emphasised the importance of maintaining the connection between verses or surah. It was to ensure that the listeners did not get lost in the journey of tafsir and that they stayed on track with the lesson. For example, at the beginning of surah Al-Nūr, al-Nāṣirī (1985) mentioned *al-Munāsabah* (the connection) between Surah al-Mu’minūn and Surah al-Nūr. Al-Nāṣirī (1985) said at the beginning of surah al-Nūr:

"فبعد ما عرض كتاب الله في الربع الأول والربع الثاني والربع الثالث (سورة المؤمنون) مزايا المؤمنين الصادقين ومميزاتهم.... أعاد الكرة مرة أخرى ليذكر الجميع بحقيقة ثابتة لا مناص من الاعتراف بها والالتزام بنتائجها، ألا وهي أن الله تعالى لم يخلق الإنسان عبثاً، وإنما خلقه لإبراز حكمة آلهية من وراء إيجاده وإمداده، وإنجاز مهمة سامية في مستوى إدراكه واستعداده، ألا وهي جعله خليفة في الأرض يقوم بعمارتها واستثمار حيراتها طبقاً لمنهج إلّاهي حكيم (سورة النور)".

"After the Al-Quran presented in the first quarter, second quarter, and third quarter (Surah al-Mu'minūn) the advantages and characteristics of the true believers... He repeated the matter once more to remind everyone of a truth that must be acknowledged and adhered to its results, which that God Almighty did not create men in vain, but He created them to highlight God's wisdom behind the men's creation and supply, and to accomplish a lofty mission in the level of men's awareness and readiness, which is to make men a caliph on earth that will build it and invest their wonders according to the God's wisdom approach (Surah al-Nūr)".

##### 5. Introducing the verse and surah

Al-Nāṣiri (1985) in his introduction said:

"وتسهيلاً للوصول من أقصر الطرق وأيسرها إلى الغاية المتوخاة من "أحاديث التفسير اليومية" ارتأيت أن أقدم بين يدي الآيات التي أنا مقبل على تفسيرها، والتي يكون المستمع مقبلاً على سماعها وتدبرها، مدخلاً تمهيدياً لتلك الآيات، ونظرة عامة عليها، حتى يستعد في يسر وأناة وتدريج لفهمها واستيعابها، ويتبين له الحوار الذي تدور عليه من أولها إلى آخرها".

"And to facilitate access from the shortest and easiest way to the intended goal of the "*Aḥādith al-Tafsir al-Yawmiyyah*," I decided to present before me the verses that I am about to interpret, and which the listener will be willing to hear and reflect upon, as an introductory introduction to those verses, and a general overview of them, so that he may prepare with ease and patience, and gradually to understand and assimilate it, and it becomes clear to him the axes on which it revolves from beginning to end".

Every time al-Nāṣiri's (1985) tafsir began, he would introduce the verses that would become the day's syllabus. A student, he or she will be expecting the teacher to inform them about the daily syllabus prior to the lesson (Thompson, 2007). As a result, the listeners can be ready, prepared, and estimate the day's lesson.

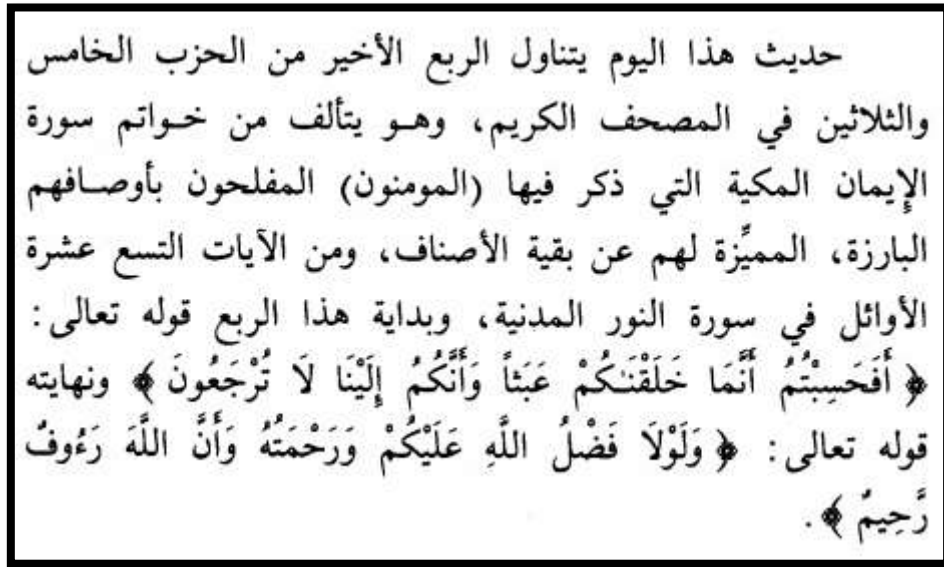


Figure 2: Al-Nāṣirī's introduction to the lesson of the day  
Source: *Al-Taysir fi Ahādith al-Tafsir*, vol 4, page 241, paragraph 1.

According to the statement above, the lesson of the day will revolve around the last quarter of Hizb 35 of the Holy Al-Quran; the end of Surah al-Mu'minūn and the first nineteen verses of surah Al-Nūr.

#### 6. Segmentation of lesson according to *Hizb*

According to Samad (2021), during the era of 'Abbāsīyyah, Hajjāj bin Yūsuf al-Thaqafī divided the Al-Quran into 60 sections known as *Hizb*. One *hizb* equals four 'Ain or Maqra', which equals approximately ten pages while one 'Ain or Maqra' equals a quarter of *hizb*.

Every day after the subuh prayer, Al-Nāṣirī's (1985) tafsir teaching was broadcast on the radio. He would divide his lessons into parts referring to the *hizb*. Every day, a quarter of *hizb* will be taught in his class. Here are some examples of his lesson segmentation based on *hizb*:



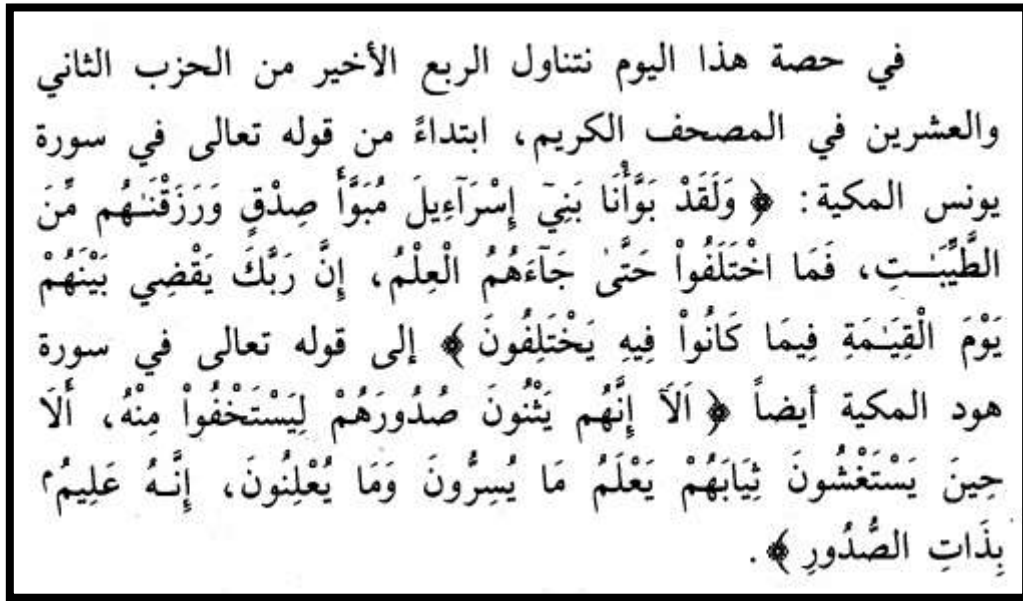


Figure 3: Al-Nāṣirī's ḥizb of the day  
Source: *Al-Taysir fī Aḥādīth al-Tafsīr*, vol 3, page 84, paragraph 1.

تفسير الحزب الواحد والعشرين في المصحف الكريم	
الربع الأول من الحزب الواحد والعشرين	٥
الربع الثاني من الحزب الواحد والعشرين	١٨
الربع الثالث من الحزب الواحد والعشرين	٣٢
(وفيه نهاية سورة التوبة وبداية سورة يونس)	
الربع الأخير من الحزب الواحد والعشرين	٤٣

Figure 4: Al-Nāṣirī's segmentation based on ḥizb  
Source: *Al-Taysir fī Aḥādīth al-Tafsīr*, vol 3, page 461.

## Conclusion

This article managed to introduce Muhammad al-Makkī al-Nāṣirī and his tafsir entitled *al-Taysir fī Aḥādīth al-Tafsīr* as well as some insights into his general methodology in teaching tafsir via radio. The outcome demonstrates that al-Nāṣirī attempted to deliver his lessons in a standard language

that all people, regardless of educational background, could understand. He also tried to make the lessons as precise and concise as possible within the time constraints so that the listeners could gain knowledge from his brief session. In terms of content, al-Nāṣirī focused on teaching the Al-Quran thematically and holistically. Due to his limited amount of time, he would try to collect verses that were related to his current lesson of the day. Al-Nāṣirī also emphasised the *tanāsub* of Al-Quran. He attempted to connect Al-Quran verses so that the listeners could understand the connection. When al-Nāṣirī began his lessons, he began by introducing the verse or surah of the day. He also divided his lessons according to the *ḥizb* of Al-Quran. The goal of his actions was to ensure that the listeners were ready and prepared for the lesson if they knew what the day's syllabus would be. Based on the segmentation, the lesson would also be nicely delivered, and listeners would not be left hanging if the lessons did not finish perfectly. These few examples of al-Nāṣirī's methodology of tafsir through a radio demonstrate that al-Nāṣirī was a great scholar of Islam as well as a great *mufassir* and his knowledge and contribution should be appreciated forever.

## References

- Al-Ḍāmīr, 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Raḥmān. (2006). *Al-Tafsīr al-Idhā'ī Li al-Qurān al-Karīm. Majallat Ma'had Al-Imām Al-Shāṭibī Li Al-Dirāsāt Al-Qurāniyyah*, (1), 133–149.
- Al-Nāṣirī, Muhammad al-Makkī. (2010). *Izhār al-Ḥaqīqah Wa 'Ilāj al-Khalīqah*. Rabat: Top Press.
- Al-Nāṣirī, Muḥammad al-Makkī. (1985). *Al-Taysīr Fi Ahādīth al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Al-Sibbāḥ, Y. (2021). *Al-Tafsīr Al-Idhā'ī Li Al-Qurān Al-Karīm Bi Al-Mamlakah Al-Maghribiyyah*. Tangier: Slaiki Akhawayne.
- Al-Zarkashī, B. al-D. M. bin 'Abdullah. (2013). *Al-Burhān Fi 'Ulūm al-Qurān* (1st ed.). Kaherah: Dār Ibn al-Jawzī.
- Al-Zarqānī, M. 'Abd al-'Azīm. (1995). *Manāhil al-'Irfān Fi 'Ulūm Al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-'Ubaydī, Z. K. S. (2012). Bayna 'Ilm Al-Munāsabah Wa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī Li Al-Qurān Al-Karīm Dirāsah Manhajīyyah Muqāranah. *Al-Majallah Al-'Ilmiyyah Li Buḥūth Al-Qurān*, 2(1), 71–88.
- Basit, L. (2018). Fungsi Komunikasi. *AL-HIKMAH: Media Dakwah, Komunikasi, Sosial Dan Budaya*, 9(2), 26–42. <https://doi.org/10.32505/hikmah.v9i2.1737>
- Butler, C. J. (2010). Internal and lateral communication in strategic alliance decision making. *Management Decision*, 48(5), 698–712. <https://doi.org/10.1108/00251741011043885>
- Bu'sāb, S. (2014). Al-Shaykh Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī Mufasssiran. *Majallat Al-Ibṣār*, 2(2), 5–16.
- Christopher, R., Skretvedt, & Sterling, H. (2021). Radio. Retrieved from Encyclopedia Britannica website: <https://www.britannica.com/topic/radio>

- Ibn Taymiyyah, T. al-D. A. bin ‘Abd al-Ḥalīm. (2009). *Muqaddimah Fi Uṣūl al-Tafsīr*. Kaherah: Dār Ibn Ḥazm.
- Ṣāliḥ, Ā. M. (n.d.). *Manhaj al-Shaykh Muḥammad al-Makki al-Nāsiri Fi al-Iṣlāḥ Min Khilāl Tafsīrih Al-Taysīr Fi Aḥādīth al-Tafsīr*. Retrieved from <https://vb.tafsir.net/forum/> - القسم - العام / ملتقى - الكتب - والبحوث - والمخطوطات / ٤٢٠٧٥ - بحث - منهج - الشيخ - محمد - المكي - الناصري - في - الإصلاح - من - خلال - تفسيره - التيسير - في - أحاديث - التفسير
- Samad, M. S. H. A. (2021). Penyusunan Isi Kandungan Al-Qur’ān Kepada Pembahagian Muka Surat, Hizb Atau ‘Ain@ Maqra’: Kepentingannya Dalam Bidang Tahfiz Al-Qur’ān. *The 7th International Conference on Quran as Foundation of Civilization (SWAT 2021)*, (October), 611–620.
- Shaqrūn, ‘Abdullah. (1999). *Al-Idhā‘ah Wa Al-Tilfāḥ Al-Maghribiyyah Waqai‘ Wa Dhikrayāt*. Casablanca: Maṭba‘ah Al-Najāḥ Al-Jadīdah.
- Thompson, B. (2007). The Syllabus as a Communication Document: Constructing and Presenting the Syllabus. *Communication Education*, 56(1), 54–71. <https://doi.org/10.1080/03634520601011575>

## BAB 32

### THE INTELLECTUAL HISTORY OF MUḤAMMAD “ABDUH ON *TAJDĪD IN TAFSĪR AL-MANĀR*

Miftah Khilmi Hidayatulloh

Universitas Ahmad Dahlan (UAD)

#### Introduction

The phrase intellectual history was first used by James Harvey Roibnson (1863-1936 M) (Santosa, 2014). He is a professor of history at Columbia University (Roibnson, 1903). In 1902, he wrote one of his monumental works entitled *An Introduction to the History of Western Europe*. In 1904, two years later, he taught the course *The Intellectual History of Western Europe* which discussed European history and intellectual history at the same time (Gilbert, 1971). This “intellectual” word began to be commonly used in France in 1894-1906 AD (Cambridge University, 2006).

In contrast to Harvey Roibnson, Arthur Oncken Lovejoy (1873 – 1962 AD) offered the term “history of ideas” through his book entitled *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Lovejoy, 1936). This book contains lectures by William James when he taught at Harvard University in 1929 AD. Lovejoy returned to deliver this lecture material in 1932-1933 AD at the same University (Lovejoy, 1936).

Lovejoy explained the history of ideas method in the introduction of his book, *Introduction: The Study of The History of Ideas*. He argued that the history of ideas is a very complex structure containing various elements called unit-ideas. This unit-ideas raise the fact that most idea systems are original and have different patterns (Lovejoy, 1936).

The history of ideas is not the same as the history of religion, the history of sects, and the like. For example, a study of Christian history will show a variety of different ideas under the name of Christianity. People who profess to be Christians have different understandings and practices regarding their Christianity. The history of ideas wants to examine the facts of understanding that gave rise to these different practices, not to study the Christian term itself. (Lovejoy, 1936)

Intellectual history and the history of ideas are parts of historical study that focus on ideas. However, both have differences. Intellectual history represents an externalist tradition whose scientific work focuses on a subset of human activities, along with the term economic history, political history, and others. In contrast, the history of ideas is internalist, whose scholarly work focuses on abstractions — such as Lovejoy's unit-ideas and Ernst Cassirer's structures of consciousness (Lacapra, 1980) — that move freely through time in a particular human mind (Santosa, 2014).

Currently, intellectual history is more widely known and is considered to represent science that focuses on the history of thought or ideas (Bustamam & Ahmad, 2016). The term history of ideas is used to emphasize a particular historical study that is more specific than intellectual history. This means that the history of ideas is part of intellectual history (Santosa, 2014).

Intellectual history is divided into two, elitist and contextualist. The term elitist indicates intellectual history that focuses on the study of the high ideas of the past, namely the thoughts of intellectuals who participated in the educated people of their time. This makes the study of intellectual history more concerned with the reality of ideas in the heads of the great thinkers. Examples of figures who offer an elitist intellectual history are Arthur O. Lovejoy and Reinhart Koselleck (Bavaj, 2010; Santosa, 2014).

The term “contextualist” describes real mundane realities. The study of this model does not only focus on social and political realities, but also considers the interaction of intellectual historians with the development of science, philosophy, religious thought, literature and art. This description shows the overlapping understanding of contextualist intellectual history and cultural history. Contextualist intellectual history figures are Quentin Skinner, Peter Laslett, John Pocock, John Dunn, Mark Bevir and Dominick LaCapra (Santosa, 2014).

Lacpra solved the overlapping problem in the meaning of intellectual history by mapping it into 3 models. The first is the internal or intrinsic intellectual history as in Lovejoy's works. The second is external or contextual intellectual history as in the works of Merle Curti. The third is the intellectual history of the synthesis between internal and external perspectives as in the works of Crane Brinton and H.S. Hughes (Lacpra, 1980). This statement shows that the terms history of ideas, history of concepts, social history, or political history can be assumed as intellectual history as the simplification of the meaning initiated by Kuntowijoyo (Kuntowijoyo, 2018).

Lacpra offers reading and interpreting of complex texts. He termed this kind of text with the term “great texts of the tradition”. The reading and interpreting of the great text must be done using a critical perspective by understanding the relationship between documentary reconstruction of the past and dialogue with the past. Documentary reconstruction of the past can be obtained through inside of the text, while dialogue with the past can be done by understanding the relation of the text to the context or outside of the text. Lacpra divides the context into six, namely: intentions, motivation, society, culture, corpus, and structure/analogous concepts (Lacpra, 1980).

This study elaborates the context of society and culture before the emergence of the Madrasa Al-Manar in a society of discourse, and analyzes the intentions, motivations and analogous concepts of ‘Abduh’s thoughts by considering the existing corpus. The elaboration is correlated with the context of society and culture after the Madrasa Al-Manar. Comparison of the context of culture and society before and after Madrasah Al Manar can show how much impact ‘Abduh’s thoughts have on Islamic society. Therefore, the discussion of this article will be divided into 4 parts. The first discusses culture and society before Madrasah Al-Manar, the second discusses Muḥammad ‘Abduh and his Thought, the third describes an example of Muḥammad ‘Abduh's interpretation that shows ‘Abduh’s analogous concepts, and finally discusses the impact of the existence of the Madrasa Al-Manar.

## **Society and Culture before Madrasah Al-Manar**

Military expeditions to conquer Vienna marked the beginning of the defeat of the Ottoman Turks against Europe in the seventeenth century. This defeat resulted in the surrender of Hungary to Austria, Padolia to Poland, and Azov to Russia in the Carlowitz treaty. In later times, the territory of the Ottoman Empire narrowed further with the fall of Crimea to Russia (1783) and Greece (1829) after pressure from the French-British-Russian alliance in the agreement at Adrianopoles. Serbia and Romania were also separated from the Ottoman Turks, while Bosnia and Hosen were handed over to Austria after a diplomatic congress was held in Berlin. Before the first world war, Kubrus, Albania and Macedonia were also separated from the Ottoman Turks (Yusuf, 2011).

In 1778, England entered Egypt with the permission of Ali Bey, the ruler of Egypt at that time. The arrival of England caused France (which first controlled Egypt) to feel threatened. Therefore, France sent its expedition to Egypt in 1798. However, in 1799, this expedition had to leave Egypt because of an attack from England and also because of the unstable domestic political conditions of France. After the departure of the French, Egypt fell to Muḥammad Ali (1805-1848) and then continued by his descendants until Fuad II (1925-1953). However, France still benefited from Egypt, especially after the opening of the Suez Canal in 1869 under the rule of Khadif Ismail.

Furthermore, “after the Urabi Pasha uprising in 1882, Egypt was a England protectorate until 1922 (Yusuf, 2011).

England came to India to trade since 1600. They established factories in several areas such as Surat (1612), Madras (1640), Bombay (1674), and Calcutta (1690). This trading company then involved itself in local government politics. Several local rulers were defeated in various wars, namely the Plassey War (1757) and the Baksar War (1764). Warren Hasting, a England Governor-General in Bengal, succeeded in establishing a unitary regime for a number of factories in India which marked the beginning of an Anglo-Indian empire in 1772. Furthermore, Mughal rule was crushed by England after the 1857 rebellion happened because of the incitement of the army who work for England (Yusuf, 2011).

Western colonization in Southeast Asia began with the expansion of Portugal in the early 16th century. The Strait of Malacca, the largest maritime route and trading port at that time, was successfully conquered by the Portuguese in 1511. In the early 17th century, the Dutch came to displace Portugal's dominance through its influence on trade in Southeast Asia. After successfully expelling Portugal, the Dutch then controlled the trade route through the Strait of Malacca. The Dutch also managed to control the eastern regions such as Ternate, Banjarmasin, and Makassar. (Yusuf, 2011).

Such is the picture of the Islamic world in the 18th century when ‘Abduh was born. The fact of Western colonialization of the Islamic world at that time certainly elicited a response from various parties, including Muslim scholars at that time. ‘Abduh believes in the need for reinterpretation of the Quran to revitalize Muslims so that they can be free from colonialism and obtain happiness in the world and the hereafter. This condition formed ‘Abduh’s tajdid thought that influenced him in understanding to the Quran (‘Abduh & Ridha, 1990).

### **‘Abduh and His Thought**

‘Abduh’s full name is Muḥammad ibn ‘Abduh ibn Hasan ibn Khairullah. Muḥammad ‘Abduh was born in the village of Hishah Syibsyir, West Buhairah in 1265 H or 1849 AD. His mother came from the Usman family whose lineage reached Umar ibn Khattab. Muḥammad's father was of Turkic descent. He and his brother were always moving from one place to another to avoid the tyranny of the Mudiriyah government (Buhairah) which at that time was held by Muḥammad Ali Basya. When he stayed in the village of Hishah Syibsyir close to Thantha, he met his future wife and later married her. They then lived in a village called Syitra until the end of the reign of Abbas Basya. After that, this small family moved to the village called Mihilah Nasr. In this village, Muḥammad ‘Abduh grew (Shabū, 2004).

‘Abduh’s family is economically a middle class family whose work is in the fields. This extended family has an unfavorable relationship with the government. Several members of ‘Abduh’s family were imprisoned in the Ottoman prison on charges of carrying weapons, resisting the government and preventing the government’s execution in law. Based on ‘Abduh's information, people who have entered the Ottoman prison will not come out unless they are dead. Hard life and hard work did surround most of the families in Egypt at that time under Ottoman rule (Shabū, 2004).

In the midst of the above situation and conditions, Muḥammad ‘Abduh kept trying to find religious knowledge. In the first stage, he learned to read and write under his father's teaching. At a young age, he also completed the memorization of the Quran. In 1862 AD, he was brought by his father to the Ahmadi Mosque to get teaching recitation of the Quran for about 2 years. After receiving his education at the Ahmadi Mosque, Muḥammad ‘Abduh met Shaykh Darwish. Muḥammad ‘Abduh learned from him several risalah (sheets or small books) on Sufism. Shaykh

Darwish had a lot of influence on Muḥammad ‘Abduh's self and thoughts, it was even said that what Shaykh Darwish taught was the key to his happiness (Shabū, 2004).

After studying with Shaykh Darwish, ‘Abduh was motivated again to join the academic world. He return to the Al-Ahmadi Mosque to study in 1865 AD. After one year studying at the Al-Ahmadi Mosque, he continued his journey to study at Al-Azhar Cairo in 1866 M (Shabū, 2004).

At Al-Azhar, Muḥammad ‘Abduh studied fiqh, ushul fiqh, monotheism of hadith and interpretation. Hisab and Arabic knowledge such as nahwu, sharf, ma'ani, bayan and badi' were obtained from Shaykh Alisy, Shaykh Al-Jizawi, Shaykh Al-Bakhrawi and Shaykh Al-Rifa'i. The knowledge of adab was obtained from Shaykh Muḥammad Al-Basiyuni. Mantiq science, philosophy and mathematics obtained from Shaykh Hasan Al-Thawil (Shabū, 2004).

Muḥammad ‘Abduh met with Jamaludin Al-Afghani in Cairo. He is a philosopher who is passionate about igniting the fire of the revival of eastern civilization. His lineage reached Imam Tirmidhi, then he went up to Imam Husayn ibn Ali ibn Abi Talib. ‘Abduh began to accompany Al-Afghani in the month of Muharram in 1283 AD (Shabū, 2004).

‘Abduh started Madrasa Al-Manar at the Al-Azhar mosque in the month of Muharram 1317 H. This muhadharah stopped at QS. Al-Nisa': 126 due to ‘Abduh's death in 1905 AD. The interpretation of ‘Abduh was continued by Rashid Riḍa until QS Yusuf: 101 (‘Abduh & Ridha, 1990). This interpretation was stopped because Rashid Riḍa also breathed his last in August 1935 AD. This interpretation delivered by ‘Abduh and forwarded by Rashid Riḍa was named Tafsir Al-Qur'ān Al-Hakīm and better known as Tafsīr Al-Manār (Kharlie, 2018). An important paradigm that must be understood in Tafsīr Al-Manār as mentioned by Mustaqim (Mustaqim, 2014) and Shabū is that ‘Abduh's interpretation is based on the paradigm of “the Quran as a guide for all humans”. Therefore, ‘Abduh in interpreting the Quran is very concerned about social phenomena (‘Abduh & Ridha, 1990).

‘Abduh's attention to social phenomena, made his interpretation called social-adab interpretation (Majma' Al-Lughah Al-Arabiyyah bi Al-Qahirah et al., 2004). This social approach is used by ‘Abduh to understand the Quran so that it can provide solutions to the conditions of society. Thus, the interpretation that responds to the situation and condition of the Muslims is called the interpretation with the pattern of *al-adabi al-ijtimā'i* (Fadl Hassan Abbas, 2016).

Muḥammad ‘Abduh died in 1905 AD. He was a reformer who from a young age had memorized the Koran, studied languages since childhood, studied Sufism with Shaykh Darwish, studied at Al-Azhar and later studied a lot with Shaykh Jamaludin Al-Afghani (Shabū, 2004). His life journey led him to have the courage to speak up to defend Islam.

The Quranic interpretation has several perspectives. Muḥammad ‘Abduh divides it into 8 perspectives: stylistic perspective (*uslub*) and semantics, grammatical perspective (*nahw*), history), fiqh law, *gharib* Al-Quran, aqidah, *targhib*, and *isyarah* (Shabū, 2004). However, Muḥammad ‘Abduh did not confirm where his interpretation position was between these perspectives. For ‘Abduh, the most urgent of an interpretation is to be able to make the Quran as a book of guidance that is grounded in the midst of society.

‘Abduh argued that many previous interpretations were trapped in the discussion of balāghah, *I'rab*, nahwu, israiliyat and so on. So that the commentators are actually busy and turned away from the essence of the Quran, which is to become a book that shows humans in general to the happiness of the world and the hereafter (Shabū, 2004).

‘Abduh stated that the requirements for a commentator are not complicated. The minimum requirement is to be able to understand the Quran in *ijmāl* (global, simple, easy, etc.) which is able to subdue the heart to glorify and purify Allah, turn the soul away from evil and lead it to goodness (Shabū, 2004). This is as stated in the Quran itself, “And indeed We have made the Quran easy to learn, so is there anyone who takes lessons?”.

Meanwhile, advanced commentators must meet the following requirements: First, understand the meaning of the Quran words according to the understanding of a linguist. Second, understand the language style of the Quran (*asālib*). Third, Humanities (علم الالبشر), since the Quran talks a lot about creation and its characteristics. Fourth, being able to understand the Quran so that he can position the Quran as a source of guidance for his life. Fifth, the history of the Prophet Muḥammad and his companions (Shabū, 2004).

Muḥammad ‘Abduh divides the interpretation into 2 parts. First, long interpretation with little social impact. This type of interpretation is trapped in linguistic discussions, but does not touch the essence of the real content of the Quran. Second, the interpretation whose law is fardhu kifayah, namely the interpretation that fulfills the requirements above. The resulting understanding is able to explore the wisdom of the Quran that makes the human soul attracted to it, then guides humans to practice it. So that the Quran can truly be *huda* and *rahmah*. This is the essence of the above conditions, namely how humans can explore the instructions of the Quran (Shabū, 2004).

‘Abduh’s thoughts in *Tafsīr Al-Manār* can be summarized as follows: (1) *Tafsīr Al-Manār* is a contemporary interpretation whose existence goes back to 3 people who call for *ihslāh* in Islam. They are Jamaludin Al-Afghani, Muḥammad ‘Abduh and Muḥammad Rashid Ridha. (2) The main purpose of Muḥammad ‘Abduh and Muḥammad Rashid Ridha interpreting the Quran is to understand the Quran from the side of the Quran as a guide for humans and encourage humans to use the Quran as a guide. (3) *Tafsīr Al-Manār* is very concerned about the *munāsabah* between ayat and between surah. (4) *Tafsīr Al-Manār* strongly avoids *israiliyat*. (5) *Tafsīr Al-Manār* is influenced by Ibn Taimiyah’s thoughts, especially regarding the issue of liberating thoughts from *taklid*, *madzhab* fanaticism, *bid’ah* and superstition (Shabū, 2004).

### ***Tafsīr Al-Manār***

*Tafsīr Al-Manār* is the great text that contains ‘Abduh’s thoughts in the field of interpretation. In the preamble of the book, Rashid Ridha summarizes the thoughts of Al-Afghani and ‘Abduh’s *tajdid* from *Al-Urwatul Wutsqa* magazine. There are 3 principles of *tajdid* thought which we will confirm in the interpretation of *Al-Manar* to strengthen Rashid Ridha’s theory of *tajdid* ‘Abduh’s thought. The first principle explains the *sunatullāh* in the creation and social order of society, so that it can be seen the causes of the rise and fall, as well as the strength and weakness of a country. The second principle explains that Islam is a religion of power that leads to happiness in this world and the hereafter. Therefore, Islam is actually a spiritual religion that strengthens civil society and the military, so that it can lead to justice, guidance, and glory. The third principle explains that the identity of a Muslim is his religion, so that lineage, language and government should not separate them (‘Abduh & Ridha, 1990). The first principle we give the term pro-science (Natural, social and humanities), the second principle we term the world-hereafter balance and the third point we term Islam as the common denominator.

An example of ‘Abduh’s interpretation that accommodates science is the interpretation of Al-Baqarah verse 26. The verse tells that Allah is not ashamed to make the parable of the female fly “بَعُوضَةً” or higher than “فَوْقَهَا”. ‘Abduh interprets that the phrase “higher than a female mosquito” means “an animal that is taller in terms of its small size”. These animals are like various types of microbes that are not visible unless using a microscope (‘Abduh & Ridha, 1990).

‘Abduh’s interpretation of the letter Al-Baqarah verse 164 “إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” also shows the style of science. ‘Abduh stated that the verse shows signs of Allah’s power which shows His oneness and the breadth of His mercy. This verse also shows that the knowledge of



academics about nature is still very little compared to natural phenomena that have not been revealed. A galaxy is composed of celestial bodies that are millions to millions of light years away. Every celestial body has a perfect system. Each celestial body system does not annul other celestial body systems. This is because the entire system comes from one source, namely God Almighty who is not allied in creating and regulating the universe (‘Abduh & Ridha, 1990).

An example of ‘Abduh’s interpretation that accommodates the principle of balance between the world and the hereafter can be seen in the interpretation of Surah Al-Baqarah verse 126. ‘Abduh interprets the phrase “وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا” that the actions of all humans in the world - both believers and unbelievers - are *ikhtiyāriyyah*, which can be cultivated based on the law of causality so that it can achieve the desired goals and impacts. This is like following too many desires, tiring actions and too much rest that can cause several diseases (‘Abduh & Ridha, 1990).

Another interpretation that explicitly shows the principle of balance between the world and the hereafter can be seen in the interpretation of Surah Al-Baqarah verse 201, “وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ

”رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً”. This verse tells of the group who asks for the good of the world and the good of the hereafter, not only the good of the world like the first group. The phrase “goodness” can explicitly be interpreted as “goodness of life” in various forms, both in this world and in the hereafter. However, we must understand that our request for goodness can only be realized if we follow the *sunnatullah* in the law of causality (‘Abduh & Ridha, 1990) in social life.

Islam as a common denominator can be seen in the interpretation of Ali Imran verse 103. The phrase “وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا” is interpreted to mean that Muslims must adhere to the Quran which is the main source of Islamic law. This means that Muslims must be united under the name of Islam. This phrase is followed by the word “وَلَا تَفَرَّقُوا” which means that Muslims should not be divided due to ethnic issues, schools of thought, beliefs, and politics (‘Abduh & Ridha, 1990).

Shabu concludes ‘Abduh’s model of interpretation in several points. *Tafsir Al-Manar* is a contemporary interpretation that calls for *ihslāh* in Islam. The main purpose of Muḥammad ‘Abduh and Muḥammad Rashid Ridha interpreting the Quran is to position that the Quran is a guide for humans life. *Tafsir Al-Manar* was influenced by Ibn Taimiyah’s thoughts, especially regarding the issue of liberating thoughts from *taklīd*, *madzhab*, fanaticism, *bid’ah* and superstition. *Tafsir Al-Manar* tries to harmonize the science of hadith with scientific theories and verses of the Quran. On some issues of *ghaibiyāt*, *Tafsir Al-Manar* relies purely on reason, like interpreting angels with natural forces. *Tafsir Al-Manar* strives to improve the condition of society in various lines of life, such as: morals/ethics, economics, teaching and women’s problems. However, some of his *ijtihād* contradict the *jumhur mufasssīrīn* (the majority of commentators) such as making polygamy difficult (التضييق) (Shabū, 2004).

### Impact of Madrasah Al-Manar

I see the view of ‘Abduh’s interpretation in Madrasah Al-Manar compiled by Ridha in *Tafsir Al-Manar* has had a significant impact on social and cultural changes in modern Islamic society (community of discourse). This change can be seen from the point of view of the development of science, the perspective of society, social structure, and movements within the scope of this community of discourse. This social and cultural change does not negate the existence of social

and cultural conditions in other communities. This means that 'Abduh's view is a trend setter for a (modern) community, not for another (traditional) community.

'Abduh had an influence in the development of the science of interpretation. Fadl Hassan Abbas, author of the book *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirun Asasiyatuh wa Ittijabatuh wa Manahijuh fi Al-Asr Al-Hadith*, mentioned 'Abduh as the first commentator to introduce the *manhaj 'aqliyyah ijtimaiyyah*. This *manhaj* was followed by later commentators. They are Muhammad Rasyid Ridha, Abdul Qadir Al-Maghribi, Muhammad Mustafa Al-Maraghi, Ahmad Mustafa Al-Maraghi, Mahmud Saltut, and Abdul Jalil Isa (Fadhl Hasan Abbas, 2016). 'Abduh is also mentioned - by Farmawi - as the main character who discourses on the interpretation of *mawdu'i* in the modern era. Mahmud Saltut, 'Abduh's student, developed the basic principles of *mawdu'i* interpretation. Ahmad Sayyid Al-Kumi detailed this method and gave the term "*tafsir mawdu'i*" as it is known today (Farmawī, 1977). This method, then, is growing until today.

A logical perspective based on the law of causality was also raised by 'Abduh ('Abduh & Ridha, 1990), after previously debated between Al-Ghazali and Ibn Rushd. 'Abduh confirmed Ibn Rushd's opinion that the law of causality functions simultaneously with the creation of the universe itself. This is exemplified in the interpretation that a human request for goodness can only be realized if he follows the *sunnatullah* in the law of causality. I strongly believe that this logical perspective is absorbed by the Islamic community so that they receive ideas that are considered to be able to advance Muslims. Examples are egalitarianism, meritocracy, democracy, and so on.

The thought of egalitarianism views that men and women are both human beings who are given advantages and disadvantages by *Allah*. This view affects the social structure of Islamic society, so that Islamic society no longer prohibits women from playing a role in the public sphere. It is apparent that this view has an impact on a number of academicians to criticize the decisions of fiqh fatwas that limit women's roles in the public sphere. They definitely believe that women should be involved in work, study, and even being a leader in a community (Musarrofa, 2017; Samsuri & Hayati, 2006).

Madrasah Al-Manar also influenced the growth of reform organizations, including in Indonesia. Examples of reform organizations that are growing in Indonesia such as *Muhammadiyah* founded by Ahmad Dahlan, *Jam'iyat Al-Ishlah wa Al-Iryad Al-Islamiyyah* founded by Ahmad Soorkati Al-Ansari, *Persatuan Islam* founded by KH. M. Yunus, *Sumatra Thawalib* was founded by HAMKA and Haji Abdullah Samad, and so on (Amir, 2019).

## Conclusion

I clearly argue that 'Abduh offers 3 principles in his tafsir, those are pro-science, the balance of world-hereafter, and Islam as a common denominator. These principles are the analogous concept that 'Abduh has on interpreting the Quran. This analogous concept appears influenced by 'Abduh's intention to position the Quran as a source of guidance that can lead Muslims to the happiness of the world and the hereafter. 'Abduh's intention was motivated by the condition of the Islamic world which was colonized by Western countries. 'Abduh's ideas offered in the interpretation of *Al-Manar* also have continuity with other reform corpuses that he initiated, for example: *Al-Urwathul Wutsqa*, *Majalah Al-Manar*, and *etc.* 'Abduh's ideas ultimately had an impact on the emergence of *tajdid* which influenced the development of the science of interpretation, changes in people's perspectives, social structures, and the emergence of modern religious movements.

## References

- Abbas, Fadhl Hasan. (2016). *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn fī Asāsīyyātuh wa Ittijāhatuh wa Manābijuh fī Al-Asr Al-Hadīth* (1 ed.). Dar Al-Nafais.
- Abbas, Fadl Hassan. (2016). *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssirūn fī Al-Asr Al-Hadīth*. Dar Nafais.
- ‘Abduh, M., & Ridha, M. R. (1990). *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār)*. Al-Hai’ah Al-Mashriyyah Al-Amah lil Kitab.
- Amir, A. N. (2019). Pengaruh Muḥammad ‘Abduh Di Kepulauan Melayu-Indonesia. *Kodifikasi : Jurnal Penelitian Islam*, 15(01), 9–25.
- Bavaj, R. (2010). *Intellectual History*. Docupedia-Zeitgeschichte. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.317.v1>
- Bustamam, K., & Ahmad, A. (2016). Memahami Sejarah Intelektual Isaiah Berlin (1909-1997). *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 17(2), 279–298. <https://doi.org/10.14421/esensia.v17i2.1293>
- Cambridge University. (2006). *The Cambridge Dictionary of Sociology* (B. S. Turner, I. Cohen, J. Manza, G. Poggi, B. Schneider, S. Silbey, & C. Smart (ed.)). Cambridge University Press.
- Farmāwī, A. A.-Ḥay A.-. (1977). *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Manḍū‘ī: Dirāsah Manhajīyyah Manḍū‘īyyah* (2 ed.).
- Gilbert, F. (1971). Intellectual History: Its Aims and Methods. *Daedalus*, 100(1), 80–97.
- Kharlie, A. T. (2018). Metode Tafsir Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rasyid Ridha dalam Tafsīr Al-Manār. *Tajdid*, 25(2). <https://doi.org/doi.org/10.36667/tajdid.v25i2.323>
- Kuntowijoyo. (2018). Sejarah Pemikiran. In M. Nursam (Ed.), *Sejarah Intelektual* (3 ed.). Penerbit Ombak.
- Lacapra, D. (1980). Rethinking Intellectual History and Reading Texts. *History and Theory*, 19(3), 245–276. <https://doi.org/doi.org/10.2307/2504544>
- Lovejoy, A. O. (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (22 ed.). Harvard University Press.
- Majma’ Al-Lughah Al-Arabiyyah bi Al-Qahirah, Mushthafa, I., Zayyat, A., Qadir, H. A. Al, & Najjar, M. Al. (2004). *Al-Mu’jam Al-Wasith*. Dar Al-Da’wah.
- Musarrofa, I. (2017). Analisis Wacana Kritis Terhadap Fatwa Bahtsul Masa’il tentang Perempuan. *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*, 18(2). <https://doi.org/10.18860/ua.v18i2.4523>
- Mustaqim, A. (2014). *Metode Penelitian Al-Qur’an dan Tafsīr* (1 ed.). Idea Press.
- Roibnson, J. H. (1903). *An Introduction to the History of Western Europe* (2 ed.). Ginn & Company Publisher.
- Samsuri, & Hayati, I. N. (2006). Kajian Tematis Keputusan-keputusan Majelis Tarjih Muḥammadiyah tentang Perempuan. *Jurnal Millah*, 5(2).
- Santosa, N. E. T. I. (2014). *Sejarah Intelektual: Sebuah Pengantar*. Uru Anna Books.
- Shabū, H. M. A. (2004). *Manhaj Tafsīr Al-Manār fī Al-Tafsīr*. Universitas Khourtoom.
- Yusuf, M. (2011). Dunia Islam Abad 19: Penetrasi Kolonial Barat. *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan*, 11(01), 110–124. <https://doi.org/10.30631/alrisalah.v11i01.478>

## BAB 33

### DESCRIPTION OF HAJI ABDUL MALIK KARIM AMRULLAH (HAMKA) ON THE DEVELOPMENT OF HUMAN IDENTITY IN *TAFSIR AL-AZHAR*

1 Mariam binti Abd Majid, 1 Abur Hamdi bin Usman, 1 Nurzatil Ismah binti Azizan, 1Noor  
Hafizah Mohd Haridi, 2Zainab Ismail, 1Noraini Mohamad & 1Aisyah Humairak Abdul  
Rahman

1International Islamic University College Selangor (KUIS)  
2Dar al-Hikmah College, Kajang, Selangor

### Introduction

Self-identity is an essential aspect of a society's development and is the country's main agenda. Efforts to develop a sustainable identity are based on religious beliefs, and the Quran has been revealed as a guide and rule for Muslims regarding developing a comprehensive human identity (Usman & Ahmad, 2019). The Quran presents the story of identity development that should be used as an example of the process of forming identity, such as choosing an excellent icon to be a role model, responding to the environment, encouraging to do good and prohibiting doing things that are forbidden in religion (Azizan, 2018).

The development of human identity is critical in an institution. The definition of the term "development" refers to a "process" of transformation for the better. It is often associated with progress and growth; some even see it as modernisation (Wehmier, McIntosh, & Turnbull, 2005). Self-identity means having the traits and characteristics that underlie and form the identity of a nation from the aspects of custom, tradition, language, culture, and religion. It becomes the core and symbol of an individual's personality in a nation (Selo, Mustari, Possumah, Sadi, & Usman, 2015).

Self-identity, or *huniyyah*, is understood as the original traits or characteristics that must be possessed by an individual or a nation that forms identity and character. It also refers to the original self-identity with traditional values, culture, religion, race, and even the country (Zakaria Stapa et al., 2012). The application and construction of important identity values are instilled in every human being from the beginning of birth. They must be nurtured from infancy, childhood, adolescence and beyond to prevent delinquent behaviour and social problems in society (Othman et al., 2012). The involvement of self-destructive negative symptoms can also be avoided (Azizan & Yusuf, 2018).

From an Islamic perspective, self-identity means a person's personality developed based on the appreciation and practice of Islamic teachings. A practical method to restore and increase the strength of self-identity is by returning them to the proper appreciation of religion based on al-Quran and al-Sunnah (Stapa, Yusuf & Shahrudin, 2012). Hence, this article also presents the importance of Haji Abdul Karim Amrullah or Hamka and his interpretation in *Tafsir Al-Azhar* regarding the method of developing human identity according to the Quran.

## Methodology

Document analysis is a breakdown of research data collection methods from content analysis, which accurately describes communication messages that have been printed, broadcast or illustrated. In other words, that part of the message can be heard, obtained, and seen by referring to the content of the text to words, meaning, pictures, symbols, ideas, themes, or any message that has been communicated (Marican, 2005; Babbie, 2010; Jasmi, 2012).

The method used to collect data for this article is document analysis. This method is to obtain comprehensive information about the research carried out, which is to collect information from secondary sources through literature highlights, including from journals, proceedings, and various scientific studies related to the title of the study, and the primary source of reference for this article is *Tafsir al-Azhar*.

## HAMKA and *Tafsir Al-Azhar*

Haji Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah. He is an Indonesian scholar, political activist, and writer famous in the archipelago. He was born on February 17, 1908, in the village of Molek, Maninjau, West Sumatra, Indonesia. His father is Syekh Abdul Karim bin Amrullah, also known as Haji Rasul, a pioneer of the *Islah* Movement (*tajdid*) in Minangkabau. He received his primary education at Maninjau Basic School until second grade. He followed religious instruction in suraus and mosques given by famous scholars such as Sheikh Ibrahim Musa, Sheikh Ahmad Rasyid, Sutan Mansur, R.M. Surjopranoto, and Ki Bagus Hadikusumo (Azizan & Ismail, 2019).

Hamka started working as a religious teacher in 1927 at Perkebunan Tebing Tinggi, Medan and a religious teacher in Padang Panjang in 1929 and was appointed as a lecturer at Islamic University, Jakarta and Muhammadiyah University, Padang Panjang from 1957 to 1958. After that, he was appointed rector of Islamic College, Jakarta, and Mustopo University, Jakarta. From 1951 to 1960, he served as a High Religious Officer under the Indonesian Minister of Religion. However, he resigned from that position when Sukarno told him to choose between becoming a state official or being active in the politics of the Indonesian Muslim Shura Council (Masyumi) (Alviyah, 2016).

Hamka was active in the Islamic movement through the Muhammadiyah organisation starting in 1925 to fight against superstitions, heresy, order and heresy in Padang Panjang. From 1928, he headed the Muhammadiyah branch in Padang Panjang. In 1929, Hamka established a training centre for Muhammadiyah preachers, and two years later, he became a Muhammadiyah official in Makassar. Then he was elected as the head of the Muhammadiyah Leadership Council in West Sumatra by the Muhammadiyah Conference, replacing S.Y. Sutan Mangkuto in 1946. He rearranged the development of the 31st Muhammadiyah Congress in Yogyakarta in 1950 (Alviyah, 2016).

Hamka also produced Islamic scholarly and creative works such as novels and short stories. His greatest scholarly work is *Tafsir al-Azhar*, and among his novels that received public attention and became literary textbooks in Malaysia and Singapore include *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck*, *Di Bawah Lindungan Kaabah* and *Merantau ke Deli*. Hamka has received several awards at the national and international level, such as the Honorary Doctorate award from Universitas al-Azhar in 1958 and the National University of Malaysia in 1974; and the titles Datuk Indono and Pangeran Wiroguno from the Indonesian government. Hamka died on July 24, 1981, but his services and influence are still felt today in the dignification of Islam. He is well-known as a scholar and literary figure in Indonesia, and his services are also appreciated throughout the archipelago, including Malaysia and Singapore.

Hamka's exegetical work was named *al-Azhar* after the mosque built in his hometown, Kebayoran Baru. This name was inspired by Shaikh Mahmud Syaltut so that the seeds of knowledge and intellectual influence would grow in Indonesia. Hamka introduced his book of interpretation through a morning lecture to the congregation of al-Azhar mosque in Kebayoran Baru, Jakarta. The interpretation of Hamka starts with Surah al-Kahfi. Listening to the explanation delivered at Al-Azhar Mosque, this interpretation was his first thought. This post, written in 1959, was published in a monthly magazine called "Gema Islam", which was published on January 15, 1962. On Monday, 12 Rabi'ul Awwal 1383/January 27 1964, Hamka was arrested by the ruler on treason charges against his homeland and imprisoned for two years and seven months (January 27 1964–January 21 1967). Hamka used his time in prison to write and perfect his complete 30 parts of *tafsir* (Hamka, 2018).

In 1967, *Tafsir al-Azhar* was published for the first time based on the views and framework that refers to Arabic methods, *Asbāb al-Nuzūl*, *Nāsikh Mansūkh*, Hadith Science, Fiqh Science, and so on. It also reveals strength and ijtihad in comparing and analysing sectarian thinking. This interpretation is Hamka's most outstanding achievement and contribution to the development of community thinking and dignifying knowledge in the writing of interpretation in the archipelago. The most crucial purpose of writing *Tafsir al-Azhar* is to strengthen the arguments of the missionaries and support the *da'wah* movement (Hamka, 2018).

## Human Identity Development in *Tafsir al-Azhar*

The development of human identity in the Quran refers to two elements, spiritual and physical, in the creation of humans. This process is explained in the Quran through surah al-Mu'minun [23], verses 12 to 14.

Meaning:

*And indeed, We created humankind<sup>1</sup> from an extract of clay. Then placed each human as a sperm drop in a secure place. Then We developed the drop into a clinging clot of blood, then developed the clot into a lump of flesh, then developed the lump into bones, then clothed the bones with flesh, then We brought it into being as a new creation. So Blessed is Allah, the Best of Creators.*

These verses explain that, by the will of Allah, the seed of a man, which looks like a tiny worm, unites with the sperm of a woman, which is a tiny egg. This fertilisation process forms a germ. Within forty days, the sperm forms a blood clot and is in a mother's womb. That is what is called "*qarārīn makān*," a place guaranteed to be protected. The spirit breathed out the bones and flesh, and there was a change in nature. That is the candidate who becomes human (Hamka, 2018). These verses clearly describe the creation process of humans.

## The Spiritual Elements

The spiritual element is an internal or spiritual element. The spiritual aspect is food for the spirit, just as the body needs food to continue life. The effect of spirituality will have an impact on human manners and morals. People with a spirituality that coincides with the will of Sharia will not do things that are against Sharia (Azizan, 2018). The Quran displays the stories of servants who firmly believe in upholding the truth. Allah says in Surah Mujadilah [58] verse 22:

Meaning:

*You will never find a people who truly believe in Allah and the Last Day loyal to those who defy Allah and His Messenger, even if they were their parents, children, siblings, or extended family. For those believers, Allah has instilled faith in their hearts and strengthened them with a spirit from Him. He will admit them into Gardens under which rivers flow, to stay there forever. Allah is pleased with them, and they are pleased with Him. They are the party of Allah. Indeed, Allah's party is bound to succeed.*

Hamka explains the interpretation of this verse that it is not permissible to be kind to those who oppose Allah and the Messenger because love for Allah and the Messenger cannot be divided. Anyone who opposes Allah and the Messenger, then by himself, has been considered his enemy. "Even if the opponents are their own fathers, or their children, or their brothers, or their relatives." (Hamka, 2018). Brothers stay with brothers, family members stay with family members, and they cannot unite if they do not believe in Allah and the Messenger (Hamka, 2018).

The development of a person's identity from a spiritual aspect is with *istiqamah* towards a practice, which means standing firm on the truth in implementing Islamic Sharia and not changing and turning away under any circumstances (Hanafi, 2010). The words of Allah in Surah Al-An'am [6] verse 52:

Meaning:

*Do not dismiss those poor believers who invoke their Lord morning and evening, seeking His pleasure.<sup>1</sup> You are not accountable for them whatsoever, nor are they accountable for you. So do not dismiss them, or you will be one of the wrongdoers.*

This verse explains that performing worship to Allah accepts all the teachings conveyed to them. Prophet Muhammad, as the Messenger of Allah, also has an obligation to worship Allah, such as through prayer and fasting. This verse affirms that the command of Allah is equal and obligatory for all people, both the Prophet and his people. In fact, an order for His Majesty that is more serious is the night prayer. For the people, it is only recommended (recommended), but for him, it is obligatory, even for His Majesty the Prophet Muhammad's household (Hamka, 2018). Therefore, the development of human identity in the time of the Prophet Muhammad was to obey Allah's commands consistently.

### Element of *al-Nafs*

*Al-Nafs* means the strength or power of anger found in humans. The meaning of *al-Nafs* is also understood by the secret of *Latifah* (the gentle) found in humans. The soul has several characteristics according to the situation. The situation mentioned in the Quran is a calm soul, a soul that regrets itself and a soul that commands evil. The meaning of *al-Nafs* also means the strength of anger and lust and reprehensible qualities. Humans have enemies in the human body's cavity, and passions must be fought (al-Ghazali, 2000).

The debate about *al-nafs* has brought up this term mentioned in the Quran, namely *al-Nafs al-Mutma'innah*, *al-Nafs al-Lawwamah*, and *al-Nafs al-Ammarah*. *Al-Nafs al-Mutma'innah* means a calm soul in an individual's instinct and is depicted with serenity and dignity. *al-Nafs al-Lawwamah* is the soul of regret in the middle of human instinct. It is a state of mind that does not achieve complete peace. It is described as an unstable soul that tends to move in two directions: toward good and evil. It is the guard between two extremes in a human being's instinct. While *al-Nafs al-Ammarah* is the instinct of evil, it always demands that individuals do evil at the devil's instigation (Md Sham, 2015). A diseased soul will stir chaos, while a healthy soul will help people overcome trials (Abi Hamid, 1980).

According to Aziz (2018), based on the previous Prophet's head, the process of developing human identity is through tests in life. Selected people who are promoted are also given a tough test. The Quran shows the bitter test that Prophet Yusuf went through. Despite the weight of the test he faced, he always had good faith in Allah. Allah says in Surah Yusuf [7] verses 7–8:

Meaning:

*Indeed, in the story of Joseph and his brothers, there are lessons for all who ask. When they said, "Surely Joseph and his brother are more beloved to our father than we, even though we are a group of so many." Indeed, our father is clearly mistaken.*

This verse explains the story of Prophet Yusuf, where he was already tested by Allah and experienced consequences from the emergence of envy from his brothers towards him and the brother of his mother named Bunyamin because his father loved him, Prophet Ya'qub. By test, this makes Prophet Yusuf stronger and more able to add faith and believe that everything that happens is because of power as well as the destiny of Allah. This shows the power of Allah in determining everything, and people need to always pray for the good of Allah (Hamka, 2018).

In addition, the development of human identity is to control lust. Al-Quran has told us how Prophet Yusuf AS tried his best to control his lust from sinning against Allah even though he had the opportunity to do so. Allah says in Surah Yusuf [7] verse 53:

Meaning:

*And I do not seek to free myself from blame, for indeed the soul is ever inclined to evil, except those shown mercy by my Lord. Surely my Lord is All-Forgiving, Most Merciful.*

Hamka interprets that human lust always leads to evil 'except for those whom God has mercy on'. Only those whom God has mercy on will be given guidance and freed from the stimulation of their lust. This verse explains the great attitude of the Prophet Yusuf in fighting his lust. His Majesty held fast to his faith in Allah and was afraid of sinning, so he did not follow his desires. Controlling lust is a form of education from Allah and as a process in developing human identity, a superior and true Muslim. The story of Prophet Yusuf demonstrates that developing human identity necessitates training to control one's passions (Aziz, 2018).

The development of human identity is also necessary for good moral values. One of the examples of a person's character mentioned in the Quran is Prophet Yusuf because he had very high patience when tested with various tests when he was still a child. Allah says in Surah Yusuf [7] verses 90 to 91,

Meaning:

*They replied, "Are you really Joseph?" He said, "I am Joseph, and here is my brother! Allah has truly been gracious to us. Surely whoever is mindful and patient, then certainly Allah never discounts the reward of the good-doers." They admitted, "By Allah! Allah has truly preferred you over us, and we have surely been sinful."*

This story illustrates that Prophet Yusuf has an identity formed through good morals in himself. His Majesty always does good in joy and sorrow, luxury and misery, in the face of heavy inner trials, and his steadfastness in defending goodness caused them to meet again (Hamka, 2018).



## Elements of *al-Qalb*

*Al-Qalb* has an extraordinary potential to understand and explain things. It is also the essential key, influencing and playing a role starting from the process of developing *al-Qalb* inwardly until the character of a generous person is formed outwardly. *Al-Qalb* can be revived and developed, strengthening faith in Allah. Many verses from the Quran and hadiths describe the potential of *al-Qalb* (Mokhtar et al., 2016).

The process of improving one's identity is to educate the heart (*al-Qalb*) so that it has the strength to control individual behaviour. The heart is the leader of several ideas of personality, and good behaviour and personality will be born when the heart can control lust. According to al-Nawawi (1989), the heart functions as a shaper of a person's life and plays a role in trying to move, stop, or beautify his actions. He explained that a good heart is a heart that always remembers the greatness of Allah, obeys his commands, stays away from his prohibitions, and stays away from doubtful matters for fear of falling into the forbidden. The Prophet Muhammad also affirmed that the goodness of a person begins with the goodness of *al-qalb* inside a person. The Prophet also emphasised how necessary it is for a person to take care of and preserve their heart or spirituality in order to obtain a good and brilliant personality (Sudi, Md. Sham & Yama, 2020).

The need for courage in oneself is the foundation of the development of human identity. An example of the story of the young men is told in Surah al-Kahf. The story of the young man, *Aṣḥāb al-Kahf*, has illustrated that the process of developing human identity must be developed by creating the courage to uphold and defend the truth. Allah says in Surah al-Kahf [14] verse 14:

Meaning:

*And We strengthened their hearts when they stood up and declared, "Our Lord is the Lord of the heavens and the earth. We will never call upon any god besides Him, or we would truly be uttering an outrageous lie."*

Ibn Kathīr interprets this verse as saying that Allah has strengthened their hearts, uniting them in a stance that is very contrary to the education of their people and the country where they live. They are determined and brave to decide to leave a comfortable and luxurious life full of warmth and pride. Their hearts are strengthened because Rabaṭnā unites them until they are united and have the same stance and the same answer. They stated their position boldly in front of the king's great council by saying, "Our Lord is the Lord of the heavens and the earth." There is no God but Allah, whom you acknowledge and we worship. Because if we worship other gods, it means we have gone astray from the right path, or our sane mind".

This shows the greatness of the *Aṣḥāb al-Kahf*, who are brave in upholding their faith and belief in religion and Allah. Therefore, this courageous character needs to be instilled in every human being to develop a superior and true Muslim identity. Next, having a firm heart and believing in something can also develop a person's identity. Allah's words in Surah Yusuf [12] verse 38:

Meaning:

*I follow the faith of my fathers: Abraham, Isaac, and Jacob. It is not for us to associate anything with Allah. This is part of Allah's grace upon us and humanity, but most people are not grateful.*

This verse tells us that Prophet Yusuf knew the religion he followed. His Majesty carries out a characteristic of the religion he adheres to: "Sometimes we will not associate partners with Allah ". That is the teaching of monotheism, Islam, which means surrendering to only one God.

The steadfastness of Prophet Yusuf can be seen when he followed the true religion and had high faith in religion so that he did not associate Allah with others. This proves that having a firm belief in the heart can help develop a person's identity (Hamka, 2018).

### Elements of *al-'Aql*

*Al-'Aql* means binding, restraining, and preventing. The Quran uses the word *al-'aql* to describe something that binds or prevents a person from sinning. Only a rational human being is called a *mukallaf*. Reason has an intellectual element that differentiates between right and wrong and leads people to know God, understand revelation, and implement God's law. The importance of reason can help people evaluate good and evil in addition to determining the course of human life in this world and the reward in the afterlife (Azizan, 2018).

As a rational human being, you must be able to distinguish between right and wrong, and this ability is a process for the development of human identity. Allah's words in Surah al-Buruj [85] verses 4 to 8:

Meanings:

*Condemned are the makers of the ditch. The fire, filled with fuel. When they sat around it. Watching what they had done to the believers. Who they resented for no reason other than belief in Allah the Almighty, the Praiseworthy*

This verse explains that when believers are tested, they do not move from their position. This is because the teaching of monotheism causes their belief in Allah to be undivided. A man of faith will not submit to his fellow man, even as he submits to God. With the belief in monotheism, humans conclude that only God is mighty and humans are not mighty (Hamka, 2018). Therefore, the above verse shows that using good reason will encourage people to accept the truth.

### The Physical Elements

The focus of the aspect of human identity development according to Islam is different from the development of human identity from a Western perspective. The need to develop human identity from an Islamic perspective demands the need to nurture the spiritual and physical aspects. On the other hand, the need for development from a Western perspective only leads to developing the physical (physical) aspect. Allah's words in Surah al-Anfal [8] verse 60:

Meaning:

*Prepare against them what you can of power and cavalry to deter Allah's enemies and your enemies as well as other enemies unknown to you but known to Allah. Whatever you spend in the cause of Allah will be paid to you in full and you will not be wronged.*

This verse states that Allah does not like treacherous people, so believers should guard their strength. We can only rebuke him with force if the enemy breaks his promise. If we are weak, then every time there is an opportunity, they will surely trample on that promise. So this verse is an extension and a proper consequence of efforts to uphold Islam. So, from this verse, people have been ordered to fight until there is no more slander against religion and all religions are united and united towards Allah (Hamka, 2018).

This proves that the physical aspect is vital in developing human identity. Every human being is always required to be ready to fight against the enemies of Islam. Islam encourages every

person to take care of their body to be always fit and healthy. This makes it easier for people to worship Allah and perform their daily duties in life. The physical elements translated by the West are different.

Meanwhile, the West has proposed a theory called Maslow's Hierarchy Theory. Maslow's hierarchy of needs theory is still widely used in today's modern organisational management (Dye et al., 2005). This theory was presented by Maslow in 1943 in his paper *A Theory of Human Motivation* in the *Journal of Scientific Psychological Review*. Maslow's theory contains five levels of human needs, namely: first, basic needs; second, the need for safety and self-assurance; third, the need for love; fourth, the need for self-respect; and last, the need for self-actualisation. According to Maslow (1943), the level of self-fulfilment is hierarchically ordered. To fulfil one hierarchy of needs above, one has to fulfil the previous hierarchy of needs. This means that a person cannot meet the needs at the top level first without meeting the needs at the level below (Masri, Ahmad & Abd Rani, 2018). The West only focuses on the needs of the physical aspect of a human being and is not linked to the spiritual element.

According to Islam, the development of human identity combines physical (physical) and spiritual (spiritual) aspects. These two elements are essential in developing, constructing, and forming human identity.

## Conclusion

The Quran is the basis and support for society's development, thinking, and life. The writing of the *al-Azhar* commentary book by Hamka is the primary source of reference in producing the writing of this article to explore in detail the concept of human identity development. The results of the research show that in the Quran, guidelines for the development of human identity have been outlined, which must be based on the spiritual, *al-qalb* (heart), *al-nafs* (soul), *al-'aql* (mind) and physical. These five elements are necessary and important in developing human identity. This shows that everything contained and stipulated in the Quran can be used as a guide throughout the ages in forming, building, and developing a whole human identity to face the challenges of the world today.

## Acknowledgement

Appreciation is given to the Fundamental Research Grant Scheme (FRGS) 2020. No. Grant: FRGS/1/2020/SS10/KUIS/01/1, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS) titled *Pembentukan Model Pembangunan Jati Diri Remaja Delinkuen di Malaysia Menurut Perspektif Islam*.

## References

- Abu Hamid. (1980). *Khuluq al-Muslim*. Kelantan: Syarikat Dian Sdn. Bhd.
- Alfiyah, A. (2017). Metode Penafsiran Buya Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar. *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, 15(1), 25-35.
- Azizan, N. I. & Ismail, N. (2019) Pendekatan Haji Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah (HAMKA) Dalam Pembentukan Akhlak Melalui Penulisan Tafsir: Analisis Terhadap Tafsir Al-Azhar. *Persidangan Antarabangsa Tokoh Ulama Melayu Nusantara 2019 kali ke-3* (pp. 171-180). Shah Alam, Selangor.

- Azizan, N. I. (2018). Pembentukan Jati Diri Remaja Menurut Perspektif Al-Quran: Kajian Terhadap Anggota Unit Amal, Jabatan Amal Malaysia (Tesis Doktor Falsafah), Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Azizan, NI, & Yusoff, ZM (2018). Pembentukan Jati Diri Remaja Melalui Pembelajaran Persekitaran Sosial: Analisis Menurut Perspektif Al-Quran. *E-Journal Research And Innovation*, 5(2), 216-230.
- Babbie, E. (2010). *The Practice of Social Research*. USA: Wadsworth Cengage Learning.
- Badron, M. S. (2015). Al-Quran dan Peradaban. *Seminar Serantau Gagasan Pemikiran Peradaban al-Quran*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia.
- Baharom, R. & Hashim, M. (2014). *Membentuk Si Kecil Sebagai Hamba Allah*. Bangi: Haluan Malaysia.
- Dye, K., J. Mills, A. and Weatherbee, T. (2005). Maslow: man interrupted: Reading management theory in context. *Management Decision*, 43(10): 1375-1395.
- Hamka. (2017). *Peribadi*. Kuala Lumpur: PTS.
- Hamka. (2018). *Tafsir al-Azhar*. Vols. 7, 10, 12, 15, 18, 28 & 30. Kuala Lumpur: PTS Publication.
- Hanafı, M. S. (2010). *Di Sebalik Diri*. Kuala Lumpur: Mustread Sdn. Bhd.
- Jasmi, K. A. (2012). Metodologi Pengumpulan Data dalam Penyelidikan Kualitatif. *Kursus Penyelidikan Kualitatif Siri 1 2012*. Johor Bahru: Institut Pendidikan Guru Malaysia Kampus Temenggong Ibrahim.
- Marican, S. (2005). *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Petaling Jaya, Selangor: Pearson Prentice Hall.
- Maslow, AH. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50: 370-396.
- Masri, R., Ahmad, A., & Abd Rani, R. (2018). Teori Maslow Dalam Konteks Memenuhi Keperluan Asas Pekerja dan Peranannya Dalam Meningkatkan Prestasi Organisasi: Kajian dan Perspektif Islam. *Jurnal Hadhari*, 10(1), 1-28.
- Md. Sham, F. (2015). *Personaliti dari Perspektif al-Ghazali*. Bangi: UKM Press.
- Mokhtar, A. A., Fuad, Z., Sa'ari, C. Z., & Aini, Z. (2016). Konsep Al-Qalb dan Pembangunannya Menurut Al-Quran dan Hadis. *E-Proceeding of the 1st INHAD International Muṣṭakarab & Mu'tamar on Hadith 2016* (pp. 1-10). Kuala Lumpur: Institut Kajian Hadis (INHAD KUIS).
- Othman, MY, et al. (2012). Jati Diri Kebangsaan Dalam Kalangan Pelajar Institusi Pengajian Tinggi. *Jurnal Hadhari, Special Edition*, 67-78.
- Selo, A., Mustari, H., Possumah, BT, Sadi, H., & Usman, AH (2015). Adab al Nafs: A review of Al Mawardi's moral education philosophy. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6(3 S1), 552-552.
- Stapa, Z., Yusuf, N., & Shahrudin, AF (2012). Pendidikan Menurut Al-Quran dan Sunnah Serta Peranannya Dalam Memperkasakan Tamadun Ummah. *Jurnal Hadhari, Special Edition*, 7-22.
- Sudi, S., Md Sham, F., & Yama, P. (2020). Iman Kepada Allah Sebagai Asas Kecerdasan Spiritual Muslim. *e-Proceeding of the 2nd International Conference on Contemporary Issues in Al-Quran and Hadith 2020 (THIQAHI 2020)*, (pp. 82-93). Jogjakarta, Indonesia.
- Usman, A. H., & Ahmad, H. (2019). Konsep firasat menurut al-Quran: analisis tematik wacana mufasirin. *Al-Iryad: Journal of Islamic and Contemporary Issues*, 4(1), 1-11.
- Wehmeier, S., McIntosh, C., & Turnbull, J. (2005). *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Oxford University Press, USA.

## BAB 34

# DIMENSIONS OF EMOTIONAL INTELLIGENCE FROM A QUR'ĀNIC PERSPECTIVE: AN ANALYTICAL CONTEMPORARY STUDY

Abdelali Bey Zekkoub,<sup>1</sup> Yasser Mohamed Tarshany<sup>1</sup>, Fouad Bounama<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Al-Madinah International University Malaysia (MEDIU)

## Introduction

EI has an historical origins, and is not considered as a new concept; many studies paved the way for the concept of EI, before the 1990s, such as Stern in his book entitled: "Psychological Methods of Testing Intelligence", described EI as "the general mental adaptability to new problem and conditions of life" (William Stern. 1914).

Thorndike and Stern talked about a type of intelligence, which is Social Intelligence, in an article for them entitled: "An evaluation of the attempts to measure social intelligence", the term should be defined as "the ability to act wisely in human relations" (Thorndike, R.L., & Stern. 1937). They were followed in the early forties by the psychologist Wechsler, who wrote a huge book on intelligence called: "Measuring Intelligence for Adults", defined intelligence as "the aggregate or global capacity of the individual to act purposefully, to think rationally and to deal effectively with his environment" (Wechsler, D. 1944).

In addition, the omens of using the term "emotional intelligence" in particular, It appeared at the hands of both Salovey and Mayer in the early nineties, in their article entitled: "The intelligence of Emotion Intelligence", defining it as "The scope of emotional intelligence includes the verbal and nonverbal appraisal and expression of emotion, the regulation of emotion in the self and others, and the utilization of emotional content in problem solving" (Salovey, P., & Mayer, J.D. 1993). After the mid-nineties, the concept of EI was settled by Goleman through his two books: "Emotional Intelligence, What It Is and Why It Matters" (Goleman, D. 1995), and he continued his efforts to spread the concept of EI in his second book entitled: "Working with emotional intelligence : why it can matter more than IQ" in which he explained the importance of EI to the individual in the field of work (Goleman, D. 1998).

The Arab psychologists have adopted the concept of EI with several other terms, such as "Irritability intelligence" (Belqāsem Muḥammed. 2014), "Affection intelligence" (A'sar Ṣafā, 'Alā Eddīn. 2007), "Mental Superiority" (Abdelghaffār Abdessalām. 1997), "Rational Thinking" (Abderazzaq al-Ghāmidī. 2011) "Spiritual Intelligence" (Abderazzaq al-Ghāmidī. 2013) and "Emotional intelligence" (al-'utaybī Yāsir. 2018), which is the most famous among the Arab scholars.

Hence, The reader of the Islamic literature notes its great interest in rationalizing human emotions and feelings, under what is called "tazkiyat al-naḥs", meaning sanctification or purification of the self, through the guidance of the Noble Qur'ān and the tradition (Hadiths) of the Prophet of Islam taught to mankind; which they dealt with human emotions using its miraculous guidance and has not left humans' emotions without refinement or discipline.

## Definition of Emotional Intelligence

According to Western studies psychologists, such as Daniel Goleman, EI is: "the ability to motivate oneself with the help of self-control, Zeal and persistence" (Goleman, D. 1995, p.19), he

sees also that EI is: “the ability to motivate oneself and persist in the face of frustrations; to control impulse and delay gratification; to regulate one’s moods and keep distress from swamping the ability to think; to empathize and to hope” (Goleman, D. 1995, p.53). Other researchers, such as Peter Salovey, John D. Mayer, defined EI as “a type of social intelligence that involves the ability to monitor one's own and others' emotions, to discriminate among them, and to use the information to guide one's thinking and actions” (Salovey, P., & Mayer, J.D. 1993).

Edward J. Watson says that EI includes “ability to determine and manage your emotions properly. It also includes managing the emotions of others around you” (Edward J. Watson. 2016). Whereas, Goleman expands EI abilities into five main domains are “Knowing one’s emotions, Managing emotions, Motivating oneself, Recognizing emotions in others, Handling relationships” (Goleman, D. 1995). However, as for Edward, it includes three domains which constitute EI are: “Being aware of the emotions in yourself and in those around you. This is defined as Emotional Awareness, Your ability to manage or control the various emotions inside you, also the skill of managing the emotional state of the person or persons around you, The skill of harnessing these emotional states of mind and applying them towards the achievement of a positive outcome or resolution of a situation” (Edward J. Watson. 2016).

The Israeli psychologist Reuven Bar-On defined EI as “to effectively understand oneself and others, to relate well with people, and to adapt and cope with the immediate surroundings in order to deal successfully with environmental demands” (Bar-On, R. 1997).

According to Middle Eastern studies psychologists, such as Faruk Sayyid and Uthnman, EI is: “The ability to pay attention and be well aware of one’s own emotions and feelings, understand them, formulate them clearly and organize them based on observation and awareness of others’ emotions and feelings to involve with them into positive social emotional relationships that helps the individual to mental, emotional and professional advancement and to learn more positive life’ skills” (Farūk Sayyid ‘Uthnmān. 2001). Some other Middle Eastern researchers, such as Su‘ad Maṣṣūr and Luma Muḥammad defined EI as “A set of emotional, cognitive and social skills, which are represented in understanding and realizing the feelings of the individual himself, and the feelings of others, and benefiting from them in facing daily pressures, achieving individual and professional successes and building human relationships” (Su‘ād Maṣṣūr, Lumā Muḥammad. 2014). Yasir al-Otaibi preferred that EI should be “A person’s ability to deal with his emotions, so that he brings more happiness for himself and for those around him” (al-‘utaybī Yāsir. 2018). The researcher Saleh Al-Eid considers that EI is "the individual's awareness of his feelings, others’ feelings, his control over them and his ability to stimulate his motivation in a good way" (Ṣalīḥ al-‘īd al-khamsah. 2015). Zainab bint ‘Abbās defined EI as: “A mental ability and a personality that works to manage oneself and control it and to regulate the emotions in proportion to religious and social values. out of observing God Almighty in secret and in public and the desire for His reward and fear of His punishment; which contributes to positive interaction with others, feeling their needs and in building successful social relationships” (Zainab bint ‘Abbās wa Muḥammad al-‘Ayāṣrah. 2018 ).

Based on the Qur’ānic teachings and understanding, this study has concluded that EI is a positive and effective feeling in this life towards the Creator, the soul, the others, the environment and the universe.

## **The Dimensions of Emotional Intelligence from Qur’ānic Perspective**

However, by alluding to the definition of EI from Qur’ānic Perspective, the authors expand its dimensions into five essentials, and eight skills for each with total of forty skills derived from the noble Qur’ān (The Holy Book of Muslims):

# 1. Dimension of Religious intelligence and its skills

The religious intelligence dimension is defined as managing the positive relationship with the Creator out of awareness that He Almighty is watching all times and all moments and out of oneness of Allāh in worship.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Have you not considered that Allāh knows what is in the heavens and what is on the earth? There are not three in a private conversation but that He is the fourth of them,[1642] nor are there five but that He is the sixth of them - and no less than that and no more except that He is with them [in knowledge] wherever they are. Then He will inform them of what they did, on the Day of Resurrection. Indeed Allāh is, of all things, Knowing" (Al-Mujādalah: 7)

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

"And I did not create the jinn and mankind except to worship Me. (Adh-Dhāriyāt: 56).

The skills of religious intelligence dimension are listed as below:

## 1.1 Seeking help from Allāh and relying on Him in difficult situations

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ  
 "Those to whom people [i.e., hypocrites] said, "Indeed, the people have gathered against you, so fear them, But it [merely] increased them in faith, and they said, "Sufficient for us is Allāh, and [He is] the best Disposer of affairs" (Āl-Imrān: 173).

## 1.2 A feeling of gratitude to Allāh; for His blessings and bounties

فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ  
 So he watered [their flocks] for them; then he went back to the shade and said, "My Lord, indeed I am, for whatever good You would send down to me, in need" (Al-Qasas: 24).

## 1.3 Having an intention for all actions, words and states, outward and inward

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ  
 Say, "Indeed, my prayer, my rites of sacrifice, my living and my dying are for Allāh, Lord of the worlds; No partner has He. And this I have been commanded, and I am the first [among you] of the Muslims" (Al-An'ām: 162-163).

## 1.4 A sense of peace of mind when thinking about future

قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ  
 "Say, "Never will we be struck except by what Allāh has decreed for us; He is our protector." And upon Allāh let the believers rely" (At-Tawbah: 51).

## 1.5 A quick repent to Allāh, with no despair of His mercy, since He forgives all sins

قُلْ يُعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ  
 Say, "O My servants who have transgressed against themselves [by sinning], do not despair of the mercy of Allāh. Indeed, Allāh forgives all sins.[1354] Indeed, it is He who is the Forgiving, the Merciful" (Az-Zumar: 53).

## 1.6 A Feeling of responsibility for the consequences of actions in front of Allāh on the day of resurrection

وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عَقِبِهِ وَنُخْرِجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

"And [for] every person We have imposed his fate upon his neck,[732] and We will produce for him on the Day of Resurrection a record which he will encounter spread open; [It will be said], "Read your record. Sufficient is yourself against you this Day as accountant; Whoever is guided is only guided for [the benefit of] his soul. And whoever errs only errs against it. And no bearer of burdens will bear the burden of another. And never would We punish until We sent a messenger" (Al-Isrā': 13-15).

1.7 *Supplication to Allāh Almighty; to get over life's problem and difficulties*

إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ  
وَلِنُطْمِئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"[Remember] when you were asking help of your Lord, and He answered you, "Indeed, I will reinforce you with a thousand from the angels, following one another; And Allāh made it not but good tidings and so that your hearts would be assured thereby. And victory is not but from Allāh. Indeed, Allāh is Exalted in Might and Wise" (Al-Anfāl: 9-10).

1.8 *Remembrance of Allāh; to maintain the psychological stability*

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

"Those who have believed and whose hearts are assured by the remembrance of Allāh. Unquestionably, by the remembrance of Allāh hearts are assured" (Ar-Ra'd: 28).

2. *Dimension of Psychological intelligence and its skills*

The psychological intelligence dimension is defined as managing the positive relationship with one's own, by monitoring the self and controlling the emotions.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا

"And [by] the soul and He who proportioned it, And inspired it [with discernment of] its wickedness and its righteousness, He has succeeded who purifies it, And he has failed who instills it [with corruption]" (Ash-Shams: 7-10).

The skills of psychological intelligence dimension are listed as below:

1

2

2.1 *The ability to adapt to problems and modern life circumstances and pressures*

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ  
وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

"Battle has been enjoined upon you while it is hateful to you. But perhaps you hate a thing and it is good for you; and perhaps you love a thing and it is bad for you. And Allāh knows, while you know not" (Al-Baqarah: 216).

2.2 *The ability to prevent despair or pain from disrupting thinking*

فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

"So do not let yourself perish over them in regret. Indeed, Allāh is Knowing of what they do" (Fātir: 8).

2.3 *The ability to motivate the self for achievement*

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَن أَحْسَنَ عَمَلًا

"Indeed, those who have believed and done righteous deeds - indeed, We will not allow to be lost the reward of any who did well in deeds" (Al-Kahf: 30).

2.4 *The ability to act positively and think rationally*

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

"You are the best nation produced [as an example] for mankind. You enjoin what is right and forbid what is wrong and believe in Allāh" (Āl-Imrān: 110).

2.5 *The ability to control emotions*

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"So do not weaken and do not grieve, and you will be superior if you are [true] believers" (Āl-Imrān: 139).

2.6 *The ability to surrender to the truth*

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

"It is not for a believing man or a believing woman, when Allāh and His Messenger have decided a matter, that they should [thereafter] have any choice about their affair" (Al-Ahzāb: 36).

2.7 *The ability to self-struggling; to perform the obligatory acts of worship*



وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ

"And seek help through patience and prayer; and indeed, it is difficult except for the humbly submissive [to Allah]" (Al-Baqarah: 45).

2.8 The ability to realize the truth about life

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتَرَبُّهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ

"Know that the life of this world is but amusement and diversion and adornment and boasting to one another and competition in increase of wealth and children - like the example of a rain whose [resulting] plant growth pleases the tillers; then it dries and you see it turned yellow; then it becomes [scattered] debris. And in the Hereafter is severe punishment and forgiveness from Allah and approval. And what is the worldly life except the enjoyment of delusion" (Al-Hadid: 20).

3. Dimension of Social intelligence and its skills

The social intelligence dimension is defined as managing the positive relationship with others, by building and strengthening human relationships.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

"O mankind, indeed We have created you from male and female and made you peoples and tribes that you may know one another. Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous[1521] of you. Indeed, Allah is Knowing and Aware". (Al-Hujurat: 13).

The skills of social intelligence dimension are listed as below:

3

3.1 To help others to overcome the feelings of sadness and despair

إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"If you do not aid him [i.e., the Prophet (ﷺ)] - Allah has already aided him when those who disbelieved had driven him out [of Makkah] as one of two,[476] when they were in the cave and he [i.e., Muhammad (ﷺ)] said to his companion, "Do not grieve; indeed Allah is with us." And Allah sent down His tranquility upon him and supported him with soldiers [i.e., angels] you did not see and made the word[477] of those who disbelieved the lowest,[478] while the word of Allah[479] - that is the highest. And Allah is Exalted in Might and Wise" (At-Tawbah: 40).

3.2 To recompense anyone who does good to you

فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا

"Then one of the two women came to him walking with shyness. She said, "Indeed, my father invites you that he may reward you for having watered for us" (Al-Qasas: 25).

3.3 To bring good and happiness to others

وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

"But seek, through that which Allah has given you, the home of the Hereafter; and [yet], do not forget your share of the world. And do good as Allah has done good to you" (Al-Qasas: 77).

3.4 To avoid hurting the others' feelings in moments of stress and difficulties

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعْلَيْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَيْتُمُ الظُّلُمَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمِّ الْقَوْمِ اسْتَزَعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ

"And when Moses returned to his people, angry and grieved, he said, "How wretched is that by which you have replaced me after [my departure]. Were you impatient over the matter of your Lord?" And he threw down the tablets

and seized his brother by [the hair of] his head, pulling him toward him. [Aaron] said, "O son of my mother, indeed the people overpowered me and were about to kill me, so let not the enemies rejoice over me<sup>[407]</sup> and do not place me among the wrongdoing people; [Moses] said, "My Lord, forgive me and my brother and admit us into Your mercy, for You are the most merciful of the merciful" (Al-A'raf: 150-151).

### 3.5 To pardon the abusers

وَلَا تَزَالِ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

"And you will still observe deceit among them, except a few of them. But pardon them and overlook [their misdeeds]. Indeed, Allah loves the doers of good" (Al-Mā'idah: 13).

### 3.6 To avoid making fun of others

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْ نَّاسٍ ءَمَنُوا وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

"O you who have believed, let not a people ridicule [another] people; perhaps they may be better than them; nor let women ridicule [other] women; perhaps they may be better than them. And do not insult one another and do not call each other by [offensive] nicknames. Wretched is the name [i.e., mention] of disobedience after [one's] faith. And whoever does not repent - then it is those who are the wrongdoers" (Al-Hujurat: 11).

### 3.7 Cooperation with others; to achieve worthy goals

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"And cooperate in righteousness and piety, but do not cooperate in sin and aggression. And fear Allah; indeed, Allah is severe in penalty" (Al-Mā'idah: 2).

### 3.8 Softness in dealing with people; to get their trust

فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُنْ لَّهُمْ خَلْقٌ فَلْيَكُنْ لَّكَ غَلِيظٌ الْقَلْبُ لَا تُفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

"So by mercy from Allah, [O Muhammad], you were lenient with them. And if you had been rude [in speech] and harsh in heart, they would have disbanded from about you" (Āl-Imrān: 159).

## 4. Dimension of Environmental intelligence and its skills

The environmental intelligence dimension is defined as managing the positive relationship with environment, by adapting to the challenges and pressures of daily modern life.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ

"We have certainly created man into hardship" (Al-Balad: 4).

The skills of environmental intelligence dimension are listed as below:

4

### 4.1 Having patience to overcome stress, anxiety and frustration

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"O you who have believed, persevere<sup>[152]</sup> and endure<sup>[153]</sup> and remain stationed<sup>[154]</sup> and fear Allah that you may be successful" (Āl-Imrān: 200).

### 4.2 The necessity of remembrance of Allah, and seeking His forgiveness; To relieve the pressures of daily modern life

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَّكُمْ أَنْهَارًا

"And said, 'Ask forgiveness of your Lord. Indeed, He is ever a Perpetual Forgiver; (11) He will send [rain from] the sky upon you in [continuing] showers; and give you increase in wealth and children and provide for you gardens and provide for you rivers" (Nūh: 10-12).

### 4.3 Seeking help through pondering on the meanings of the Noble Qur'an; To re-evaluate what is important and unimportant in life

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

"There was certainly in their stories a lesson for those of understanding. Never was it [i.e., the Qur'an] a narration invented, but a confirmation of what was before it and a detailed explanation of all things and guidance and mercy for a people who believe" (Yūsuf: 111).

#### 4.4 Planning to face life's difficulties and problem-solving ability

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

"And prepare against them whatever you are able of power and of steeds of war[456] by which you may terrify the enemy of Allāh and your enemy and others besides them whom you do not know [but] whom Allāh knows. And whatever you spend in the cause of Allāh will be fully repaid to you, and you will not be wronged" (Al-Anfāl: 60).

#### 4.5 The ability to overcome insomnia while encountering life's pressures

إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسُ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رَجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ

"[Remember] when He overwhelmed you with drowsiness [giving] security from Him and sent down upon you from the sky, rain by which to purify you and remove from you the evil [suggestions] of Satan and to make steadfast your hearts and plant firmly thereby your feet" (Al-Anfāl: 11).

#### 4.6 Consulting others in difficult situations.

يَا وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

"and consult them in the matter. And when you have decided, then rely upon Allāh. Indeed, Allāh loves those who rely [upon Him]" (Āl-Imrān: 159).

#### 4.7 Preservation of the environment

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا

"And cause not corruption upon the earth after its reformation" (Al-A'rāf: 56).

#### 4.8 The ability to be optimistic; To get through tough times

وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"So do not weaken and do not grieve, and you will be superior if you are [true] believers" (Āl-Imrān: 139).

### 5. Dimension of Divine laws' intelligence and its skills

The divine laws' intelligence dimension is defined as managing the positive relationship with Divine laws' of universe and life, by knowing Allāh Almighty; to understand Him.

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

"Indeed, your Lord is Allāh, who created the heavens and earth in six days and then established Himself above the Throne. He covers the night with the day, [another night] chasing it rapidly; and [He created] the sun, the moon, and the stars, subjected by His command. Unquestionably, His is the creation and the command; blessed is Allāh, Lord of the worlds". (Al-A'rāf: 54).

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

"Does He who created not know,[1716] while He is the Subtle, the Aware?" (Al-Mulk: 14).

فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا

"But you will never find in the way [i.e., established method] of Allāh any change, and you will never find in the way of Allāh any alteration" (Fātir: 43).

The skills of divine laws' intelligence dimension are listed as below:

5

#### 5.1 The belief that whoever strives in this life, will surely get what he strives for

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

"And those who strive for Us - We will surely guide them to Our ways.[1136] And indeed, Allāh is with the doers of good" (Al-Ankabūt: 69).

#### 5.2 Feeling highly motivated; when the unexpected things happens

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

"And We will surely test you with something of fear and hunger and a loss of wealth and lives and fruits, but give good tidings to the patient; (156) Who, when disaster strikes them, say, "Indeed we belong to Allah, and indeed to Him we will return" (Al-'Ankabūt: 155-156).

5.3 Believing that positive change in oneself; is a condition for positive change in society

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

"Indeed, Allah will not change the condition of a people until they change what is in themselves" (Ar-Ra'd: 11).

5.4 Believing in the idea of cycle of life and rotationally success

إِن يَمَسَّكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلَهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

"If a wound should touch you - there has already touched the [opposing] people a wound similar to it. And these days [of varying conditions] We alternate among the people so that Allah may make evident those who believe and [may] take to Himself from among you martyrs - and Allah does not like the wrongdoers" (Āl-'Imrān: 140).

5.5 Awareness that the universe is dedicated to humans; to achieve their goals and meet thier needs

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

"It is He who made the earth tame[1717] for you - so walk among its slopes and eat of His provision - and to Him is the resurrection" (Al-Mulk: 15).

5.6 Accepting other people's points of view

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

And if your Lord had willed, He could have made mankind one community; but they will not cease to differ;(119) Except whom your Lord has given mercy, and for that He created them. But the word of your Lord is to be fulfilled that, "I will surely fill Hell with jinn and men all together" (Hūd: 118-119).

5.7 Believing that achieving success and overcoming the pressures; are dependent on the sincerity of adhering to the worship of Allah

وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِّنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

"And whoever fears Allah - He will make for him of his matter ease" (At-Talāq: 4).

5.8 Believing that committing sins deprive from blessings, bounties and causes difficulties and afflictions.

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

"And Allah presents an example: a city [i.e., Makkah] which was safe and secure, its provision coming to it in abundance from every location, but it denied the favors of Allah. So Allah made it taste the envelopment of hunger and fear for what they had been doing" (An-Nahl: 112).

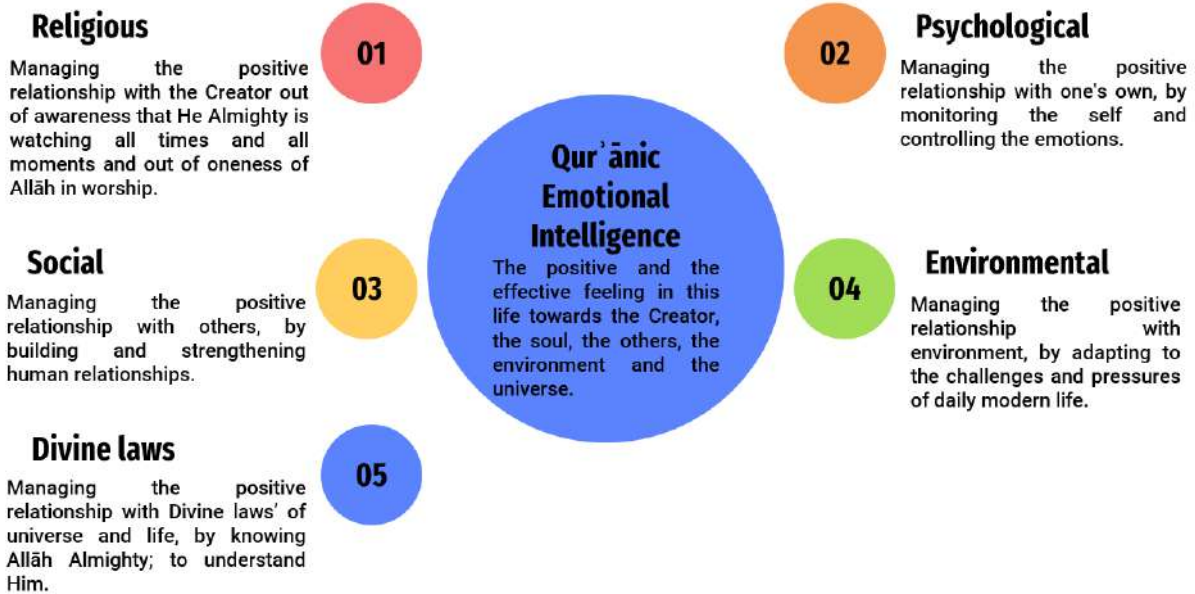
These five dimensions can be summarized in Prophet of Islām saying:

اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ وَأَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمْحُهَا وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ

"Fear Allah wherever you are, follow a bad deed with a good deed and it will erase it, and behave with good character towards people"

[al-Tirmidhiyy, Sunan al-Tirmidhiyy, Abwāb al-Birr wa As-silah, Bāb Mā Jā'a fi Mu'āsharat an-Nās., no hadis 1987]

This figure shows the dimensions of Qur'ānic emotional intelligence



## Conclusion

In a nutshell, this study has figured out the dimensions of EI and their skills from Qur'ānic perspective, and concluded five Qur'ānic EI's dimensions: the religious, psychological, social, environmental and divine laws, with eight skills for each dimension. Additional studies can be conducted to see whether the dimensions detected with their skills cover all human's aspects, achieve its goals and meet its needs as a whole.

## Acknowledgements

The authors would like to thank the Research Management Centre (RMC), Al-Madinah International University, Kuala Lumpur, Malaysia, for funding the research under the research grant.

## References

- Abdessalām, Abdelghaffār. (1997). *Al-Tafannuq al-'Aqli wa al-'Ibtikār*. Cairo: Dār al-Nahḍah.
- al-Ghāmidī, Abderazzaq. (2013). *al-Dhakā ar-Ruhī wa 'Alaḡatuhu bidāfi'yyat al-'Injāz al-'Akādīmī Ladā Ṭullāb wa Ṭalībāt Ma'had al-'ulūm al-Shar'iyyah Bisaltanat 'Omān*. 'Omān: Nizwā University, al-khamsah, Ṣalīḥ al-'īd. (2015). *al-Dhakā' al-'Ātifī wa 'Alaḡatuhu Binnajāḥ al-'Akādīmī 'Inda Ṭalībāt al-Luḡbah al-'Arabīyyah fī Jāmi'at Ḥā'il*. al-Majallah at-Tarbawīyyah al-Mutakhṣiṣah ad-Duwalīyyah, al-'utaybī, Yāsir. (2003). *al-Dhakā al-'Ātifī*. Beirut: Dār al-Fikr.
- A'sar Ṣafā, Kafāfī 'Alā Eddīn. (2000). *al-Dhakā' Wujdānī*. Cairo: Dār Qubā.
- Bar-On, R. (1997). *The Emotional Quotient Inventory (EQ-i): A test of emotional intelligence*. Toronto, Ontario, Canada: Multi-Health Systems.
- Belkacem Mohamed, (2014). *Emotional Intelligence and its Relationship with Academic Achievement in Secondary Education Students: A Field Study on a Sample of Second Year Students in Secondary Education*.

(Master Thesis), Department of Psychology, Educational Sciences and Orthophony, Faculty of Social Sciences, University of Oran, Algeria

Edward J. Watson, (2016), *Emotional Intelligence, A Practical Guide On How to Raise Your EQ and Achieve Lifelong Social Success*. Kindle Edition.

Goleman, D. (1995). *Emotional intelligence*. New York: Bantam Books.

Goleman, D. (1998), *Working with Emotional Intelligence*. Bloomsbury Publishing, London.

Salovey, P., & Mayer, J.D. (1993). The intelligence of Emotion Intelligence. *Intelligence Journal*, 17 (4), [https://doi.org/10.1016/0160-2896\(93\)90010-3](https://doi.org/10.1016/0160-2896(93)90010-3).

Suad Mansour Mahmoud Ghaith and Luma Mohammed Ali Al-Halh. (2014). the level of emotional intelligence among university students In the light of the variables of scientific specialization, gender and academic achievement. *Al-Quds Open University Journal for Educational and Psychological Research and Studies*, 2 (7), <https://journals.qou.edu/index.php/nafsia/article/view/3380/pdf>.

Thorndike, R.L., & Stern, S. (1937). *An evaluation of the attempts to measure social intelligence*. Psychological Bulletin.

‘Uthmān, Farūk Sayyid. (2001). *al-Qalaq wa ‘Idārat al-Ḍuġbūṭ an-Nafsiyyah*. Beirūt: Dār al-Fīkr al-‘Arabiyy.

Wechsler, D. (1944). *The Measurement of Adult Intelligence*. Baltimore: Williams & Wilkins.

William, Stern. (1914). *Psychological Methods of Testing Intelligence*. Translated by G. M. Whipple. Baltimore: Warwick & York, Inc.

Zainab bint ‘Abbās wa Muḥammad al-‘Ayāṣrah. (2018). Emotional Intelligence: Its Concept and Development in the Qur'an. *Qur’ānica. International Journal of Quran Research*, 10 (1), <https://ejournal.um.edu.my/index.php/quranica/article/view/12113/7885>.

## BAB 35

### من جهود المرأة في تفسير القرآن في العصر الحديث

أ.د. عفاف عبد الغفور حميد ١

د. محمد لقمان بن مت سين ٢

كلية القرآن والسنة، جامعة برليس الإسلامية

مقدم إلى " المؤتمر العالمي حول القضايا المعاصرة الثقة ٢٠٢٢م

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

القرآن الكريم مائدة الرحمن وحبله المتين والصراط المستقيم لجميع المسلمين، وليس للرجال دون النساء، فالمرأة مكلفة مثل الرجل بالامتثال للخطاب القرآني وفهمه وتدبره وتطبيقه، وكانت أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنهما في بيت النبوة القدوة في ذلك، ونبع من جيل الصحابيات والتابعيات من نقل لنا روايات التفسير، وبرز في العصر الحديث من تصدى للتفسير من النساء كنبت الشاطي، وزينب الغزالي وحنان لحام، ثم ظهر تفسير متكامل في أواخر التسعينات هو: المبصر لنور القرآن، وأخيرا نشر تفسيران حديثان للنساء الأول: تيسير التفسير لفوقية الشربيني والآخر: اللؤلؤ والمرجان في تفسير القرآن للداعية كريمان حمزة، واخترت تفسيرهما موضوعا لورقتي في هذا المؤتمر المتضمن لموضوع التفسير في محاوره، ويأتي بعض السبب لاختيار هذا الموضوع في قلة الاهتمام بتفسير النساء وعدم شهرة التفسيرين، وتتمثل أهمية البحث في جودة التفسيرين لسويتهم توافقا لتفسير القرآن الكريم الأصيلة، وتقديرا لجهدي المفسرتين، ويوجب البحث عن سؤالين هما: هل ساهمت المرأة في التفسير حديثا؟ وهل بلغت النضج كتفسير الرجال؟، وقد اتبع البحث المنهج الوصفي والتحليلي لمحاولة الكشف عن القيمة العلمية لهما، وستكون خطة البحث في: تمهيد: مساهمة المرأة في التفسير عبر العصور، المحور الأول: التعريف بالمفسرة فوقية الشربيني وتفسيرها، المحور الثاني: التعريف بالمفسرة كريمان حمزة وتفسيرها، الخاتمة: نتائج البحث والتوصيات.

نرجو أن تكون مساهمتي في المؤتمر معتبرة لإغناء نشاط المؤتمر علميا، وإثراء الحركة العلمية في جامعتي سلنجنور وبرليس للسير بخطى ثابتة نحو المستقبل الزاهر، ونرجو أن يحالفني النجاح في تقديم ورقتي العلمية، بعيدة عن الخطأ والنقص والخلل، والله الموفق.

### التمهيد: مساهمة المرأة في التفسير عبر العصور

للمرأة المسلمة مساهمات في الحركة العلمية عموما والشرعية خصوصا عبر العصور ومنها الدراسات القرآنية، وتأتي مسؤولية المرأة في تلقي الخطاب السماوي والعمل بالتكاليف الفردية كالرجل، فكلاهما متساويان في الواجب الشرعي،

والحقوق الإنسانية، وممارسة الإصلاح والإرشاد كما قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ النحل آية: ٩٧.

وقد كان عصر النبوة وما تلاه أكثر العصور التي شاعت فيها ظاهرة بروز المرأة في حمل العلم وتبليغه، ذلك لأن القرآن الكريم خاطبها كما خاطب الرجل، فهي مكلفة بالفهم والتدبر والتطبيق، فاهتمت بحفظ القرآن ورواية الحديث لأنه الطريق لتطبيق الأحكام، وكان أمهات المؤمنين والبيت النبوي القدوة للنساء في ذلك، مع كثير من الصحابيات ومن بعدهن من التابعيات.

وما عرف من جهود المرأة في الكتابة والتأليف والتصنيف في مجال التفسير قليل جداً، ولم يفرد القدماء كتاباً خاصاً لتلك الجهود، وسجلت ذلك روايات متناثرة في كتب الحديث والأدب والتاريخ وكتب التراجم، فإن كان ذلك يشير إلى قلة اشتراك النساء في التأليف لكنه لا يلغي وجوده. لقد تركت المرأة المسلمة عبر مراحل التاريخ صفحات مشرقة مليئة بالعطاء، والمواقف الرائعة، تحتاج المسلمة المعاصرة لإظهارها، للتعرف على النساء اللائي دخلن التاريخ على أساس القرآن الكريم وهديه، فقد شاركت المرأة المسلمة في الحياة العلمية فعرف التاريخ منهن أديبات وشاعرات، وقارئات ومحدثات، وعلمات وفقهيات، وناسخات وخطاطات، ومن بينهن مصنفات ومؤلفات. ومن متابعي جهود النساء رأيت أن اهتمامهن بحفظ الحديث وروايته كان له المقام الأول، ولكن لم تصل إلينا مصنفات خاصة تجمع جهود المرأة إلا القليل رغم مشاركتها في التعلم والتعليم.<sup>6</sup>

ومن خلال كتب التراجم والطبقات نجد تراجم النساء اللواتي شاركن في الحركة العلمية، منها طبقات ابن سعد، والاستيعاب لابن عبد البر، وأسد الغابة، والتهذيب والتقريب والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة لابن حجر، ومن كتب التراجم المتأخرة للمصنفين والمصنفات: كتاب "هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين" لإسماعيل البغدادي وفيه ذكر اسمي مؤلفتين فقط، هما زيب النساء وعائشة الباعونية، وكتاب الأعلام للزركلي وفيه ذكر ثلاث عشرة امرأة من المؤلفات، وأعلام النساء لعمر رضا كحالة الذي ذكر عشر مؤلفات.

وعلى العموم فإن كتب التراجم حافلة بالنساء اللواتي نهضن بالعلم في ظل الحضارة الإسلامية، وتراجم المحدثات تشهد بأثرهن في حمل وتبليغ الركن الثاني للتشريع وهو السنة المطهرة "بل يُسَجَّلُ للمرأة مفخرة ليست للرجل، فقد وقع الكذب في الحديث من رجال كثيرين، ووقع منهم الغلط، أما النساء على كثرتن في الرواية فلم يقع منهن تعمد الكذب في الحديث، وما علمت في النساء من اتهمت (أي بالكذب) ولا من تركوها".<sup>7</sup>

<sup>6</sup> من ذلك: الأصفهاني، الإماء الجوارى الشاعرات، وللسيوطي، نزهة الجلساء في أشعار النساء، وفي العصر الحديث لسليم التنير، الشاعرات من النساء، ولعبد العزيز مهنا، معجم النساء الشاعرات في الجاهلية والإسلام.

<sup>7</sup> هذه شهادة إمام الجرح والتعديل شمس الدين الذهبي في كتابه ميزان الاعتدال في نقد الرجال، انظر: نور الدين عتر، ماذا عن المرأة؟ ٢٠٠٣م، ط ١١، دمشق: دار اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٣٩.



ومن الكتب الحديثة في هذا المجال: "معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر" لعادل نويعض في مجلدين لكنه لم يذكر إلا امرأة واحدة فسّرت القرآن الكريم وهي التي ذكرها اسماعيل البغدادي في هدية العارفين<sup>8</sup>. لكن تراجع دور النساء في عصر التدوين فلا نكاد نرى لها نتاجا في مجال التأليف والتصنيف، عامة وبالأخص لا نكاد نعتز على تفسير لامرأة رغم مشاركتها في التعلم والتعليم.

أما أسباب قلة التأليف والتصنيف عند المرأة فلعدم تفرغ المرأة للتأليف لطبيعة حياتها أماً وزوجة، ولرغبة المرأة في السماع والكلام أكثر من التأليف، ولإهمال كثير من الكتاب والمؤرخين تراجع النساء لعدم إلمامهم بالجوانب الكافية عن حياتها.

وإذا أردنا أن نستجلي جهود النساء في التفسير خلال القرون الأولى فلا بد من أن نبدأ بأهم المؤمنين عائشة رض الله عنها<sup>9</sup>، فهي رائدة عصرها نساء ورجالا على الإطلاق، كما أنها لا تحتاج منا إلى تعريف، عرف عنها أن الله وهبها ذكاءً وذاكرة قوية، وحفظا سريعا، فقد نشأت في بيت أبيها أبي بكر، وعاشت في بيت النبوة ونهلت من المعين النبوي الصافي، وعرفت بالتطلع الواسع إلى الاستفادة من العلم فكانت كثيرة السؤال والاستفسار، شديدة التمحيص والتنقيب، وقد شهد لها بذلك الأكابر، وبعد انتقالها إلى البيت النبوي حضرت الكثير من نزول القرآن، وإن الوحي كان ينزل على النبي ﷺ في لحافها، لذلك وصفت أحواله حين نزول الوحي عليه، الأمر الذي جعلها تلتقط الآية من فم النبي ﷺ فتحفظها وتعي الأحكام والمقاصد، فجمعت إلى حفظ القرآن معرفة معانيه وتفسيره، فأصبحت من كبار المفسرين، وساعدها على ذلك معرفتها باللغة العربية وأشعارها وآدابها<sup>10</sup>.

ولقد كان الطابع الفقهي هو الطابع العام والأساس لتفسير السيدة عائشة، وكانت عالمة بالفقه ومبرزة فيه، قال عروة بن الزبير: "ما رأيت أحداً أعلم بالقرآن ولا بفرائضه ولا بحلال ولا بحرام من عائشة" وقال عطاء: "كانت عائشة أफقه الناس" وقدمها ابن حزم على سائر الصحابة الذين رويت عنهم الفتاوى<sup>11</sup>.

وقد ورد عن صحابييات أخريات وتابعيات ممن عُرف عنهن تفسير لبعض الآيات، فمن التابعيات حفصة بنت سيرين من سيدات التابعيات، وقد ورد عن زبيدة زوج الرشيد ووالدة الخليفة الأمين أنها كانت عالمة فقيهة<sup>12</sup>.

ومن النساء الأندلسيات ابنة فايز القرطبي كانت ممن شهر بحفظ العلم والأدب.

وقد أشارت بعض المصادر - كما ذكرنا - إلى أن هناك امرأة واحدة كان لها تفسير للقرآن وهي زيب النساء بنت عالمكير الهندية، ابنة الشاه محيي الدين أورانك، والدها من الملوك والسلالة التيمورية، وهي أدبية شاعرة ولدت

<sup>8</sup> انظر: محمد خير رمضان يوسف ٢٠٠٠م. المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن في التاريخ الإسلامي، بيروت: دار ابن حزم، ص ١٠-١٣.

<sup>9</sup> سعيد فايز الدخيل، موسوعة عائشة أم المؤمنين حياتها وفقهها، ص ٨٣.

<sup>10</sup> راجع: الذهبي، سير أعلام النبلاء. ١٤٠/ ٢،

<sup>11</sup> انظر هذه الأقوال على التوالي في: السمط الثمين، ٨٦ وسير أعلام النبلاء ٦٩، والإجابة ٥٩.

<sup>12</sup> أم إسرائ بنت عرفة، نساء لها تاريخ. ص ١٩٨.

سنة ١٠٤٨ هـ وتوفيت سنة ١١١٣ هـ، وقد ذكر البغدادي في هدية العارفين تفسيرها الذي سمته "زيب التفاسير" وزيب كلمة فارسية معناها "زينة"، فيكون معنى اسمها زينة النساء ومعنى تفسيرها "زين التفاسير"، ولا يبدو أن تفسيرها هذا بالفارسية مثل ديوان شعرها<sup>13</sup>.

أما في العصر الحديث فقد ساعدت ظروف العصر الحديثة على إتاحة الفرصة للمرأة للمشاركة في تعلم القرآن الكريم وتلاوته وحفظه ومدارسته.. وقد ظهرت مؤسسات رسمية وغير رسمية في الدول العربية والإسلامية فضلاً عن المدارس التقليدية القديمة (الكتاتيب والزوايا)، أو نشاطات المساجد في تعليم القرآن ومدارسته، تبرز مدى العناية بحفظ القرآن الكريم بجميع المستويات والفئات، ذكوراً وإناثاً، صغاراً وكباراً. وتتولى المرأة الضابطة لأصول التجويد تعليم ذلك لغيرها من النساء والفتيات والصغار من الأولاد في أغلب البلاد الإسلامية<sup>14</sup>.

وامتدت العناية بكتاب الله من قراءته وتحفيظه إلى تفسيره وتوضيحه، فبرزت جهود العلماء والمتخصصين في هذا الميدان بشكل فردي، أو عن طريق الجامعات، ولكن جهود المرأة في هذا المجال بقيت محدودة وضيقة، ولعلها أفضل مما كانت عليه في العصور السابقة، وذلك لوجود عدد كبير من المتخصصات في الدراسات الإسلامية ومنها التفسير، ولاسيما في الرسائل العلمية للماجستير والدكتوراه، ويصعب الإحاطة بجميع تلك الجهود نظراً لسعتها وكثرتها، ومع ذلك يبقى الانطباع بأن تلك الجهود متواضعة في مجال التفسير إذا ما قورنت بالمؤلفين من الرجال، وعلى الرغم من عدم وجود تفسير متكامل لامرأة إلى عهد قريب فهناك نماذج رائدة لنساء فسرنا أجزاء، ولهن منهج واضح في ذلك، وهن عائشة بنت الشاطئ صاحبة التفسير البياني للقرآن الكريم، وزينب الغزالي الجبيلي، وتفسيرها "نظرات في كتاب الله" الذي فسرت فيه الفاتحة والسبع الطوال والتوبة ويونس وهود، وقيل بأنه تفسير كامل ولكن لم يطبع، وحنان لحام<sup>15</sup> بعنوان: (سلسلة نظرات في كتاب الله) لسور من الطوال والمفصل.

ثم ظهر لي بالبحث المتواصل تفسير شامل للقرآن الكريم وهو "المبصر لتفسير القرآن الكريم" لنايلة صبري المرابطة المقدسية، ويقع في ١٠ أجزاء، ويعد -حسب علمي- أول تفسير متكامل لامرأة<sup>16</sup> ثم تبين لي فيما بعد تفسيران

<sup>13</sup> راجع: هدية العارفين 1/ 375 ومعجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر ١/ ١٩٧ وانظر: محمد خير رمضان، المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن ص ٤٣-٤٥.

<sup>14</sup> راجع الكتاب الوثائقي لجنة برنامج تحفيظ القرآن بهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية، ١٩٩٩م، "جهود المملكة العربية السعودية في الاعتناء بالقرآن الكريم"، إشراف: الدكتور عبد الله بن علي بصفر، ط السعودية وراجع بحث: بدر ناصر البدر، المدارس النسائية لتحفيظ القرآن الكريم بالمملكة العربية السعودية، نشر في كتاب الوقائع لمؤتمر القرآن الكريم والجهود المبذولة في خدمته، النشر العلمي لجامعة الشارقة سلسلة رقم ١٩. ص ١٦٥.

<sup>15</sup> راجع: عفاف عبد الغفور، من جهود المرأة في التفسير في العصر الحديث، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر العدد (٢٥) ٢٠٠٧.

<sup>16</sup> كتبت عنها بحثاً في التعريف بالتفسير ومنهجه قدمته إلى مؤتمر بجامعة ملايو، ونشر بالانكليزية في مجلة البيان: قسم القرآن والحديث بجامعة ملايا رقم ١٤ تموز ٢٠١٦م.

للنساء وهما: "تيسير التفسير" لفوقية الشربيني، و"اللؤلؤ والمرجان في تفسير القرآن" لكريمان حمزة، وهما موضوع ورقة المؤتمر.

### المحور الأول: التعريف بالمفسرة فوقية إبراهيم الشربيني وتفسيرها

لم أجد ترجمة وافية للمفسرة إلا ما ذكرته بعض المواقع الإلكترونية، ومنها مقابلة لها سألت فيها عن تفسيرها وسبب تأليفها له، ومصادرها ومنهجها بشكل موجز.

وكل ما ذكر عنها أنها تخرجت من قسم اللغة العربية في مصر، ومكثت خارج مصر في الكويت ثم السعودية ما يزيد على خمسة وعشرين عاما، حضرت فيها مجالس العلم، ودرست تفسير القرآن من الطبري، والبيضاوي والجلالين وابن كثير، وتعلمت على يد الشعراوي وأخذت عنه علم التفسير، وأنجزت التفسير وقد جاوزت السبعين عاما قضت سبع سنوات منها لإتمامه.

سبب التفسير:

ذكرت في المقابلة أنها لما عادت إلى مصر بدأت تفسير القرآن في دروس كانت تلقىها في عدد من مساجد مصر المختلفة فلمست استجابة كبيرة وإقبالا من السيدات اللواتي واطن على حضور الدروس، وهذا دفعها لمزيد من الاطلاع، ومحاولة تقديم تفسير للآيات بشكل سليم وميسر، وأخذت تدون ما وصلت إليه من أفكار، وبعد ثلاث سنوات استكملت تفسير القرآن كاملا في أماكن متعددة<sup>17</sup>، وقد ذكرت في مقدمة التفسير الهدف من هذا التأليف "وهو تدبر آيات الله لمعرفة المراد واضحا سهلا، حتى يأتي العمل صحيحا ومستمرا بدافع ذاتي عن يقين ووعي يؤدي إلى الخشوع والحب لله"<sup>18</sup>.

وصف التفسير:

يتكون تفسيرها والمسمى بـ "تيسير التفسير" من أربعة أجزاء:

الأول: من سورة الفاتحة وحتى سورة التوبة. الثاني: من سورة يونس وحتى سورة الحج.

الثالث: من سورة المؤمنون وحتى سورة الزخرف. الرابع: من سورة الدخان وحتى سورة الناس.

حصلت المؤلفة على موافقة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر بطبع التفسير ونشره، واستمرت عملية الفحص له من قبل المجمع أكثر من ثلاث سنوات، وروجع من قبل أستاذين هما: محمد عاشور ومحمد عفيفي، وللكتاب مقدمة في صفحة واحدة ذكرت فيها الهدف من التفسير، ومقدمة للطبعة الثانية على غلاف الأجزاء الأربعة، وختمت تفسير سورة الناس بالدعاء.

<sup>17</sup> انظر من هذه المواقع: <http://www.aljarida.com/ext/articles/print/1461906470923783800>، الجريدة وموقع:

<https://www.masress.com/october/140456>، <https://vb.tafsir.net>، <https://vb.tafsir.net/tafsir14158/#.XQUh-hbXI2w>

<sup>18</sup> فوقية الشربيني، تيسير التفسير، المقدمة ١/ ٣.

مصادرها:

أكدت صاحبة التفسير أنها اعتمدت على الصحيح من الروايات، والمراجع من أقوال العلماء حتى لا تدخل القارئ العادي في خلافات لن يستفيد منها. ووضعت قائمة المصادر بعشرين عنواناً في التفسير وعلوم القرآن والإعجاز، وبعض كتب الحديث والفقه، وفي بعض الصفحات هوامش لتخريج الحديث، وبعض كتب التفسير.

سمات التفسير:

لا يختلف تفسيرها كثيراً عن تفسير الرجال وقد سئلت عما يميز تفسيرها عن تفسير الرجال قبلها فقالت: "أرفض تصنيف التفاسير حسب جنس المفسر، يجعل هذا تفسيراً نسائياً وذاك تفسيراً رجالياً، لأن جميع المفسرين يجتهدون في فهم الآيات القرآنية استناداً إلى الصحيح من الروايات والمراجع من أقوال العلماء، حتى لا ندخل القارئ العادي في خلافات لن يستفيد منها كثيراً...، ويتصف تفسيري بالتبسيط، مما ييسر على القراء استيعابه وفهمه، لكن سيظل كل منا يحاول فهم القرآن وتفسيره، لأنه معجزة متجددة ولن يستطيع أي مفسر الوصول إلى الكمال في التفسير".

وقد نفت ما يردده المعارضون من أن هذا التفسير قد يكون فيه مجاملة للمرأة أو تأويل في فهم وتفسير بعض الآيات لصالحها، قائلة: "لن أبيع ديني بدنياي أو مجاملة لأحد، ولو كنت أنا شخصياً، وإنما استعنت بالله وكنت أستشير كبار المفسرين خلال إنجازي لهذا العمل...، وذلك لمحاولتي تقديم رؤية مبسطة للآيات القرآنية، حتى يتمكن عامة القراء من النساء والرجال من غير المتخصصين من فهم بعض أسرار القرآن الكريم وإعجازه"<sup>19</sup>.

منهجها في التفسير: يستفاد من قراءة تفسير: تيسير التفسير أن منهجها يعتمد على الآتي:

أولاً: عنايتها بالتفسير بالمأثور:

1- تفسير القرآن بالقرآن: فمن ذلك إيرادها في سياق تفسيرها لقوله تعالى: ﴿حَتَّمُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً﴾. البقرة آية: ٧، لايات أخرى في ختم السمع ﴿هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ الأعراف آية: ١٧٩، و﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾ الأنفال آية: ٢٣، و﴿يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُنَلَّى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا﴾ الجاثية آية: ٨، وفي معنى غشاوة الأبصار ذكرت آيتين بالمعنى نفسه من القرآن، يوسف آية: ١٠٥ والأعراف آية: ١٧٩.

وفي تفسيرها للزيادة في قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ يونس آية: ٢٦، ذكرت آيتين أخريين في المعنى نفسه<sup>20</sup>. وفي تفسير معنى البلد في سورة البلد ذكرت آيات من سورة آل عمران آية: ٩٦، والعنكبوت آية: ٦٧، وفي تفسير سورة الإخلاص تذكر خمس آيات لتأكيد معنى التوحيد: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ مريم آية: ٦٥، و﴿أَفَمَن

<sup>19</sup> انظر: الروابط السابقة.

<sup>20</sup> يونس ٥٨، القيامة ٢٣، وفي ضد المعنى عبس ٤١، انظر: تيسير التفسير، 762/2

يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ النحل آية: ١٧، وَقُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ [الرعد: ١٦] وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ الزمر آية: ٦٢، وَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ غافر آية: ٦٢<sup>21</sup>.

٢- تفسير القرآن بالحديث النبوي: استعانت المفسرة لتوضيح وبيان المعنى بالحديث النبوي، ففي تفسيرها لحال أكل الربى وحرمة في قوله تعالى: [الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ] البقرة آية: ٢٧٥ ذكرت حديثاً عن ابن مسعود: "لعن رسول الله ﷺ أكل الربى وموكله وكتابه وشاهديه"<sup>22</sup> وقال: "اجتنبوا السبع الموبقات... ومنها أكل الربى"<sup>23</sup>.

وفي تفسيرها لإنظار المعسر تذكر ثلاثة أحاديث: "من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله"<sup>24</sup>، "وكان صلى لا يصلي على مدين..."، "ومن أنظر معسراً أو وضع عنه أظله الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله"<sup>25</sup>، وفي تفسيرها لليال عشر في سورة الفجر ذكرت حديثين عن ابن عباس وجابر، وفي تفسيرها لسورة الكوثر ذكرت قول أنس وابن عباس رضي الله عنهما في معنى الكوثر<sup>26</sup>.

٣- الاستعانة بأقوال الصحابة والتابعين: تستعين المفسرة بأقوال بعض الصحابة والتابعين، كما في بيان سبب النزول لقوله تعالى: [قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ] البقرة آية: ٩٧، حيث ذكرت قول ابن عباس وقول مقاتل في ذلك<sup>27</sup>.

ثانياً: استعانتها بعلوم القرآن :

يتصل علم التفسير بعلوم القرآن اتصالاً وثيقاً، ولا يخلو كتاب تفسير من ذلك، وهذا ما نجده أيضاً في تفسير التيسير، فيحفل تفسيرها بما يتصل بعلم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني وغيرها من العلوم، ففي بداية كل سورة تذكر نوع الآيات مكية أو مدنية، وتذكر ما كان من المدني والمكي في السورة الواحدة، ولكن يلاحظ أنها تنظر إلى مكان النزول في تحديد نوع الآيات علماً أن الراجح عند العلماء الاصطلاح الزمني بما نزل بعد الهجرة أو قبلها... ففي سورة البقرة تقول آياتها مدنية إلا ٢٨١ مكية وهي قوله تعالى: [وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ] علماً بأن الراجح أن السورة كلها مدنية لنزولها بعد الهجرة، ومثل

<sup>21</sup> انظر: فوقية الشريبي، تيسير التفسير. 4/ 2499،

<sup>22</sup> مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب لعن الله أكل الربا وموكله، رقم (١٥٩٨)، ٣/ ١٢١٩،

<sup>23</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب المحاربين، باب رمي المحصنات، (٦٤٦٥)، ٦/ ٢٥١٥، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، 1/ 92، (89).

<sup>24</sup> رواه البخاري وأحمد من حديث أبي هريرة.

<sup>25</sup> الترمذي، سنن الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، ٧/ ١٣٧٣.

<sup>26</sup> انظر: تيسير التفسير في إنظار المعسر، ١/ ١٥٦، وفي تفسير سورة الفجر ٤/ ٢٤٢٧، وفي تفسير سورة الكوثر ٤/ ٢٤٩١.

<sup>27</sup> انظر: تيسير التفسير. 1/ 51.

ذلك ما ذكرته في مقدمة سورة المائدة أن آياتها مدنية إلا آية ٣ مكية نزلت بعد الفتح، والراجح أنها مدنية أيضا، علما بأنها وصفت سورة النصر بأنها مدنية نزلت بمنى في حجة الوداع<sup>28</sup>.

وفي أسباب النزول: أشارت إلى سبب نزول الآية الأولى من الأنفال في سعد بن مالك، وذكرت قصة خولة وزوجها أوس بن الصامت وسبب نزول سورة المجادلة بإيجاز وحكم الظهار<sup>29</sup>، وفي سبب نزول سورة الطلاق ذكرت روايتين أحدهما طلاق الرسول ﷺ لحفصة بنت عمر، والأخرى طلاق ابن عمر لزوجته وهي حائض، وفي سبب نزول سورة عبس ذكرت قصة ابن أم مكتوم مع رسول الله ﷺ وعتاب الله له<sup>30</sup>.

وفي الناسخ والمنسوخ تذكر معنهما، وأنواع النسخ في بيان معنى التبديل بالنسخ آية ١٥ من سورة يونس بأربعة أصناف: الارتقاء بالحكم، أو تخفيف الحكم، أو نسخ الحكم، أو العدول عن الفرض على الأمام السابقة، وتحدد السبب للتخفيف في المنهج التطبيقي والتدرج والتعود، ولا يكون في العقائد، ولم تذكر مصطلح النسخ في حكم التخفيف في عدد المسلمين في المعركة<sup>31</sup>.

ثالثا: عنايتها بعلوم اللغة العربية

نزل القرآن على مقتضى أساليب العرب وكانوا في أعلى درجات البلاغة والفصاحة، ومن المعروف أن الإمام باللغة شرط لمن يفسر القرآن الكريم، لذا نجد المفسرة قد اهتمت بهذا الجانب في ذكر أدوات اللغة التي تعين على فهم النص، وهي تفعل ذلك على طريقتها في الإيجاز، ودون ذكر المصادر في اللغة أو المعاجم إلا نادرا، ومن الأمثلة على ذلك:

تذكر أحيانا للكلمات الشائعة في القرآن الكريم عدد مرات ورودها لأهميتها، مثل كلمة الحمد في سورة الفاتحة، فقالت: كلمة "الحمد" ذكرت ٢٨ مرة في القرآن الكريم، وكلمة "الله" ٢١٤١ مرة، ثم بينت أن الحمد لله ﷻ تقدم الشكر والثناء لكل صفات الله<sup>32</sup>.

وفي التقديم والتأخير كأسلوب بلاغي قالت في الفاتحة: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** تقدمت على **وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** فإن عبدت أعنت، فالعبادة غاية الحب وغاية الطاعة والخضوع والذل لله ﷻ فإن تحققت جاءت الاستجابة من الله بكل ما يرضيه<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> انظر: تيسير التفسير، آيات سورة المائدة ١/ ٣٥١، وسورة النصر ٤/ ٢٤٩٥.

<sup>29</sup> انظر: تيسير التفسير لسورة الأنفال ١/ ٦٢٣، وسورة المجادلة ٤/ ٢١٦٢.

<sup>30</sup> انظر: تيسير التفسير لسورة الطلاق ٤/ ٢٢٢٨، ولسورة عبس ٤/ ٢٣٧١، وفي تفسير الآية ٥-٧ من سورة الليل ذكرت ثلاث روايات في سبب النزول دون ترجيح، منها في أبي بكر الصديق ٤/ ٢٤٤٧.

<sup>31</sup> انظر: تيسير التفسير في معاني النسخ ٢/ ٧٥٦، وراجع سورة الأنفال ١/ ٦٤٨.

<sup>32</sup> فوقية الشربيني، تيسير التفسير. 8/ 1،

<sup>33</sup> فوقية الشربيني، تيسير التفسير. 9/ 1،

وفي تأخير كلمة (الصَّابِغِينَ) عل (النَّصَارَى) في البقرة آية: ٦٢، وتأخيرها في المائدة آية: ٦٩، والحج آية: ١٧ لاختلاف الإعراب، ففي حالة النصب معطوفة على اسم إنَّ، وفي حالة الرفع مبتدأ خبره محذوف تقديره كذلك<sup>34</sup>. وهي تبين معنى الكلمات في تفسير الآية إن اقتضى الأمر، ففي تفسير ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ قالت: الهداية نوعان: هداية دلالة، وهداية معونة، الله سبحانه وتعالى أرشد ودل وبيّن الرشد من الغي، ووضّح المنهج ودل عليه بالرسول والكتب، فمن أطاع استفاد بهداية الدلالة، ويكون جزاؤه المعونة، وهداية المعونة مدد من الله لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ محمد آية: ١٧. <sup>35</sup>

وفي تفسيرها لكلمة (يَعْمَهُونَ) في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ البقرة آية: ١٥ قالت: "العمه: إغلاق البصيرة، فلا تحس القلوب والأرواح ولا تميز الصواب من الخطأ، والله يجزيهم بسخريتهم بالمؤمنين زيادة في الضلال نكايه بهم"<sup>36</sup>.

وهي تبين الفرق بين (نجى وأنجى) فقد وردت الأولى ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ البقرة آية: ٤، والثانية في سورتي الأعراف آية: ٤١، وإبراهيم آية: ٦، قالت: وفي الآيات الثلاث فارق دقيق بين (نجى وأنجى) فالأول يفيد النجاة من واقع قد يتكرر مثله، والثانية تفيد إبعاده نهائيا بلا عودة"<sup>37</sup>.

وقد تستشهد بأبيات من الشعر لبيان معنى أو لتأييد فكرة، وغالبا لا تذكر اسم الشاعر ولا تخرج الأبيات إلا قليلا كما فعلت في معرض تفسيرها لكلمة (الاستواء) للآية يونس آية: ٣ قالت: الكلمة لتقريب المعنى للأذهان وليس للتشبيه أو التمثيل، وذكرت أبياتا لأبي تمام في مدح الخليفة المعتصم"<sup>38</sup>

وتشير إلى لفتات لغوية دون ذكر المرجع مثل الفرق بين (أنزل) للكتب السماوية التي نزلت جملة و(نزل) للقرآن الذي نزل مفردا في قوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ آل عمران آية: ٣<sup>39</sup>. ومن اهتمامها بالقواعد تذكر أسماء الإشارة والاستفهام وغيرها وهو منهج متبع في تفسيرها كله<sup>40</sup>.

وفي الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ البقرة آية: ٣٤، قالت: الاستثناء ليس للجنس، ولكن للفعل، فهو لم يكن من جنس الملائكة، ولكن شمله الأمر بالسجود لوجوده في المشهد.

وهي تشير إلى إعراب (كان) في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ البقرة آية: ٢٨٠، قالت: "في هذه الآية كان التامة المكتفية المرفوع ولا خبر لها، والمعنى: "وإن كان ذو عسرة فعلى الدائن إمهاله إلى أن يتيسر

<sup>34</sup> انظر: فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 38-37/ 1،

<sup>35</sup> فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 10/ 1،

<sup>36</sup> فوقية الشربيني، تفسير التفسير، ١٧/ ١، وانظر ص ١٥٥ معنى (عحق).

<sup>37</sup> فوقية الشربيني، تفسير التفسير، ٣٣/ ١، وانظر ما ذكرته في الفارق بين الذبح والقتل في الصفحة نفسها.

<sup>38</sup> انظر: فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 746 - 745/ 2،

<sup>39</sup> فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 161/ 1،

<sup>40</sup> انظر: فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 22/ 1، 13/ 1،

حاله، ويعتبر قرضا حسنا يثاب صاحبه من الله أكثر من ثواب الصدقة<sup>41</sup>، كما تذكر الاستفهام التقريري والإنكاري، وإلى القسم وجوابه إن وجد<sup>42</sup>.

وفي تفسير: ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ...﴾ البقرة آية: ٢٤، تقول: "إن شرطية مشككة في حدوث الفعل بعدها، لكن إذا تؤكد حدوث الفعل بعدها" ثم تأتي بأمثلة وأشارت إلى ما يسمى بالاحتباك في اللغة في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ﴾ آل عمران آية: ١٣، فقالت: الفئة الأولى تقاتل في سبيل الله (فهي مؤمنة) محذوف، والفئة الثانية (تقاتل في سبيل الشيطان) محذوف فهي كافرة، وهذا ما يسمى بـ (الاحتباك) يحذف من الأول ما يثبت في الثاني والعكس<sup>43</sup>.

رابعاً: موقفها من آيات الأحكام والقصاص

بما أن تفسيرها يميل للتيسير والاختصار فقد جاء تفسير آيات الأحكام من هذا النمط، حيث توضح المفسرة الحكم دون ذكر اختلافات الفقهاء وجدالهم وأدلتهم، وهو تفسير يوافق فهم فقهاء أهل السنة للآية وتكتفي بالقول: قال بعضهم دون تفصيل، ففي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾ البقرة آية: ١٧٧ ذكرت الوجوه التي تصرف لها الصدقات، ببيان معنى اليتيم والمسكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب، وهؤلاء من يستحقون البر<sup>44</sup>. ومثله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ البقرة آية: ٢٣٤، قالت: عدّة المطلقة ثلاثة قروء، والصغيرة والكبيرة ثلاثة أشهر وللزوج ردّها دون إذنها في عدتها... أما الأرملة فعدتها أربعة أشهر وعشرا، فإن كانت حاملا فعدتها أن تضع حملها أيهما كان الأبعد، يعني عدة المرأة الحامل أربعة أشهر وعشرا إن كان الأبعد، وأن تضع حملها إن كان هو الأبعد، وقد قال بعض العلماء إن عدتها أن تضع حملها أيما كان وقته..<sup>45</sup>

ونادرا ما تذكر أسماء المذاهب الفقهية في سياق بيان الآية، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ التوبة آية: ٢٨، قالت: "والحكم عام لجميع المشركين خاصة للمسجد الحرام، ولا يمنعون من دخول غيره (وهذا قول الشافعية) وقال ابن العربي: "هذا جمود منه على الظاهر لأن

<sup>41</sup> فوقية الشريبي، تيسير التفسير. 1/ 156 ،

<sup>42</sup> انظر: فوقية الشريبي، تيسير التفسير. 4/ 2427، 4/ 2421، 3/ 1508 ،

<sup>43</sup> فوقية الشريبي، تيسير التفسير. 1/ 165 ،

<sup>44</sup> فوقية الشريبي، تيسير التفسير. 90 - 89 / 1 ،

<sup>45</sup> فوقية الشريبي، تيسير التفسير. 1/ 132 ،



الآية تنبيه على العلة بالشرك والنجاسة"<sup>46</sup>، ومثل ذلك في بيان حكم الفاحشة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ النساء آية: ١٥ حيث رجعت إلى الشيخ الشعراوي في بيان المراد من الآية دون كلمة ترجيح<sup>47</sup>.

أما منهجها في تفسير آيات القصص القرآني فلا يختلف عن غيره حيث البيان من غير تفصيل ودون ذكر الاختلاف في بعض ما ورد في كتب التفسير، كما خلا تفسيرها من الإسرائيليات، ففي قصة موسى وبني إسرائيل التي جاء طرف منها في سورة المائدة: ٢٠ - ٢٦، تسرد قصة تيه بني إسرائيل في الأرض بلا هداية أربعين سنة عقوبة لهم حيث ذكرت أسماء المواقع ومساحة التيه دون ذكر للمصادر أو لكتب التفسير، بل تكتفي ببيان العبرة من القصة<sup>48</sup>. وفي سورة الفيل سردت القصة بإيجاز ودون مصادر، بل اعتنت ببيان العبرة فقالت: "إن الله أهلكهم بواحد من مخلوقاته الضعيفة ليس من شأنها القتل"<sup>49</sup>.

خامسا: موقفها من آيات الصفات والمتشابه

المفسرة تصدر عن عقيدة صافية سوية في تناولها لآيات تخص العقائد ومنها آيات الصفات والمتشابه، فهي تمر عليها دون تأويل أو تفصيل، وقد بينت معنى المتشابه في سياق تفسيرها لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ..﴾ آل عمران آية: ٧، قالت: فالحكم يعطي قوانين ملزمة، تطبق من المؤمن كما جاءت فعلا أو تركا لها كما أمر، أما المتشابه فجاءت من أجل الإيمان فقط ليس فيها أحكام، بل يسلم بها المؤمن، المحكم للتنفيذ، والمتشابه للإيمان<sup>50</sup>، وفي تفسير كلمة (الاستواء) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ..﴾ يونس آية: ٣، ذكرت قول الإمام مالك: "الاستواء معروف والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة"، استواء الله على العرش رفعة وقدره وقدره، ثم قالت: وفهم كلمة الاستواء نأخذها بفهم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى آية: ١١ لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال الكلمة لتقريب المعنى للأذهان، وليس للتشبيه أو التمثيل<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> فوقية الشريبي، تفسير التفسير. 1/ 674،

<sup>47</sup> فوقية الشريبي، تفسير التفسير. 1/ 250،

<sup>48</sup> فوقية الشريبي، تفسير التفسير. 369- 366/ 1،

<sup>49</sup> فوقية الشريبي، تفسير التفسير. 2487 - 2486/ 4،

<sup>50</sup> فوقية الشريبي، تفسير التفسير. 1/ 136،

<sup>51</sup> فوقية الشريبي، تفسير التفسير. 2427/ 4،

وفي قوله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ..﴾ الفجر آية: ١-٢ تقول "قسم خماسي جوابه محذوف تقديره: ليعثن الله البشر للحساب يوم يقوم الناس لرب العالمين فيعذب الكافرين، والله يقسم بما يشاء، ولكن البشر لا يقسمون إلا بالله العظيم، والقسم يلفت لأهمية ما يقسم به وما يقسم عليه...<sup>52</sup>.

وفي الإيمان باليوم الآخر ذكرت معنى الزلزلة في قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا..﴾ الزلزلة آية: ١، قالت: هذا إخبار بغيب سيحدث للأرض بإذن ربها وأمره، زلزلة ترجّحها رجاً شديداً قد يكون ذلك مع النفخة الأولى أو الثانية.."، ومثل ذلك في تفسير القارعة ﴿الْقَارِعَةُ﴾ \* مَا الْقَارِعَةُ ﴿القارعة آية: ١، قالت: "اسم من أسماء يوم القيامة، والقرع: هو الاصطدام بقوة صوتاً أو جسماً، فيوم ينفخ في الصور يقرع الصوت الأموات بعثاً لهم، فإذا هم قيام ينظرون" ثم جاءت بآيات لصور الجبال يوم البعث<sup>53</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ الكافرون آية: ٦ قالت: "فيه تهديد وإهمال لهم، فقد حُيروا فاختاروا الخطأ، فهم فيه باقون إلى يوم القيامة، وفيه إعلان لقوة العقيدة لدى المؤمن لا يزحج ولا يُغري لتركها أو التخلي عنها ولو جزئياً عما جاءت به من شرائع في كل الزمن، فلا يؤمن حيناً ثم يكفر حيناً آخر، بل هو إيمان أبداً كاملاً كيفية وزمناً"<sup>54</sup>.

وقد تختار رأياً فيما يخص ثمار الجنة في قوله تعالى: ﴿أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا..﴾ البقرة آية: ٢٥، قالت: "وكلما رزقوا منها من ثمرة قارنوها بسابق ما رزقوا في الجنة وهو ليس كذلك، ففي كل مرة جديد لا يماثل سابقه"<sup>55</sup>، بينما جلّ المفسرين على أنها تشابه شكلاً ثمار الدنيا.

سادساً: اهتمامها بإعجاز القرآن الكريم:

قررت المفسرة وجوه إعجاز القرآن المختلفة العلمي والبلاغي والغبي والتشريعي الاجتماعي، وهو دليل نزوله من عند الله وذلك في معرض تفسيرها لآية ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس آية: ٣٧-٣٨، وذكرت مراحل التحدي الواردة في سور مختلفة: الإسراء: ٨٨، هود ١٣، يونس ٣٨، البقرة<sup>56</sup> ٢٣.

<sup>52</sup> فوقبة الشريبي، تيسير التفسير. 1/ 136،

<sup>53</sup> فوقبة الشريبي، تيسير التفسير، ٤/ ٢٤٧١، و٤/ ٢٤٧٦-٢٤٧٧.

<sup>54</sup> فوقبة الشريبي، تيسير التفسير. 4/ 2494،

<sup>55</sup> فوقبة الشريبي، تيسير التفسير، ١/ ٢٠، وقد ورد في تفسير: أبو الحسن الماتريدي، ت ٣٣٣هـ، تأويلات أهل السنة ١/ ٤٠٥، تح: مجدي

باسلوم، طدار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م.

<sup>56</sup> تيسير التفسير، 769- 768/ 2

وتعد الحروف المقطعة من أسرار القرآن، والتحدي في الإعجاز، لأن القرآن يتكون من هذه الحروف، ولن يقدر أحد على ذلك<sup>57</sup>. ومن وجوه الإعجاز الترتيب المصحفي، وذلك في العلاقة بين خواتم السور ومطالع السور التالية، وهو ما يسمى بالمناسبة بين السور<sup>58</sup>.

ومن الإعجاز الغيبي ما جاء عن الأمم السابقة مما أشارت إليه تفسيراً لأول سورة الفجر: قوم أرم فقد تحدثت عن أقوام لم يذكروا في الكتب السابقة، وجاءت الاكتشافات الحديثة بصحة ما جاء في القرآن الكريم<sup>59</sup>. ومن الإعجاز الغيبي كذلك ما تراه المفسرة في آية التحدي في البقرة آية: ٢٣ "لأن الآية تنفي حدوث الفعل لا في الحاضر ولا في المستقبل.. فالحكم المؤكد بلن المستقبلية إعجاز غيبي صدقه الواقع"<sup>60</sup>.

ومن التفسير العلمي للآيات ما ذكرته عن خلق السماوات والأرض بذكر مراحل الرق والفتق والدخان ثم تكوين الأرض والأجرام السماوية الأخرى<sup>61</sup>. وفي سورة العلق "حَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ" العلق آية: ٢ حيث تكوين الجنين في مراحل الخلق الأولى على شكل الدودة تعلق في الرحم...<sup>62</sup>. وكذلك في بيان معنى الناصية حيث ذكرت في الآية أن العلماء يرون فيها مركز الوظائف العقلية العليا من تقدير وتفكير واتخاذ قرارات، وهو من المكتشفات الحديثة في أواخر القرن العشرين.

ومثل ذلك تعليقها على وصف خروج الناس يوم الحشر كفراش مبثوث، فحياة الإنسان قبل البعث كحياة الفراش في مرحلة الشرنقة بكفن في القبر، "ثم تخرج للحياة بشكل أجمل وأقوى تنتشر وتطير"<sup>63</sup>.

### المحور الثاني: فاطمة كريمان عبد اللطيف حمزة وتفسيرها

ولدت في القاهرة عام (١٩٤٢م) وحصلت على شهادة البكالوريوس في الآداب قسم الصحافة والإعلام بجامعة القاهرة، وعملت في مجال الإعلام منذ عام (١٩٧٠ - ١٩٩٩م) وقامت في بداية عملها بتقديم برامج للأطفال منها "قرآن ربي" وبرامج أخرى ناجحة بلغت أكثر من (١٥٠٠) حلقة تلفزيونية، وقدمت مجموعة من البرامج

<sup>57</sup> راجع أول سورة البقرة وآل عمران، والسور التي تبدأ بالحروف المقطعة.

<sup>58</sup> فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 1/ 444 ،

<sup>59</sup> فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 2429- 4/ 2428 ،

<sup>60</sup> فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 1/ 20 ،

<sup>61</sup> فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 1/ 564 ،

<sup>62</sup> فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 4/ 2460 ،

<sup>63</sup> فوقية الشربيني، تفسير التفسير. 4/ ٢٤٧٦، والسير في الأرض وليس على الأرض ١/ ٤٥١، ولها توجيه علمي لكثير من الآيات، ولكن دون إشارة للمصادر المعنية بالموضوع.

الدينية المتخصصة، والتقت خلال عملها مع عدد من العلماء كالإمام الغزالي، والشيخ محمد متولي شعراوي، والدكتور يوسف القرضاوي، ولها العديد من الكتب، كما أسست مجلة الثقافة الجديدة<sup>64</sup>.

واجهت المفسرة خلال عملها الإعلامي التلفزيوني العديد من المشكلات مع المسؤولين إلا أن إصرارها جعل منها (المدير العام) للبرامج لعدة سنوات، وهي ترى في عملها هذا دعوة إلى الله، فمنذ تخرجها من كلية الآداب وهي تعمل بالدعوة الإسلامية سواء في التلفاز أو الصحافة أو في مجالات تأليف الكتب وإلقاء المحاضرات والمشاركة في الندوات ولها عدة مؤلفات أبرزها: "رحلتي من السفور إلى الحجاب" والذي عبرت فيها عن تجربتها ومرحلة التزامها بالحجاب. كتبت كريمان موسوعة (أناقة وحشمة) أعطت فيه الصورة المطلوبة لزي المحجبات وقامت بالعمل في قناة اقرأ التلفزيونية، وقدمت تفسيراً للشباب عنوانه "الواضح في تفسير القرآن للشبيبة"، ولها أكثر من ستة وعشرين مؤلفاً أبرزها سيد الخلق، موسوعة من خمسة أجزاء تتضمن تعريفاً مبسطاً عن الرسول ﷺ للأطفال<sup>65</sup>.

أما سبب تفسيرها وهدفه فتقول في المقابلة: هو أن تضع تفسيراً مبسطاً للأطفال، فبدأت بالفاتحة وجزء عم وتبارك بعد أن استخارت الله ووجدت راحة في نفسها وانشرح صدرها فتم بسلاسة<sup>66</sup>. اعتكفت المؤلفة طوال عامين ونصف على التفسير وطلبت من شيخ الأزهر إجازته فأحاله إلى لجنة، فأجازته مجمع البحوث الإسلامية للتفسير وسلمته لدار الشروق.

#### وصف التفسير

عنوانه (اللؤلؤ والمرجان في تفسير القرآن) تفسير كامل للقرآن الكريم، مكون من ثلاثة أجزاء، عدد صفحاته ١٢٢١ صفحة، أنجزته في ثلاث سنوات، واستمرت مراجعته ما يقارب السنتين، وظهرت الطبعة الأولى عام ٢٠١٠م من دار الشروق الدولية بمصر، وقدم له الناشر الأستاذ عادل المعلم بعنوان "هذا التفسير"<sup>67</sup>، ولم تكتب المفسرة مقدمة لكتابتها، بل اكتفت بوضع قائمة المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها. مصادرها:

<sup>64</sup> ويكيبيديا الموسوعة الحرة، برنامج العاشرة تقديم الإعلامية منى الشاذلي في قناة دريم الفضائية المصرية استضافت فيه كريمان حمزة، وكان البرنامج عبارة عن حلقات الجمعة ٣ ديسمبر ١٩٩٤م، وأعيدت بتاريخ ١٣ مايو ٢٠١٣م، يوم الاثنين العاشرة والنصف صباحاً.

<sup>65</sup> انظر: أبو اليمن، حياة صالح، أبرز جهود النساء في تفسير القرآن الكريم منذ القرن الرابع عشر الهجري، رسالة دكتوراة من جامعة أم درمان الإسلامية في السودان، سنة ٢٠١٥م، ص ٢٣١-٢٣٣. رابط: <http://search.mandumah.com/Record/787978>

<sup>66</sup> انظر تفاصيل هذا اللقاء في: دور المرأة في تفسير القرآن الكريم بين المتقدمين والمتأخرين، رسالة دكتوراه للطالبة حياة صالح أبو اليمن، جامعة أم درمان الإسلامية سنة ٢٠١٥م، ص ٢٣٨. رابط: <http://search.mandumah.com/Record/693154>

<sup>67</sup> كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان في تفسير القرآن، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠١٠م ٨/١. وراجع التفسير لجنة من: د. السيد محمد علي، عبد العزيز النجار، عبد الرحمن أبو العزايم، وآخرين.

استعانت المفسرة بأعمال أئمة التفسير منذ عصر التنزيل وحتى كتابتها له، وسجلت قائمة هذه التفاسير في الفهرس الملحق بالكتاب، وذكرت أن المعلم الجليل عادل المعلم أعطاه تفسير الوجيز وتفسير القاسمي وغيرهما في بداية عملها، مع استشارة بعض العلماء حول قيامها بالتفسير.

وأهم هذه المصادر من التفسير المأثور جامع البيان للطبري (ت ٣١٠هـ)، والكشاف للزمخشري (ت ٥٣٨هـ) ومفاتيح الغيب للرازي (ت ٦٠٦هـ) والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦٧١هـ) وتفسير ابن كثير (ت ٧٧٤هـ). ومن كتب التفسير في العقيدة تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) لأبي منصور الماتريدي.

ومن التفاسير الحديثة التي اعتمدت عليها تفسير فتح القدير للشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، وروح المعاني للآلوسي (ت ١٢٧٠هـ)، وتفسير المنار لرشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ).

وقد نقلت وأكثر من الاقتباسات من المصادر الحديثة مثل الأعمال الكاملة لمحمد عبده، وتفسير المراغي لأحمد مصطفى المراغي، وتفسير القرآن الكريم لمحمود شلتوت، وفي ظلال القرآن الكريم لسيد قطب، وزهرة التفاسير لمحمد أبو زهرة، والتفسير الموضوعي للشيخ محمد الغزالي، والمنتخب في تفسير القرآن للجنة من علماء الأزهر، وتفسير الآيات الكونية لزغلول النجار. وقد وضعت المؤلفة قائمة بأسماء المصادر والمراجع في مقدمة تفسيرها<sup>68</sup>.

سمات التفسير ومنهجه

أهم ملامح هذا التفسير كما ذكرت في سبب تأليفه هو تيسير معاني القرآن الكريم، وتقديمه بأسلوب سلس مشوق يفهمه الناس على اختلاف مستوياتهم، وربط القرآن بقضايا العصر. أما منهجها في التفسير فيلخص بما يأتي:

أولاً: عنايتها بالتفسير المأثور

1- تفسير القرآن بالقرآن: استعانت المفسرة في توضيح بعض الآيات بالقرآن نفسه، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، ومن الأمثلة في تفسيرها لقوله تعالى: ﴿وَكُنْ مِثْلَ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ البقرة آية: ٢٢٨، فسرت الدرجة بقوله تعالى: ﴿قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ النساء آية: ٣٤، فتقول: ذلك أن هذه الدرجة هي درجة الرياسة والقيام على المصالح<sup>69</sup>.

وأحياناً تفسر بالقرآن لتأييد ما تذكره من تفسير، ففي تفسيرها لقوله تعالى: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ البقرة آية: ٧، قالت: "عطّل الله فطرتهم ومداركهم العقلية وأسماعهم وأبصارهم لماذا؟ لأنهم تكبروا وجحدوا، ولم يستخدموا الآليات التي منحها الله لهم ليقوموا بتكاليف الخلافة، بل تحدوا

<sup>68</sup> كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان في تفسير القرآن. 9/ 1،

<sup>69</sup> المصدر نفسه، ١/ ٨٩.

دعوة الحق قائلين ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ البقرة آية: ٨٨، لا تقبل دعوة، وقالوا: ﴿وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ فصلت: ٥، (ثقل يمنع من السماع) أولئك الذين قال فيهم الله: ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى \* وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى \* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾ الليل آية: ٨-١٠، وقال عنهم: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ الأعراف آية: ٦٧-٧٠.

٢- تفسير القرآن بالحديث النبوي: استعانت المفسرة لتوضيح وبيان المعنى بالحديث النبوي، ففي تفسيرها لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا \* وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ الأحزاب آية: ٤١-٤٢، قالت: "جاء في الحديث كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم"<sup>71</sup>، وجاء "مثل الذي يذكر ربه والذي لا يذكره مثل الحي والميت"<sup>72</sup>، وليس الذكر مجرد التلفظ باللسان أو تحريك المسبحة، ولكن الذكر الصحيح ما يستقر في القلب، وينفعل به ليضبط القول والفعل، ومنه التسبيح<sup>73</sup>.

٣- الاستعانة بأقوال الصحابة والتابعين: تستعين المفسرة بأقوال الصحابة والتابعين أحياناً، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلْلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ لقمان آية: ٣٢، قال الحسن: معنى مقتصد مؤمن متمسك بالتوحيد والطاعة، ومنهم صنف آخر كفر بآيات الله وغدر، والختار هو الغدار، من الختر، أي الغدر والخديعة<sup>74</sup>.

وفي تفسيرها لقوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ \* يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ الأنفال: ٥-٦، تنقل عن الطبري قوله: وأولى الأقوال عندي بالصواب قول من قال بقول مجاهد: كما أخرجك ربك من بيتك بالحق على كره من فريق من المؤمنين، يجادلونك في الحق بعد ما تبين القتال<sup>75</sup>.

وتأخذ بموقف الصحابة في فواتح السور أو ما يسمى بالحروف المقطعة بعد أن تنقل الأقوال باختصار دون ترجيح، وهو رأي محمد عبده حيث قال: "نفوض الأمر فيها إلى المستي سبحانه وتعالى، ويسعنا في ذلك ما صنع

<sup>70</sup> . كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان 1/ 19 ،

<sup>71</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب فضل التسبيح، رقم (٦٤٠٦)، ٨ / ٨٦، ومسلم، صحيح مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، رقم (٢٦٩٤)، ٤ / ٢٠٧٢.

<sup>72</sup> البخاري، كتاب الدعوات، باب فضل ذكر الله عز وجل، رقم (٦٤٠٧)، ٨ / ٨٦.

<sup>73</sup> كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان 3/50 ،

<sup>74</sup> كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان، ٣ / ٢٩، وانظر قول الحسن: الشوكاني: محمد بن علي، فتح القدير، تحقيق: إبراهيم: سيد، القاهرة، دار الحديث،

٢٠١١م، ٩ / ٢٩٣.

<sup>75</sup> المصدر نفسه ١ / ٣٨٠، وانظر: الطبري، ابن جرير، جامع البيان 34/ 11 ،

الصحابة...<sup>76</sup> ونقلت قول أبي زهرة والزمخشري ثم ختمت بقول مخلوف: "المختار فيها كما ذكره الجلال السيوطي في الاتقان في علوم القرآن، أنها من الأسرار التي لا يعلمها إلا الله تعالى ..."<sup>77</sup>.

ثانيا: موقفها من مسائل العقيدة وآيات الصفات

تلجأ المفسرة في آيات الصفات إلى التأويل غالبا، وأحيانا تقول بالتفويض، وتجمع أحيانا بينهما، دون الدخول في خلافات كلامية، ففي تفسيرها لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ السجدة آية: ٤، قالت: "علا فوّه علوا يليق بجلاله"<sup>78</sup>، ونقلت قول الغزالي في الآية نفسها في يونس آية: ٣، قال: "ونحن مع التفويض في فهم آيات الصفات، فإننا نوقن بأن الله استوى استواءً يليق به، وشرع يدبر بحكمته شؤون العالم الذي خلقه"<sup>79</sup>.

وجمعت بين التأويل والتفويض في آية الكرسي: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾ البقرة آية: ٢٥٥، فقالت: "الكرسي مجاز عن العلم أو الملك، أو كليهما، وقال مخلوف: "من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، فنفوض علم حقيقته إليه، مع كمال تنزيهه عن الجسمية، وعن مشابحته المحدثات"<sup>80</sup>.

وفي قضايا العقيدة والمعجزات لا نرى لها رأيا واضحا، بل تنقل وترجح أحيانا التفويض كما في معجزة الإسراء والمعراج وتنقل قول محمد الغزالي: "للعلم الإنساني مصادر معرفة، أولها العقل، ثم الحواس الخمس، وهناك مصدر ثالث اختص به بعض الناس وهو الوحي الصادق، أشار إليه يعقوب عليه السلام عندما قال لأبنائه: ﴿وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ يوسف آية: ٨٦.

وعلى العموم لم يكن للمفسرة رأيها الخاص في قضايا العقيدة، ولذلك كانت ترجع إلى آراء العلماء والمتكلمين في ذلك، ويبدو أنها: "تحتاط في الخوض في مثل هذه الأمور التي قد توقعها في محظورات إيمانية واعتقادية...، ويكون عملها هو نقلها وتسجيلها"<sup>81</sup>.

ثالثا: موقفها من آيات الأحكام

تذكر المفسرة آراء المذاهب حول الآية من كتب الفقهاء والمفسرين باختصار دون ترجيح، فمن ذلك ما ذكرته في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ المائدة آية: ٦.

<sup>76</sup> عبده، محمد، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تفسير سورة البقرة، ٤ / ٥١.

<sup>77</sup> كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان، ١ / ١٧-١٨، وقد ذكرت قول الزمخشري في الحاشية، انظر: الزمخشري، الكشاف، ١ / ٢٩، وانظر: مخلوف: حسنين محمد، صفوة البيان لمعاني القرآن، المقدمة

<sup>78</sup> كريمان حمزة، كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان. 32-31 / 3،

<sup>79</sup> كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان في تفسير القرآن، ٢ / ٢٠، وانظر، الغزالي، محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٠م، ص ١٦٠، وانظر في تفسيرها لآيات مشاهة، الرعد: ٢، وطه: ٥.

<sup>80</sup> كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان، ١ / ١٠٤، وانظر: مخلوف، حسنين محمد، صفوة البيان لمعاني القرآن، ص ٦١.

<sup>81</sup> كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان. 32 / 1،

تقول المفسرة: "تبين الآية الوضوء، والتيمم في حالة عدم وجود الماء أو الخشية من استعماله لمرض شديد، بطريقة إجمالية، وبنيت السنة كل ذلك، مع تنوع في استيعاب التفاصيل بتعدد المدارس الفقهية، فالمسح بالرؤوس عند الشافعية يكفي فيه أقل جزء من الرأس، وقال الحنفية: ربع الرأس، وقال المالكية والحنابلة: بل الرأس كله، وقال الشيعة: إن في الآية دليلاً على قولهم بمسح القدمين وليس غسلهما، أما الغائط فهو المكان المنخفض، وهو كناية عن قضاء الحاجة<sup>82</sup> .

ولم يمنع المفسرة الاختصار من بيان الناسخ والمنسوخ، والمخصص والمقيد، لأهمية ذلك في بيان الأحكام الشرعية، كما في تفسيرها لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ البقرة آية: ١٨٠، تقول المفسرة: هذه الآيات تبين شرعية الوصية، وقال مخلوف: "فرض الإيصاء في بداية الإسلام للوالدين والأقربين على من حضر الموت وله مال، ثم نسخ بآية الموارث، وبحديث: "لا وصية لوارث"<sup>83</sup>، وهو مذهب جمهور الأئمة، وذهب ابن عباس إلى أن المنسوخ وجوب وصية للوارثين منهم، وبقي الوجوب في حق من لا يرث منهم، وهو قول الحسن ومسروق وطاووس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد<sup>84</sup> .

وقد تستعين المفسرة بمصادر معاصرة وفتاوى لبعض العلماء المعاصرين، كما في تفسيرها لآية حد السرقة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ المائدة آية: ٣٨، بعد أن ذكرت أقوال المفسرين في حكم السارق، قالت: وإذا كان البعض في العصر الحاضر يرى أن قطع اليد عقاباً صارماً أو غير إنساني، فمن الناحية الأخرى عليه أن يرى انتشار السرقة في الوقت الحديث، وأن الكثير من السارقين يخرجون من سجونهم ليعودوا للسرقة مرة ثانية وثالثة وعاشرة، بالإضافة لأن حبس البشر في زنازين حديدية كالحبوانات هو أيضاً عقاب صارم وغير إنساني.

ثم ذكرت رأي عبد المتعال الصعيدي بعدم اللجوء إلى عقوبة قطع اليد إلا في ظروف مشددة، وأن الأمر (فَاقْطَعُوا) يمكن أن يكون للإباحة لا للوجوب، ونقلت رأي الشيخ في الرد على المعارضين القائلين بأن الحدود لا تكون اختيارية، فأوردت آراء كبار الفقهاء في إحلال الغرم محل القطع<sup>85</sup> . ثم نقلت كلاماً طويلاً للشيخ محمود شلتوت من كتابه: الإسلام عقيدة وشرعية وتحت عنوان: الاحتياط في الحكم بالعقوبة (أثر التوبة في إسقاط العقوبة)<sup>86</sup> .

<sup>82</sup> كرتان حمزة، اللؤلؤ والمرجان. 424- 421 / 1 ،

<sup>83</sup> رواه الترمذي في أبواب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، رقم ١٢٠٢، ٤ / ٤٣٣ .

<sup>84</sup> كرتان حمزة، اللؤلؤ والمرجان، ١ / ٦٩-٧٠، وانظر: مخلوف، محمد حسنين، صفوة البيان لمعاني القرآن، ص ٤٢، ونقلت تفسيراً مطولاً لأبي زهرة والمراغي ومحمد عبده حول الموضوع.

<sup>85</sup> انظر التفسير، ١ / ٢٥٥، والصعيدي، عبد المتعال، الحرية الدينية في الإسلام، ٢٠١٠م، بيروت: ط ١، دار الكتاب اللبناني، ص ٦١.

<sup>86</sup> كرتان حمزة، اللؤلؤ والمرجان، ٢٠٠١م، ١ / ٢٥٦-٢٥٧، وانظر: شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشرعية، القاهرة: ط ١٨، دار الشروق، ص



رابعاً: موقفها من القصص القرآني

تشرح المفسرة القصص في حدود الآيات ولا تستطرد وتفصل، وتتجنب الإسرائيليات وتحذر منها لأن الهدف منها هو بيان العبرة والعظة، ففي قصة سليمان وداود عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ \* فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ \* وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لَتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ \* وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ الأنبياء آية: ٧٨-٨١.

تقول المفسرة عن الحكمة عند داود وابنه سليمان صلى الله عليهما وسلم "وهي حسن تقدير الأمور وحسن التصرف فيها، والعلم، ويشتمل ذلك على العلم الشرعي والعلم الدنيوي، مثل علم داود صلى الله عليه وسلم بصناعة الدروع، أو علم سليمان صلى الله عليه وسلم بمنطق الطير ولغة النمل، وما إلى ذلك"<sup>87</sup>. وتستمر في بيان القصة مقتبسة تفسيرها كاملاً من تفسير سيد قطب في ظلال القرآن في تفاعل تسبيح سليمان مع الكون، وتنفذ الرواية الإسرائيلية في بساط الريح الذي كان يجلس عليه سليمان عليه السلام وحاشيته فيطير إلى الشام في فترة وجيزة في قوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ﴾ سبأ آية: ١٢، فتقول: "ولكن القرآن لم يذكر شيئاً عن بساط الريح ذلك، ولم يرد ذكره كذلك في أي أثر مستيقن، فليس لنا ما نستند عليه لنقرر مسألة البساط، والأسلم إذن أن نفسر تسخير الريح بتوجيهها بأمر الله إلى الأرض المباركة في دورة تستغرق شهراً طرداً وعكساً، كيف؟ لقد قلنا: إن القدرة الإلهية الطليقة لا تسأل كيف؟ وتكمل القصة على هذا النحو وتعقب بالقول: "وعند هذا الحد المأمون نقف في ظلال النصوص، فلا نسبح في الإسرائيليات"<sup>88</sup>.

وهي في هذا المنهج لا تحوز في المبهمات الواردة في القصص أو غيرها فعند قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ، بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ...﴾ البقرة آية: ٢٥٩، تقول: "من هو الذي مرّ على القرية، وأي قرية؟ لم يبين القرآن ذلك، ولم يبينه حديث صحيح، والمهم في الآيات العبرة وليست الأسماء..."<sup>89</sup>.

وفي تفسير القصص تكثر المفسرة في المقارنة بين القرآن والكتب المقدسة في حواشي التفسير، "ويبدو أن لدراساتها في المدارس الفرنسية أثر في ذلك"<sup>90</sup>، فعند تفسيرها لقصة آدم وحواء وخروجهما من الجنة تقول المفسرة: "تشابه قصة الخلق والخروج من الجنة في كل من العهد القديم من الكتاب المقدس والقرآن، والقصة هامة جداً في كل من

<sup>87</sup> كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان، 2/ 243.

<sup>88</sup> . كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان في تفسير القرآن، ٢/ ٢٤٥، وانظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، 4/ 2391،

<sup>89</sup> . كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان في تفسير القرآن، 1/ 106،

<sup>90</sup> المحمود، خديجة محمد، أبرز جهود النساء في تفسير القرآن منذ القرن الرابع عشر الهجري، رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين بجامعة أم درمان

الإسلامية، سنة ٢٠١٥م، ص ٢٥٠-٢٥١.

التراث الإسلامي، والتراث اليهودي المسيحي، ... في الكتاب المقدس هي شجرة معرفة الخير والشر، والتي إذا أكل منها آدم "صار كواحد منا" ... وبالتباين عن تحديد الكتاب المقدس للشجرة المحرمة على أنها شجرة معرفة الخير والشر، فقد قال بعض مفسري القرآن: إن أمر الله للملائكة بالسجود لآدم تكريماً للعلم الذي وهبه الله له، والفارق الثاني هو أن قصة الكتاب المقدس تضع اللوم كله على حواء في الأكل من الشجرة، "ثم أعطت زوجها أيضاً فأكل" فأصبحت حواء في الميراث اليهودي المسيحي سبب الخروج من الجنة، ورمز الغواية والخطيئة، بينما في الميراث الإسلامي، خلق الله آدم وحواء لخلافته على الأرض من البداية، فليس هناك خطيئة أولى أو خطيئة أصلية....<sup>91</sup>.  
خامساً: موقفها من التفسير العلمي

ترى المفسرة أن الدعوة إلى الإيمان بالله تعالى ممكن أن تكون من خلال الاستعانة بما توصل إليه العلم الحديث من مكتشفات، ولذا فهي تؤيد التفسير العلمي للقرآن وتدعو إليه محاولة إثبات عدم وجود تعارض ما بين القرآن وبين ما انتهى إليه العلم الحديث من حقائق علمية عن الإنسان والكون والحياة، وكثيراً ما تنقل آراء الدكتور زغلول النجار في التفسير العلمي للقرآن وتطيل في ذلك في الحواشي، لتثبت حداثة الإسلام وعمليته، وسبق القرآن الكريم لكثير من الحقائق العلمية، "وهذا مما يؤخذ على المفسرة لأنه لا يخدم التفسير الذي أرادته ميسراً، إضافة إلى أن الإكثار من الاستشهاد بهذه القضايا يمكن أن يخرج الكلام عن حد التفسير المنضبط"<sup>92</sup>.

ومن الأمثلة على ذلك في تفسيرها لقوله تعالى: ﴿مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ\*بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ الرحمن آية: ١٩-٢٠، تقول: قال زغلول النجار: إطلاق لفظة البحرين هنا دون تقييد يدل على أنهما البحرين المالحيان، وليس النهر والبحر، كما ذهب إليه غالبية المفسرين قدامى ومعاصرين، ويؤيد ذلك ما جاء في الآية ٢٢ من السورة نفسها بقول الحق عزّ من قائل ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُ وَالْمَرْجَانُ﴾ واستمرت المفسرة بالشرح من كلام النجار في حاشية طويلة بلغت ثلاث صفحات<sup>93</sup>.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ الحديد آية: ٢٥، تقول: "أي فيه قوة شديدة في أدوات الحرب، وله منافع صناعية كثيرة أخرى في حياة الناس، ثم تنقل عن زغلول النجار كلاماً مطولاً في الحاشية.  
سادساً: دحض الشبهات والدفاع عن الإسلام

ترى المفسرة أن الإسلام الدين الحضاري الذي لا يتعارض مع العلم والمدينة، لذا اهتمت بدحض الشبهات فتقول: "كثيراً ما طعن المستشرقون ومن ردد صداهم من المستعربين في الإسلام قائلين: إنه دين نص، وأن الثقافة الإسلامية ثقافة نص، ويقصدون بذلك جمود الدين والثقافة الإسلامية، لأنها محصورة في نص"، فتقول لهم أن هذا النص أنزله

<sup>91</sup> . كريمان حمزة، اللؤلؤ والمرجان في تفسير القرآن. 445-334/ 1،

<sup>92</sup> المحمود، خديجة محمد، أبرز جهود النساء في تفسير القرآن منذ القرن الرابع عشر الهجري، رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين بجامعة أم درمان الإسلامية، سنة ٢٠١٥م، ص ٢٦٧.

<sup>93</sup> انظر: اللؤلؤ والمرجان، ٣/ ٢٥٢-٢٥٤، والنجار، زغلول النجار، تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم. 143-139/ 4،

خالق الإنسان وخالق الأكوان، ليكون خليفة على الأرض، وخلق فيه من فطرة ومدارك ما يؤهله لذلك، وسخر له السماوات والأرض، وأرسل الرسل وبعضهم مع الكتب لهدايتهم.. فهل هناك من هو أدرى من الله بما خلق البشر له؟ وبما يُريده منهم؟ وترى أن المستشرقين يتكلمون بناء على خلفيتهم الكتابية (من الكتاب المقدس) الذي يعلمون أنه غير مقطوع بمن كتبه ولا بأي لغة، ولا بأي وقت، كما أنها دخلها التحريف من الأخبار إذا لزم الأمر...<sup>94</sup> .

ويلاحظ على المفسرة من خلال تفسيرها أنها تنتمي إلى المدرسة العقلية الاجتماعية ومؤسسها الشيخ محمد عبده رحمه الله، وهذه المدرسة أرادت أن تبين معنى القرآن بما يتفق وروح العصر، ورد شبهات الأعداء، والتنبيه إلى سنن الله التي لا تتخلف في شؤون الحياة، وهذه المدرسة لها أثر فعال في محاربة البدع والخرافات، وإيقاظ المسلمين، ورد شبهات المستشرقين والمستغربين، ولهذا فهناك أمور تلتقي فيها المفسرة مع هذه المدرسة حيث نقلت كثيرا من أقوال محمد عبده وتبنت أفكاره في تفسيرها، من ذلك في تفسيرها: للمغضوب عليهم حيث تقول: "الذين بلغهم الحق من الله فجحدوه ورفضوه، وأصبحوا بذلك يستحقون غضب الله"<sup>95</sup> . وتنقل عن محمد عبده رأيه في تقسيم "الضالين" إلى أربعة أقسام<sup>96</sup> .

## الخاتمة

جاء البحث في تمهيد ومحورين، التمهيد عن مساهمة المرأة في التفسير عبر العصور، والمحور الأول: التعريف بالمفسرة فوقية الشربيني وتفسيرها، والمحور الثاني: التعريف بالمفسرة كريمان حمزة وتفسيرها، تتضمن المحور الأول تعريفا موجزا بحياة المفسرة فوقية وسبب تأليفها ووصفها للتفسير، ثم ذكرنا لمصادرها وسمات تفسيرها، ومنهجها في التفسير. وتضمن المحور الآخر تعريفا موجزا بحياة المفسرة كريمان وسبب تأليفها ووصفها للتفسير، ثم ذكرنا لمصادرها وسمات تفسيرها، ومنهجها في التفسير.

وتوصل البحث إلى أبرز النتائج وهي:

١- يمثل التفسيران: تيسير التفسير واللؤلؤ والمرجان اتجاهها سليما موافقا لمضامين التفاسير الأصيلة، سالكا طريق الإيجاز والاختصار في بيان المعاني المهمة لآيات القرآن الكريم، مع مواكبة روح العصر الحاضر، لتحقيق الاستقامة والهداية للمسلمين.

٢- تميّز تفسير تيسير التفسير بتحقيق عنوانه إيجازا واختصارا مع السهولة والوضوح، محققا الأصالة والهداية، مع ملاحظة عدم حرصها على توثيق النصوص من المصادر لكتب اللغة والتفسير، وإشارتها لكتب الحديث باختصار.

<sup>94</sup> انظر، اللؤلؤ والمرجان، ٣ / ٣٣٠، (بتصرف)، وانظر، المحمود، خديجة محمد، أبرز جهود النساء في التفسير منذ القرن الرابع عشر، ص ٢٦٣.

<sup>95</sup> اللؤلؤ والمرجان، ١ / ١٤، مقتبسة المعنى من تفسير المنار، رضا، رشيد، تفسير المنار. 69- 68 / 1،

<sup>96</sup> عبده، محمد، الأعمال الكاملة، ٤ / ٤٥-٤٦.

٣- تميز تفسير اللؤلؤ والمرجان بالاتجاه الدعوي والأدبي، لإظهار الجانب الحضاري في الإسلام، وأنه لا يتناقض مع العلم، واستعاتتها بمصادر التفسير المهمة، مع ملاحظة استفادتها في قضايا الإعجاز العلمي، والمقارنة مع الكتب المقدسة في مضامين قصص القرآن، مع رد الشبهات حول الإسلام

٤- أظهر التفسيران مع جهود النساء حديثاً في التفسير قدرة المرأة على ولوج علم التفسير الذي اختص العلماء قديماً به، وقدرة المرأة على البحث العلمي في الدراسات الإسلامية.

وأخيراً يوصي البحث بإبراز جهود المرأة في مجال التفسير، لتكون المرأة الباحثة قدوة حسنة لبنات جنسها خاصة في عصرنا الحاضر الذي يسيطر عليه التغريب والتيارات المنحرفة. والحمد لله رب العالمين.

### المصادر والمراجع

١. أبو الحسن الماتريدي، (ت ٣٣٣هـ). ٢٠٠٥م، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت: ط دار الكتب العلمية.
٢. أبو اليمن، حياة صالح، ٢٠١٥م، دور المرأة في تفسير القرآن الكريم بين المتقدمين والمتأخرين، رسالة دكتوراه، جامعة أم درمان الإسلامية، رابط: [http:// earch.mandumah.com/Record/693154](http://earch.mandumah.com/Record/693154)
٣. الأصفهاني، أبو الفرج، ١٩٨٤م. الإماء الشواعر، تحقيق: جليل العطية، بيروت: ط دار النضال.
٤. أم إسراء بنت عرفة بيومي، نساء لها تاريخ، بيروت، ط دار المعرفة، (د.ت)
٥. آمال قرداش، ٢٠٠٧م، دور المرأة في خدمة الحديث، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (٢٥)، جامعة قطر.
٦. البخاري، محمد بن إسماعيل، (د.ت) صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث.
٧. البدر، بدر ناصر، المدارس النسائية لتحفيظ القرآن الكريم بالمملكة العربية السعودية"، بحث نشر في كتاب الوقائع لمؤتمر القرآن الكريم والجهود المبذولة في خدمته، النشر العلمي لجامعة الشارقة رقم ١٩.
٨. البغدادي، إسماعيل باشا، ١٩٥١م. هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بغداد: مكتبة المثنى على طبعة إستانبول.
٩. الترمذي، أبو عيسى، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد، بيروت: دار الغرب الإسلامي
١٠. الحسن الشوكاني، محمد بن علي، ٢٠١١م، فتح القدير، تحقيق: إبراهيم سيد، القاهرة، دار الحديث،
١١. الدخيل سعيد فايز، ١٩٩٣م، موسوعة عائشة أم المؤمنين حياتها وفقهها، الأردن: دار النفائس.
١٢. الذهبي شمس الدين بن محمد، سير أعلام النبلاء، ط ٢ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م
١٣. الذهبي، شمس الدين بن محمد، ١٩٦٣م، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، بيروت: دار المعرفة،

١٤. رشا عيسى فارس، ٢٠١٣م، مساهمة المرأة في الحركة العلمية من خلال كتاب (أنباء الغمر بأبناء العمر)، لابن حجر العسقلاني ٧٧٣هـ دراسة تاريخية، بحث منشور في مجلة التراث العلمي العربي، العدد الأول جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي.

١٥. رضا، رشيد، ١٩٤٧م، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ط ٢، القاهرة: دار المنار.

١٦. الزركشي بدر الدين بن الحسين، ١٩٨٥م، الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، ط ٤ بيروت: المكتب الإسلامي،

١٧. الزمخشري، أبو القاسم محمود جار الله، ٢٠٠٩م، الكشف، بيروت: ط ٣ دار المعرفة،

١٨. سليم التنير، ١٩٨٨م، الشاعرات من النساء، دمشق: دار الكتاب العربي.

١٩. سيد قطب، ١٩٧١م، في ظلال القرآن، ط ٧، دار بيروت: إحياء التراث العربي.

٢٠. السيوطي، جلال الدين، نزهة الجلساء في أشعار النساء، القاهرة: مكتبة القرآن.

٢١. شلتوت، محمود، ٢٠٠١م، الإسلام عقيدة وشرعية، ط ١٨، دار الشروق، القاهرة.

٢٢. الصعدي، عبد المتعال، ٢٠١٠م، الحرية الدينية في الإسلام، ط ١، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

٢٣. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، ١٩٩٥م، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت: دار الفكر.

٢٤. الطبري، محب الدين أحمد بن عبد الله، ١٩٨٧م، السمط الثمين، تحقيق: محمد علي قطب، القاهرة: ط دار الحديث.

٢٥. عبد مهنا، ١٩٩٠م، معجم النساء الشاعرات في الجاهلية والإسلام، بيروت: دار الكتب العلمية.

٢٦. عبده، محمد، ١٩٩٣م، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق.

٢٧. عفاف عبد الغفور جميد، ٢٠١٦م، مجلة البيان: قسم القرآن والحديث بجامعة ملايا رقم ١٤ تموز.

## ٢٨. **The Methodology of Tafsīr Al-Mubṣir li Nūr al-Qur'ān: The Only Complete Exegesis Written by a Woman "Nā'ilah Hāshim Ṣabrī"**.

٢٩. عفاف عبد الغفور، ٢٠٠٧، من جهود المرأة في التفسير في العصر الحديث، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر العدد (٢٥).

٣٠. الغزالي، محمد، ٢٠٠٠م، نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم، القاهرة: ط ٤، دار الشروق.

٣١. فوقية إبراهيم الشربيني، ٢٠٠٨م، تيسير التفسير، القاهرة: ط مكتبة الإيمان.

٣٢. كريمان حمزة، ٢٠١٠م، اللؤلؤ والمرجان في تفسير القرآن، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية.

٣٣. لجنة برنامج تحفيظ القرآن ببيئة الإغاثة الإسلامية العالمية، ١٩٩٩م، جهود المملكة العربية السعودية في الاعتناء بالقرآن الكريم، إشراف: الدكتور عبد الله بن علي بصفر، ط السعودية.

٣٤. محمد خير رمضان يوسف ٢٠٠٠م. المؤلفات من النساء ومؤلفاتهن في التاريخ الإسلامي، بيروت: دار ابن حزم.
٣٥. المحمود، خديجة محمد، ٢٠١٥م. أبرز جهود النساء في تفسير القرآن الكريم منذ القرن الرابع عشر الهجري، رسالة دكتوراة من جامعة أم درمان الإسلامية في السودان، رابط : <http://search.mandumah.com/Record/787978>
٣٦. مخلوف: حسنين محمد، ٢٠٠٦م، صفوة البيان لمعاني القرآن، المقدمة، الإمارات العربية المتحدة: ط٧، الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف.
٣٧. المراغي: أحمد مصطفى، ١٩٦٢م، تفسير المراغي، ط٣، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
٣٨. سلم بن الحجاج، ١٩٨٠م، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، السعودية: رئاسة إدارة البحوث العلمية، والإفتاء والدعوة والإرشاد.
٣٩. نور الدين عتر، ٢٠٠٣م، ماذا عن المرأة؟ دمشق: ط ١١ دار اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع.
٤٠. نويهض، عادل، ١٩٨٨م، معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، ط٣، بيروت: مؤسسة نويهض للنشر.
٤١. ويكيبيديا الموسوعة الحرة، برنامج العاشرة تقديم الإعلامية مني الشاذلي في قناة دريم الفضائية المصرية استضافت فيه كريمان حمزة.
٤٢. <http://www.aljarida.com/ext/articles/print/١٠١٤٦١٩٠٦٤٧٠٩٢٣٧٨٣٨٠٠/>
٤٣. <https://vb.tafsir.net/tafsir14158/#.XQUh-hbXI2w>
٤٤. <https://www.masress.com/october/140456>

## JILID 2 (KETOKOHAN ULAMA HADIS)

### BAB 36

#### SALASILAH SANAD PERIWAYATAN KITAB *SAHIH AL-BUKHARI* TOKOH ILMUWAN HADIS DUNIA ISLAM ABAD 9 HIJRAH IBN HAJAR AL-‘ASQALANI (W. 852H)

Farhah Zaidar Mohamed Ramli<sup>1</sup> Aisyatur Rabiah Abdullah<sup>1</sup> Ahmad Haziq bin Muhammad Zaki<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

### Pendahuluan

Periwayatan hadis merupakan tradisi tulen dalam pengajian hadis. Sehingga kini komuniti pengajian hadis sukar memisahkan atau mengasingkan tradisi meriwayatkan hadis berdasarkan kepatuhan terhadap disiplin *tabammul wal ada*. Ini adalah kerana disiplin tersebut merupakan satu satunya landasan tunggal yang diperakukan oleh ahli hadis untuk mengesahkan persambungan sesuatu salasilah sanad antara perawi demi perawi pada setiap zaman. (Shah Waliyyullah al-Dihlawi, 2009)

Justeru itu, metode *tabammul wa al-ada* seperti *al-sama*, *al-qira'ah* dan *al-ijazah* masih diaplikasikan terhadap kitab-kitab *turath* hadis muktabar seperti *Sahih al-Bukhari*. Aplikasi ini masih kekal berlangsung sehingga kini terutama dalam pengajian hadis di India (al-Barni 1988), Mesir, Syria, Yaman, Indonesia, Malaysia, Mekah dan Madinah. (M. Husni, t.th)

Fenomena ini turut dirancarkan lagi berdasarkan faktor kecenderungan setiap generasi terutamanya generasi abad ke tiga hingga ke sembilan hijrah untuk menghimpunkan nama mereka dengan kelompok orang-orang salih yang tersenarai dalam silsilah sesuatu periwayatan kitab hadis.

Al-Khatib al-Bagdadi (2003) merekodkan sampel kecenderungan ini menerusi jawapan Abu Hafs ibn Abi Salamah (m.83H) ketika ditanya kepada beliau: “Adakah kamu suka meriwayatkan hadis? Beliau menjawab: Siapakah yang suka namanya digugurkan daripada dewan orang-orang salih?”

Selain itu, imbasan sejarah turut menunjukkan bahawa Rasulullah SAW. telah pun menjangkakan bahawa aktiviti *sama* dan *qira'ah* hadis akan sentiasa dihidupkan pada setiap kurun. Baginda SAW. bersabda:

تَسْمَعُونَ وَيُسَمَعُ مِنْكُمْ وَيُسَمَعُ مِنْ سَمِعَ مِنْكُمْ

Maksudnya:

*Kalian sedang mendengar dan akan didengari daripada kalian serta akan didengari daripada orang yang mendengar daripada kalian.* [Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Kitab al-‘ilm, Bab fadl nashr al-‘ilm, no. Hadis 3659].

Rasulullah SAW menerusi sabda di atas menegaskan bahawa metode mendengar ilmu iaitu hadis akan saling dipraktikkan di antara generasi demi generasi bermula daripada sahabat dan tabi‘in

sehingga kini (al-Bayhaqi, 1988). Berikutan itu, proses penyampaian ilmu dapat dilangsungkan (al-Azim Abadi, 1990) serta bersambunganya *sanad* di antara mereka dengan Rasulullah SAW (al-Khatib al-Bagdadi, 2003).

Fenomena ini kemudiannya ditransformasikan dalam bentuk salasilah sanad kitab-kitab hadis yang berantailan serta berkesinambungan di antara tokoh demi tokoh sehingga menjejaki pengarang kitab dan kemuncaknya bertaut kembali kepada sumber asli hadis iaitu Rasulullah SAW. Salasilah sanad kitab-kitab hadis didokumentasikan secara sistematik dalam karya-karya sanad keilmuan Islam yang disebut sebagai karya *al-thabat* dan pengarangnya digelar *al-musnid* atau pengamal sanad. Dalam erti kata lain, individu yang meriwayatkan keilmuan hadis secara bersanad.

Justeru penemuan salasilah sanad kitab *sahih al-bukhari* yang dimiliki oleh tokoh hadis abad 9 hijrah iaitu Ibn Hajar al-‘Asqalani (w. 852) sebagaimana yang dibincangkan dalam artikel ini merupakan salah satu tanda kebenaran dan contoh bukti empirikal yang menyokong keterangan-keterangan di atas. (lihat Salasilah pada Jadual 2)

Salasilah tokoh berkenaan telah membentuk rangkaian perawi yang menjadi titik pertemuan utama bagi memeterai kesinambungan kebanyakan saluran salasilah sanad *Sahih al-Bukhari* untuk abad 9H hingga 3H . Dengan erti kata lain, kebanyakan saluran sanad *Sahih al-Bukhari* sehingga kini ditemui bersambung menerusi Ibn Hajar al-‘Asqalani dan silsilah *riajnya* sehingga sampai kepada Imam al-Bukhari.

Jadual 1 berikut memperincikan 11 contoh karya *thabat* yang berulang-ulang menyalin dan mencetak salasilah ini secara berantailan atau berkesinambungan bermula daripada Ibn Hajar al-‘Asqalani sehingga sampai Imam al-Bukhari untuk kitab *Sahih al-Bukhari*.

Jadual 1 Sumber Dokumentasi Salasilah Tokoh

BIL	KURUN	JUDUL KARYA THABAT	PENGARANG
1.	9H	<i>al-Majma’ al-Mu’assis li al-Mu’jam al-Mufabras</i>	Ibn Hajar al-‘Asqalani (w.852H)
2.	12H	<i>Al-Irshad Ila Muhimmat al-Isnad</i>	Shah Waliyullah Ahmad bin ‘Abd al-Rahim al-Dihlawi (w.1176)
3.	14H	<i>Al-‘Anaqid al-ghaliyyah min al-asanid al-‘aliyyah</i>	‘Ashiq al-Ilahi al-Barni
4.	14H	<i>Kifayah al-Mustafid li-ma ‘ala min al-Asanid</i>	Syeikh Muhammad Mahfuz al-Tarmasi (w.1338H)
5.	15H	<i>al-Mawahib al-Ilahiyyah fi al-Asanid al-‘Aliyyah</i>	Tuan Guru Haji Salleh Penanti (w. 1433H)
6.	21H	<i>Al-Awa’il wa al-Awakhir wa al-Asanid</i>	Syeikh Nuruddin bin Marbu al-Banjari al-Makki



- |    |     |  |   |
|----|-----|--|---|
| 7. | 21H | <i>Subul al-Sa'adah bi Asanid al-Syaykh al-Mubaqqiq 'Abdullah bin 'Abd al-Rahman al-Kelantani/ Menuju kebhagiaaan sejati : koleksi hadith serta sanad riwayat Tuan Guru Hj. Abdullah bin al-marhum Tuan Guru Hj. Abdurrahman</i> | Ustaz Mohd Zaidi Abdullah               |
| 8. | 21H | <i>Qurrah al'Ain bi Asanid Maulana Hussayn</i>   | Syeikh Ibrahim Masran al-Banjari        |
| 9. |     | <i>Ghayah al-Rusukh fi Mu'jam al-Syuyukh</i>   | M. Husni, Ginting al-Langkati al-Azhari |

---

Sumber Ibn Hajar al-'Asqalani (1992) Shah Waliyullah al-Dihlawi (2009) M. Husni (t.th) S. Nuruddin, Marbu Banjari (1998) al-Tarmasi (1987) al-Barni (1988) M. Salih (t.th.) M. Zaidi (2002) Ibrahim Masran al-Banjari (2016)

Ibn Hajar al-'Asqalani melunaskan komitmen moral untuk mendokumentasikan salasilah sanad terhadap kitab *Sahih al-Bukhari* tersebut dalam kitab *thabat* beliau yang berjudul *al-Majma' al-Mu'assis li al-Mu'jam al-Mufabhras*. Semenjak itu, salasilah tersebut berulang kali disalin dan dicetak oleh para pengarang karya *al-thabat* generasi seterusnya demi menjadi mata rantai penyambung paling masyhur terhadap kitab *Sahih al-Bukhari* untuk mewakili abad 9H sehingga sampai abad 3H. Sumbangan ini signifikan dalam mengekalkan rantaian sanad yang berkesinambungan di antara generasi demi generasi. Ia berhasil dalam menzahirkan persambungan sanad sebagai salah satu bentuk keistimewaan umat Nabi Muhammad SAW.

Justeru itu, kajian ini bertujuan mendedahkan serta memperincikan keistimewaan salasilah sanad tokoh berkenaan dalam batasan yang tertumpu kepada kitab Sahih al-Bukhari. Pengetahuan terhadap latar belakang salasilah tersebut hanya diketahui secara mendatar sahaja meski pun ia tersebar secara meluas dalam kalangan komuniti pengamal sanad. Data-data kajian dikumpul secara analisis dokumen membabitkan kitab-kitab *thabat* tertentu. Dapatan dan perbincangan kajian dianalisa secara deskriptif. Ia dibincangkan berdasarkan empat aspek berikut.

### Latar belakang Tokoh

Nama lengkap tokoh ialah Shihab al-Din Abu al-Fadl Ahmad bin 'Ali bin Muhammad bin Muhammad bin 'Ali bin Ahmad Ibn Hajar al-'Asqalani. Beliau lahir pada bulan Sya'ban 773H di dalam sebuah rumah yang terletak berhampiran dengan Sungai Nil di Mesir (al-Sakhawi, 1999), dan dibesarkan dalam keluarga yang yatim. Bapa beliau telah meninggal sewaktu beliau masih kecil. Kemudian dijaga oleh Abu Bakar Nur al-Addin 'Ali al-Kharrubi seorang usahawan yang besar di Mesir (Ibn Hajar al-'Asqalani, 2015). Keluarga beliau berketurunan daripada 'Asqalan, Palestin. (al-Sakhawi, 1999) Beliau terkenal dengan panggilan Ibn Hajar iaitu gelaran dari datuknya. Beliau seorang *hafiz*, kuat agama, warak, zuhud, ahli tafsir, penyair, *faqih*, serta *usuliyy* (Muhammad, 2015).

Ibn Hajar al-'Asqalani berkesempatan menuntut ilmu agama dengan para ulama yang terkenal dengan keilmuan dalam bidang masing-masing pada zamannya. al-Sakhawi (1999) iaitu anak murid beliau menyifatkan kehandalan para ulama tersebut dengan petikan kata-kata berikut :

*Dan telah terkumpul kepada beliau guru-guru yang tidak boleh untuk dikumpulkan pada seseorang di zaman ini, kerana setiap dari mereka sangat luas berpengetahuan, malah merupakan tokoh yang terkenal dengan*

ketokohan dalam bidang mereka tidak ada yang menandinginya. Antaranya ialah al-Tanukki dalam pengetahuan tentang al-Qira'at serta memiliki sanad yang 'ulw dalam bidang ini. Kemudian al-'Iraqi dalam pengetahuan 'Ulum al-Hadith serta yang berkaitan dengannya. Al-Haythami dalam hafazan matan-matan ilmu, Ibn Mulaqin, al-Bulqini serta al-Majid al-Fayrurabadi dalam hafazan ke atas ilmu bahasa dan kefahaman terhadapnya. Seterusnya al-Ghumari dalam pengetahuan ilmu bahasa arab serta kaitannya, demikian juga Ibn Hisyam yang mempunyai kemahiran dalam ilmu mereka.

Pada tahun 796H beliau bertemu dengan al-Hafiz Zayn al-Din 'Abd al-Rahim al-'Iraqi dan melaziminya selama 10 tahun. Hal ini memberi kesan serta dorongan kepada al-Hafiz Ibn Hajar untuk mempelajari 'Ulum al-Hadith. Ketika berada di Yaman beliau bertemu dengan Majid al-Din al-Syirazi mempelajari sebahagian dari kitab *al-Qamus Fi al-Lughah*. Kemudian beliau turut melazimi Syaikh Siraj al-Din al-Bulqini (Ibn Hajar al-'Asqalani, 2015).

Manakala murid beliau yang terkenal antaranya seperti Ahmad al-Qastalani, Ahmad bin Ismail al-Kurani, Ahmad al-Busiri, Kadi Mesir Ahmad bin Ruslan al-Bulqini, qadhi Malikiyah di Syria dan Mesir, Ahmad al-Talmisani dan lain-lain. (al-Sakhawi, 1999). Beliau pernah berkhidmat sebagai kadi Mesir. Beliau meninggal dunia pada tahun 852 sekitar usia 79 tahun. R.H. (al-Zarkali, 2002).

Ibn Hajar al-'Asqalani merupakan tokoh handalan hadis dan terkenal dengan penghasilan karya-karya yang bermutu tinggi berjumlah sekitar 273 buah karya meliputi ilmu *rijal*, *turuk*, *musnad*, syarahan kitab dan *al-athbat*. Karya berjudul *Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari*, *Lisan al-Mizan* dan *Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah* merupakan antara karya terbaik beliau dalam bidang hadis. (al-Sakhawi, 1999)

## Penulisan Karya *Thabat* Tokoh

Ibn Hajar al-'Asqalani turut terkenal dalam arena periwayatan salasilah sanad ilmu-ilmu Islam berteraskan kitab-kitab *turath*. Terdapat 29 buah karya yang dihasilkan oleh beliau membabitkan kegiatan ini. Karya-karya ini dikenali sebagai karya *al-thabat* atau *al-athbat* (kata *jama'*). Ia merupakan kategori kitab yang merekodkan rantaian atau salasilah *sanad* bagi kitab-kitab *turath* yang dibacakan serta didengari oleh pengarang di hadapan para guru. Jadual 1 berikut memperincikan 29 judul karya *thabat* tokoh.

Jadual 1 Judul Karya *Thabat* Tokoh

BIL	NAMA KARYA	BIL	NAMA KARYA
1	<i>Al-Majma' al-Mu'assis lil Mu'jam al-Mufabras</i>	16	<i>Mu'jam al-Hurrah</i>
2	<i>Al-Mu'jam al-Mufabras</i>	17	<i>Sittun Hadithan 'Ishariyyah</i>
3	<i>Muntaqa Fabrasah al-Hafiz al-Silafi</i>	18	<i>Mashyakhab Ibn al-Kuwaiki</i>
4	<i>Al-Arba'un al-Buldaniyyah</i>	19	<i>'Awali ibn al-Kuwaiki</i>

5	<i>Al-Amta' bi al-Arba'in al-Mutabayinahbi Shart al-Sama'</i>	20	<i>Fabrasah Marwiyat Ibn al-Bulqini</i>
6	<i>Al-Muhmal Min Shuyukh al-Bukhari</i>	21	<i>Al-Mashyakhab al-Basimah li al-Qibabi wa al-Fatimah</i>
7	<i>Ittiba' al-Athar fi Rihlah Ibn Hajar</i>	22	<i>Mashyakhab al-Burhan al-Halabi</i>
8	<i>Thabat</i>	23	<i>Talkhis Thabat al-Burhan al-Halabi</i>
9	<i>Thuluthiyyat al-Bukhari</i>	24	<i>Al-Rahmah al-Ghaithiyyah bi al-Tarjamah al-lithab</i>
10	<i>'Awali al-Imam Muslim</i>	25	<i>Tawali al-Ta'sis bi Ma'ali ibn Idris</i>
11	<i>Jalab Halab</i>	26	<i>Na'zm al-Lali bi al-Mi'ah al-'Awali Ibrahim bin Ahmad al-Tanukhi</i>
12	<i>'Asharah Abadith 'Ashariyyah</i>	27	<i>Al-Arba'un al-Ishariyyat</i>
13	<i>Mashyakhab Ibn Abi al-Majid alladhina tafarad 'anhum</i>	28	<i>Arba'un Hadithan 'an Arba'ina Shaikhan min Shuyukh al-Bulqini</i>
14	<i>Al-Mu'jam al-Kabir li al-Hafiz al-Shami Ibrahim bin Ahmad al-Tanukhi</i>	29	<i>Diya' al-Inam bi 'Awali al-Bulqini Shaykh al-Islam</i>
15	<i>Tajrid al-Asanid al-Kutub al-Mashburah wa al-Ajza' al-Manthurah</i>		

---

Sumber al-Mar'ashli (2002)

Berdasarkan penghasilan 29 buah karya *thabat* ini, tokoh tentu turut layak untuk digelar sebagai *al-musnid* abad ke 9H. Menurut al-Mar'ashli (2002), terdapat 144 tokoh *musnid* lain yang terkenal pada zaman beliau termasuk guru beliau al-Hafiz Zayn al-Din 'Abd al-Rahim al-'Iraqi. Guru beliau tersebut juga memiliki 14 buah karya *thabat*.

Seterusnya *al-Majma' al-Mu'assis li al-Mu'jam al-Mufabras* merupakan karya *thabat* utama Ibn Hajar al-'Asqalani. Karya ini mendokumentasikan periwayatan salasilah sanad yang beliau perolehi daripada 730 guru secara *al-sama'* dan *al-qiraah* yang melibatkan 1500 kitab *turath* dalam pelbagai bidang ilmu termasuk hadis. Nama-nama guru tersebut disusun berdasarkan huruf *mu'jam*. Al-Tanukhi (w.800H) merupakan guru *sama'* *Sahib al-Bukhari* beliau yang utama. Kebanyakan salasilah sanad *Sahib al-Bukhari* yang meluas tersebar sehingga kini adalah kebanyakan pasti merentasi nama beliau dan guru tersebut sebagai mewakili *rijal* kurun ke 9H. (Ibn Hajar al-Asqalani, 1992).

### **Rantaian Sanad *Sahih al-Bukhari* Tokoh dan Metodologi Persambungan**

Rantaian sanad *Sahib al-Bukhari* tokoh terdiri daripada lapan orang perawi termasuk pengarang *Sahib al-Bukhari*. Rantaian sanad ini berkesinambungan berteraskan aplikasi metode *al-sama'* pada setiap kurun. (Ibn Hajar al-'Asqalani, 1992)

*Al-Sama'* merupakan metode terima atau mendengar hadis dengan cara guru menyampaikan hadis periwayatan beliau sama ada daripada ingatannya atau daripada kitab

karangannya.(al-Ghawri, 2007). Metode ini merupakan salah satu dari lapan metode periwayatan hadis dalam konteks *al-tahammul wa al-ada'*. Malah metode *al-sama'* merupakan metode riwayat hadis yang tertinggi berbanding baki tujuh lagi metode berkaitan. .(al-Ghawri, 2007)

Jadual 2 Salasilah Sanad Periwayatan *Sahib al-Bukhari* Tokoh

BIL PERAW I	KURUN	NAMA RIJAL/PERAW I	METODE AL-TAHAMMUL	LAFAZ AL-ADA'	KETOKOHAN ULAMA
1	3H	Muhammad bin Ismail al-Bukhari (w. 256H)			<i>Amir al-Mukminin fi al-hadith</i>
2	4H	Abu 'Abdullah Muhammad bin Yusuf bin Matar bin Salih bin Basyar al-Firabri (w. 320H)	<i>al-sama'</i>	<i>akhbarana</i>	<i>al-muhaddith al-thiqah</i>
3		Abu Muhammad 'Abdullah bin Ahmad al-Sarkhasi (w. 381H)	<i>al-sama'</i>	<i>akhbarana</i>	<i>al-muhaddith al-musnid al-thiqah</i>
4	5H	Syeikh Abi al-Hasan 'Abd al-Rahman bin Muzaffar bin Muhammad bin Dawud al-Dawudi (w. 467H)	<i>al-sama'</i>	<i>akhbarana</i>	<i>Pemegang sanad tinggi zaman</i>
5	6H	'Abd al-Awwal bin 'Isa bin Syu'ayb al-Sajazi al-Harawi (w. 553H)	<i>al-sama'</i>	<i>akhbarana</i>	<i>Pemegang sanad tinggi zaman</i>
6	7H	Syeikh Sirajuddin al-Hussayn bin al-Mubarak al-	<i>al-sama'</i>	<i>akhbarana</i>	<i>Pemegang sanad tinggi zaman</i>

		Hanbali al-Zabidi (w. 631H)			<i>Tokoh musnid Shams, al-Faqih al-Kabir</i>
7	8H	Syeikh Abi al'Abbas Ahmad bin Abi Talib al- Hajjar (w. 730H)	<i>al-sama'</i>	<i>akbbarana</i>	<i>Musnid Dunya Pemegang sanad tinggi zaman</i>
8	9H	Syeikh Zaynuddin Ibrahim bin Ahmad al- Tanukhi ( w.800H)	<i>al-sama'</i>	<i>Bisama'ih lahu</i>	<i>al-Musnid al- Muqri, al- Mubaddith  al-Burhan al- Shami</i>
9		<b>Syeikh Syihabuddin Ahmad bin 'Ali bin Hajar al'Asqalani (w.825H)</b>	<i>al-sama'</i>	<i>Sam'itu keseluruba n Sabih al- Bukhari</i>	<i>Amir al- Mukminin fi al- hadith</i>

---

Sumber Ibn Hajar al-'Asqalani (1992)

Penglibatan sembilan perawi/tokoh dalam proses *sama'* hadis-hadis *Sabih al-Bukhari* bersama guru masing-masing tersebut telah membawa implikasi kesahan perletakan nama-nama mereka sebaris dalam rantaian salasilah di atas secara bersambungan tanpa putus.

### Biodata Perawi Rantaian

Berikut diperkenalkan biodata ringkas lapan tokoh perawi salasilah tersebut bermula daripada perawi satu sehingga perawi kelapan.

#### 1. Biodata Perawi 1: Muhammad bin Ismail al-Bukhari (w. 256H)

Nama lengkap beliau ialah Abu 'Abdullah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Bukhari al-Ju'fi. Beliau dilahirkan pada tahun 194H di Bukhara. Imam al-Bukhari masyhur sebagai pengarang kitab Sahih al-Bukhari sekaligus merangkap tokoh handalan dalam bidang hadis menerusi gelaran *amir al-mukminin fi al-hadith*. Kitab tersebut diiktiraf sebagai karya hadis paling sahih selepas al-Quran. Beliau mencatat hadis daripada lebih 1000 orang guru. Sejumlah 306 orang daripada mereka merupakan guru-guru yang terpilih untuk dimasukkan hadis-hadis mereka dalam Sahih al-Bukhari. Terdapat 16 buah karya yang menghimpunkan nama-nama guru Imam al-Bukhari tersebut antaranya berjudul *Asami man rawa 'anhum Muhammad bin Isma'il al-Bukhari min Mashayikhibi al-llazina zakarabum fi Jami'ih al-Sabih* oleh al-Jurjani(w.365H) (al-Mar'ashli, 2002). Imbasan sejarah menyatakan bahawa terdapat 90,000 orang murid yang mendengar Sahih al-Bukhari. Daripada jumlah ini, muncul lima naskhah periwayatan Sahih al-Bukhari oleh lima murid beliau. Naskhah riwayat murid utama beliau iaitu al-Farabri (w.320H) merupakan naskhah yang paling meluas tersebar dan menjadi sandaran zaman. Justeru itu, al-Farabri merupakan pemegang

utama periwayatan Sahih al-Bukhari. Naskah ini disebar secara persambungan sanad menerusi metode al-sama'. (al-Barni, 1988)

2. *Biodata Perawi 2: Abu 'Abdullah Muhammad bin Yusuf bin Matar bin Salih bin Basyar l-Farabri (w. 320H)*

Nama lengkap beliau ialah Abu Abdullah, Muhammad bin Yusuf bin Matar bin Salih bin Bishr al-Firabri. Beliau merupakan *al-muhaddith al-thiqah*. Beliau dilahirkan di Farabri, Bukhara pada tahun 231H. Beliau merupakan perawi utama dalam jalur periwayatan *Sahih al-Bukhari*. Beliau mendengar *Sahih al-Bukhari* sebanyak dua kali daripada Imam al-Bukhari iaitu pendengaran di Farabri sekali dan pendengaran di Bukhara sekali. (al-Barni, 1988) Antara murid yang terkenal meriwayatkan *Sahih al-Bukhari* daripada beliau ialah Abdullah bin Ahmad al-Sarakhsi, Abu Ishaq al-Mustamli, Abu al-Haitham al-Kusymihani, al-Hafiz Ibn al-Sakan al-Misri, *al-imam al-musnid* Ahmad bin Abdullah al-Nua'aimi dan lain-lain. Manakala perawi terakhir yang mendengar daripada beliau adalah Ismail bin Hajib al-Kusyani. (al-Dhahabi, 1985). Beliau meninggal pada 18 Syawal tahun 320H pada usia 89 tahun. (Al-Dhahabi, 1985).

3. *Biodata Perawi 3: Abu Muhammad 'Abdullah bin Ahmad al-Sarkhasi (w. 381H)*

Nama lengkap beliau ialah Abdullah bin Ahmad Hammuwaih bin Yusuf. Beliau dilahirkan pada tahun 293H. Beliau digelar *al-imam*, *al-muhaddith* dan *al-musnid*. Beliau merupakan tokoh ulama di Sarkhas, daerah Khurasan, Iraq. (Jamal al-Din, 1963). Pada tahun 316H iaitu ketika beliau berusia 23 tahun, beliau mempelajari kitab *Sahih al-Bukhari* dengan gurunya Muhammad bin Yusuf al-Firabri dengan menggunakan metode *sama'*. (al-Dhahabi, 1985), (al-A'kri. 1986), (Ibn al-Nuqtah, 1988). al-Hafiz Abu Dhar Abd bin Ahmad al-Harawi dan Abd Rahman bin al-Muzaffar al-Dawudi merupakan dua murid yang masyhur dalam meriwayatkan hadis daripada beliau. Selain disifatkan sebagai seorang perawi yang *thiqah*, al-Dhahabi (1985) menukulkan bahawa sanad tinggi beliau telah diriwayatkan sehingga ke generasi perawi *al-muhaddith* Abi al-Abbas al-Hajjar iaitu sekitar tahun 730H. Beliau meninggal pada bulan Zulhijjah, 381H dalam usia 88 tahun. (Ibn al-Nuqtah, 1988).

4. *Biodata Perawi 4: Syeikh Abi al-Hasan 'Abd al-Rahman bin Mazfar bin Muhammad bin Dawud al-Dawudi (w. 467H)*

Nama lengkap beliau ialah Abdul Rahman bin Muhammad bin al-Mazfar bin Muhammad bin Daud al-Dawudi al-Bushanji. Beliau dilahirkan pada bulan Rabiul Akhir tahun 374H. Beliau telah mempelajari kitab *Sahih al-Bukhari*, *Musnad Abd bin Humaid* dan *Musnad Abi Muhammad al-Darimi* daripada Abi Muhammad bin Hammawaih al-Sarkhasi al-Bushanji di Afghanistan. Lantaran itu juga beliau berpeluang menjadi pemegang sanad tertinggi terhadap periwayatan ketiga-tiga buah kitab tersebut yang tidak mampu dicapai oleh orang lain pada zamannya. Murid riwayat beliau yang masyhur antaranya ialah Musafir bin Muhammad, Abu al-Mahasin Muhmmad bin Ziyad al-Malini, Abd al-Awwal al-Sijzi dan Aisyah binti Abdullah al-Bushanji. Sepanjang hidup beliau aktif menyumbangkan ilmu di majlis-majlis ilmu, memberi tazkirah, mengarang dan berfatwa. Selain itu. beliau juga turut terlibat dan mempunyai kelebihan dalam penulisan dan syair. Beliau meninggal di Bushanji (wilayah yang berdekatan dengan Harat, Afghanistan), pada bulan syawal 467 hijrah, iaitu pada usianya sekitar 93 tahun. (al-Dhahabi, 1985).

5. *Biodata Perawi 5: Abd al-Anwal bin 'Isa bin Syu'ayb al-Sijzi al-Harawi (w. 553H)*

Nama lengkap beliau ialah Isa bin Syu'ayb bin Ibrahim bin Ishak al-Sajazi, al-Harawi. Beliau dilahirkan pada tahun 458H. Pada usia seawal tujuh tahun iaitu pada tahun 465H, beliau telah mula berguru dengan ramai guru. Jamal al-Islam, Abdul Rahman al-Dawudi merupakan guru utama beliau. Beliau mendengar *Sahih al-Bukhari*, *Sunan al-Darimi* dan *al-Muntakhab min Musnad Abd bin*

*Humaid* daripada guru tersebut. (al-Dhahabi, 1985). Ketiga-tiga kitab ini juga merupakan yang paling banyak beliau mengajar dan meriwayatkan serta yang paling banyak didengari dan dipelajari oleh orang ramai daripada beliau. Antara murid riwayat beliau yang terkenal ialah Asma Sind Ibrahim al-Asbahaniah (w.630H), Umar bin Zakaria al-Dainuri, al-Tabib Muhammad bin Mas'ud serta *musnid* Syria, Karimah binti Abdul Wahab al-Habquq (w.641H). *Musnid* ini mendapat *ijazah* kitab *Sahih al-Bukhari* serta meriwayatkannya pula kepada yang lain, termasuk yang mendengarnya adalah Qadhi Qudhah Taqiuddin. (al-Fasi, 1990).

Beliau yang digelar bapa segala waktu atau *Abu al-Waqt* ini telah meriwayatkan hadis di sekitar bandar-bandar di Iran. Beliau juga meriwayatkan daripada Ibn al-A'sakir, Ibn al-Jauzi, al-Sam'ani, Yusud al-Shirazi, Sulaiman Ibn Mandah, Qadhi Abdul Jabbar al-Hamdhani dan ramai lagi. al-Dhahabi (1985) menyifatkan beliau memiliki kelebihan dalam hal ehwal periwayatan dalam aspek banyaknya sanad yang dimiliki dan ketinggian sanad yang tidak terbanding serta sukar dicapai pada zamannya. Beliau menghembuskan nafas terakhirnya pada tanggal 6 Zulkaedah tahun 553H dalam usia 95 tahun serta dikebumikan di perkuburan al-Shuniziyah yang terletak di Iraq. (al-Dhahabi, 1985).

#### 6. Biodata Perawi 6: *Syeikh Sirajuddin al-Hussayn bin al-Mubarak al-Hanbali al-Zabidi (w. 631H)*

Nama lengkap beliau ialah Sirajuddin al-Hussayn Ibn al-Mubarak bin Muhammad bin Yahya al-Rib'i al-Zabidi. Beliau dilahirkan di Baghdad pada tahun 546H. Beliau merupakan tokoh *al-musnid* Sham serta turut digelar *al-faqih al-kabir* (al-Zarkali, 2002). Beliau juga merupakan ulama fiqah, qiraat dan Bahasa. Beliau pernah menjadi mufti selain mencurahkan ilmu dan khidmat beliau di Madrasah al-Wazir Ibn al-Muzhaffar, Syria. (al-Salami, 2005).

Beliau mempelajari ilmu hadis bermula daripada datuknya sendiri Abi al-Waqt. Beliau terkenal mengajar kitab *Sahih al-Bukhari* secara metode *al-sama'*. Kitab *Dhail al-Taqyid* karya al-Fasi menyatakan bahawa setiap nama yang disebut berguru dengan al-Zabidi (w.631H) pasti menggunakan lafaz *sami'a ala* dan juga menyebut kitab yang didengarkan adalah *Sahih al-Bukhari*. Sejajar dengan itu, beliau masyhur dikenali sebagai *musnid* Sham yang utama bagi *Sahih al-Bukhari* pada zaman beliau. (al-Salami, 2005). Murid-murid *al-sama'* beliau yang utama terhadap *Sahih al-Bukhari* antaranya ialah al-hafiz Abi Talib al-Hajjar, *al-muqri* Muhammad al-Shaghiri dan *musnid* Syam; Ahmad Ibn 'Asakir, (al-Fasi, 1990). Terdapat sebuah karya yang membukukan nama-nama guru-guru beliau iaitu berjudul *Masyakhah Ibn al-Zabidi* (al-Mar'ashli, 2002). Beliau meninggal dunia pada tanggal 23 Safar 631H serta dikebumikan di Jami' al-Mansur. (al-Salami, 2005).

#### 7. Biodata Perawi 7: *Syeikh Abi al-Abbas Ahmad bin Abi Talib al-Hajjar (w. 730H)*

*Musnid Dunya* Syihabuddin Abi al-Abbas atau nama penuhnya ialah Ahmad bin Abi Talib bin Abu Ni'am al-Ni'mah al-Hajjar. Beliau dilahirkan pada tahun 624H. Beliau telah berhijrah ke Syira, Baghdad dan lain-lain lagi. Beliau pernah membaca *Sahih al-Bukhari* lebih daripada tujuh puluh kali pengkhataman semasa berada di Damsyik, Syria. Antara gurunya ialah Ibn al-Zabidi dan Ibn al-Lati. Sementara di Baghdad beliau sempat mendapat *ijazah* daripada al-Qati'I, Ibn Ruzbah dan al-Kasyghiri. Di Damsyik pula beliau telah berguru dengan Jaafar bin Ali. (Ibn Hajar al-'Asqalani, 1972). Antara kelebihannya dalam menuntut ilmu hadis adalah beliau telah mendapat *ijazah* daripada 122 *masyaikh* di Baghdad. (al-Kattani, 1982). Antara sanad tertinggi yang dimilikinya adalah yang bersambung kepada Aisyah binti Muhammad bin Abdul Hadi al-Maqdasitiah, iaitu sanad *tusai'i musalsal bi Al-Syamiyah* (sanad sembilan rijal untuk hadis *musalsal ahli Syam*). (Al-

Mar'ashli, 2002). Beliau meninggal dunia pada 25 safar tahun 730H iaitu ketika beliau berusia sekitar 106 tahun.

#### 8. Biodata Perawi 8: *Syeikh Zaynuddin Ibrahim bin Ahmad al-Tanukhi (w.800H)*

Nama lengkap beliau ialah Ibrahim bin Ahmad bin Abdul Wahid bin Abdul Mukmin bin Said bin Ulwan bin Kamil bin al-Tanukhi. Beliau dilahirkan pada 709/710H di Syria dan akhirnya bermukim di Mesir. Beliau merupakan tokoh al-Musnid al-Muqri, al-Muhaddith serta lebih dikenali dengan gelaran Al-Burhan al-Shami. Guru beliau dalam bidang fiqh berjumlah lebih daripada tiga ratus orang termasuk tokoh-tokoh seperti Ismail Ibn Maktum, Isa Ibn Mut'iem, Abu Nasr al-Shirazi dan al-Qasim Ibn A'sakir. Guru beliau dalam ilmu hadis pula berjumlah lebih daripada dua ratus orang guru termasuk tokoh seperti Abi al-Abbas al-Hajjar. Beliau mempelajari kitab Sahih al-Bukhari dan Musnad al-Darimi secara *sama'* menerusi guru terbabit (al-Fasi, 1990). Guru beliau iaitu Imam Al-Dhahabi merupakan antara ilmuwan yang mendengar hadis daripada beliau. (Ibn Hajar, 1969). Anak murid beliau yang terkenal ialah al-Hafiz Ibn Hajar al-Asqalani. (al-Mar'ashli, 2002). Beliau meninggal pada 8 Jamadil Awwal tahun 800H iaitu sekitar usia 91 tahun.

Keseluruhan biodata di atas menonjolkan keserjanaan atau ketokohan setiap perawi dalam salasilah ini. Setiap daripada mereka berjaya mendidik dan melahirkan murid yang menjadi pewaris ilmu masing-masing secara bertalian dalam ikatan sanad. Latar belakang ketokohan guru-murid dalam rantaian ini dan komitmen mereka yang bersilih ganti meriwayatkan hadis-hadis *Sahih al-Bukhari* secara berkesinambungan menerusi metode *al-sama'* kurun demi kurun menyebabkan salasilah ini dapat diklasifikasikan sebagai sejenis rantaian emas. Rantaian yang amat berharga dalam konteks keserjanaan perawi dan metode persambungan *tahammul wal ada'* hadis paling tinggi iaitu *al-sama'*. Justeru itu, bukan sesuatu yang menghairankan jika salasilah ini masyhur tersebar sehingga kini sebagai mata rantai penyambung ikatan sanad terhadap kitab *Sahih al-Bukhari* bagi kurun ke 9 hingga 3H.

### Kesimpulan

Ibn Hajar al-'Asqalani telah memainkan peranan sebagai penyumbang utama yang signifikan dalam usaha memelihara dan mengekalkan persambungan salasilah periwayatan terhadap hadis-hadis dalam kitab *Sahih al-Bukhari*. Pencapaian ini turut merupakan sumbangan klimaks tokoh dalam berkhidmat kepada kitab *sahih al-Bukhari* di samping karya syarah beliau kepada kitab tersebut iaitu *fath al-Bari* yang dianggap sebagai karya syarah paling berkualiti. Tokoh turut mengabadikan rantaian sanad kitab ini dalam kitab *fath al-Bari* tersebut.

Kajian merumuskan bahawa Ibn Hajar al-'Asqalani bukan sahaja komited meriwayatkan hadis selaku *al-musnid* tetapi pada masa yang sama turut memahami hadis dan mensyarakannya menerusi karya *fath al-bari*. Bahkan beliau mempunyai lain-lain pencapaian luar biasa dalam ilmu hadis sehingga beliau digelar *amirulmukminin fi al-hadith*. Pencapaian ini merupakan penanda aras yang patut diulangi kecemerlangannya oleh para sarjana hadis abad ini.

### Rujukan

- Abu Dawud.( t.th.) *Sunan Abu Dawud*. Riyad: Dar al-Salam li al-Nashr wa al-Tawzi'.
- Al-A'kri, Abdul Hayy bin Ahmad. (1986). *Shadzaratu al-Dzhabab fi Akbbar Man Dzhabab*. Cetakan pertama. Lubnan: Dar Ibnu Kathir. Tahqiq: Shuaib al-Arnauth.
- al-'Azim Abadi, Muhammad Shams al-Haq. (1990). *'Awn al-ma'bud sharh Sunan Abi Dawud*. Jil. 5. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.



- al-Barni, °Ashiq al-Ilahi. (1988). *Al-°Anaqid al-ghaliyyah min al-asanid al-°aliyyah*. Deoband: Maktabah Deoband.
- al-Bayhaqi, Ahmad bin al-Husayn. (1988). *Dala'il al-nubunwah wa ma'rifah ahwal sahib al-shar'ah*. Jil. 6. Beirut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad. (1985). *Siyar A'lam al-Nubala*. Muassasah al-Risalah.
- al-Fasi, Muhammad bin Ahmad Abu Tib al-Makki. (1990). *Dhail al-Taqi'id Fi Ruwat al-Sunan Wa al-Asanid*, cetakan pertama. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah.
- al-Ghawri, S. A. M. (2007). *Mu'jam al-Mustalabat al-Hadithiyya*. Dimashq: Dar Ibn Kathir.
- Ibn Hajar al-°Asqalani, Ahmad bin Ali. (1969). *Inba al-Ghumar Bi Abna al-Umr*. Mesir: Lajnah Ihya al-Turath al-Islamiy.
- Ibn Hajar al-°Asqalani, Ahmad bin Ali. (1972). *Al-Durar al-Kaminah Fi A'yan al-Mi'ah al-Thaminah*, Saidarabad: Majlis Dairah al-Ma'rif al-Uhtmaniah.
- Ibn Hajar al-°Asqalani, Ahmad bin °Ali. (1992). *Al-Majma' al-mu'assis li al-mu'jam al-mufabris*. Tahqiq: Yusuf °Abd al-Rahman al-Mar°ashli. Jil. 1. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Ibn Hajar al-°Asqalani, Ahmad bin °Ali. (2003). *Hady al-sari muqaddimah fath al-bari sharh Sahib al-Bukhari*. Tahqiq: °Abd al-°Aziz bin °Abd Allah bin Baz & Muhammad Fu'ad °Abd al-Baqi. Beirut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Ibn Hajar al-°Asqalani, Ahmad bin °Ali. (2015). *Badh al-Ma'lum Fi Fadl al-Ta'un*. Riyadh: Dar al-°Asimah.
- Ibn al-Nuqtah, Muhammad bin Abd al-Ghani bin Abi Bakr al-Baghdadi. (1988). *Al-Taqi'id Li Ma'rifah Ruwat al-Sunan wa al-Masanid*. Tahqiq: Kamal Yusuf al-Huth. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ibrahim Masran al-Banjari. (2016). *Qurrah al-°Ayn bi Asanid Maulana Hussayn*. t.tp: Majlis al-Banjari li al-Tafaqquh fi al-Din
- Jamal al-Din, Yusuf bin Taghri Bardi bin Abdullah. (1963). *Al-Nujum al-Zahirah Fi Muluk Misr wa al-Qahirah*. Mesir: Dar al-Kutb. Wizarah al-Thaqafah wa al-Irshad al-Qaumiyy.
- al-Kattani, Muhammad Abdul Hayy bin Abdul Kabir. (1982) *Fabris al-Fabaris wa al-Athbat Wa Mu'jam al-Ma'ajim wa Masyaikh al-Masalsalat*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy.
- al-Khatib al-Bagdadi, Abu Bakr Ahmad bin °Ali bin Thabit. (2003). *Sharaf ashab al-hadith*. Beirut: °Alah al-Kutub.
- al-Mar°ashli, Y. A. R.. (2002). *Mu'jam al-Ma'ajim wa al-Masyakh al-Fabaris wa al-Baramij wa al-Athbat*. 4 Jil. Riyadh: Maktaba al-Rushd.
- M. Husni, Ginting al-Langkati al-Azhari. (t.th.). *Ghayah al-Rusukh fi Mu'jam al-Synuyukh*. T.tp: Dar al-Turki li al-Tiba'ah
- Muhammad, A.Y.M. (2015). *Tarjamah al-Imam Ibn Hajar al-°Asqalani*. Muat turun atas talian <https://www.alukah.net/culture/0/95161/>
- M. Salih, Uthman Jalal al-Din al-Malayuwi al-Makki (t.th.). *Kitab al-Mawahib al-Ilahiyyah fi al-Asanid al-'Aliyyah*. t.tp.: t.pt.
- M. Zaidi, Abdullah. (2002). *Subul al-Sa'adah bi Asanid al-Shaykh al-Mubaqiq 'Abdullah bin al-Marhum al-Shaykh 'Abd al-Rahman al-Kalantani*. Kuala Lumpur: Syatariyah Niagajaya Sdn. Bhd
- al-Salami, Zainuddin Abdul Rahman bin Ahmad al-Baghdadi. (2005). *Dhail al-Tabaqat al-Hanbilah*. Riyadh: Maktabah al-A'bikan.
- al-Sakhawi, Shams al-Din Muhammad Bin °Abd al-Rahman. (1999). *al-Jawahir Wa al-Durar Fi Tarjamah Shaikh al-Islam Ibn Hajar*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Shah Waliyullah al-Dihlawi, Ahmad bin °Abd al-Rahim. (2009). *Al-Irshad ila Mubaimmat al-Isnad*. Tahqiq: Badr bin °Ali bin Tami al-°Utaibi. t.tp: Dar al-Afaq.
- S. Nuruddin, Marbu Banjari. (1998). *al-Awa'il wa al-Awakhir wa al-Asanid*. t.tp. Majlis al-Banjari li al-Tafaqquh fi al-Din.

al-Tarmasi, Muhammad Mahfuz bin ‘Abd Allah. (1987). *Kifayat al-mustafid lima ‘ala min al-asanid*.  
Tahqiq: Muhammad bin ‘Isa al-Fadani. Beirut: Dar al-Basha’ir al-Islamiyyah.  
al-Zarkali. (2002). Khairuddin bin Mahmud. *Al-A’lam*. Dar al-Ilm Li al-Malayin.

## **BAB 37**

# **MODEL KECERDASAN SPIRITUAL NABAWI NAJATI**

Suriani Sudi<sup>1</sup> & Phayilah Yama<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS).

### **Pendahuluan**

Psikologi Islam adalah ilmu yang semakin berkembang pesat. Semakin ramai cendekiawan dan sarjana dalam bidang agama dan bidang sains sosial menjalankan kajian untuk memperkayakan lagi khazanah keilmuan psikologi Islam.

Emmons telah mengemukakan kajian berkaitan kecerdasan spiritual seawal tahun 2000 dan kemudiannya dipopularkan oleh pasangan Zohar dan Marshall (2000). Emmons (2000: 9-10) telah menggunakan istilah spiritual intelligence untuk membincangkan tentang kecerdasan ruhaniah atau kecerdasan spiritual dalam kajiannya bertajuk “Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern”. Beliau telah mencadangkan lima kompetensi yang boleh mengukur kecerdasan ruhaniah seseorang yang juga merupakan pandangan Gardner H, iaitu; (1) keupayaan untuk kesedaran kerohanian; (2) kebolehan untuk masuk ke dalam alam kesedaran kerohanian; (3) kebolehan untuk menerima pengalaman harian; (4) kebolehan untuk menggunakan kerohanian bagi menyelesaikan masalah; dan (5) keupayaan untuk melibatkan diri dalam tingkah laku yang terpuji.

Selain itu, Zohar dan Marshall (2000) juga menyatakan kecerdasan ruhaniah adalah kecerdasan tertinggi yang harus dimiliki oleh seseorang dalam konteks menjalani kehidupan seharian dan ia mempunyai perkaitan dengan kecerdasan intelek (Intelligence Quotient) dan kecerdasan emosi (Emotional Quotient) seseorang. Untuk mengukur ketinggian kecerdasan ruhaniah, Zohar dan Marshall (2000) mengemukakan sepuluh indikator kecerdasan ruhaniah iaitu “kemampuan untuk menghayati sesuatu, kesedaran sendiri, kemampuan untuk berhadapan dan menyelesaikan masalah, kemampuan untuk menghadapi pelbagai kesulitan, mempunyai nilai dan visi sebagai kualiti inspirasi kehidupan, kemampuan untuk mengelakkan kecederaan, kemampuan untuk menganalisis hubungan sesuatu perkara dari pelbagai dimensi, kemampuan kecenderungan untuk membuat kajian kenapa, apa dan mencari jawapannya, kemampuan untuk bekerja dalam satu persidangan dan kemampuan untuk menjadi pemimpin yang berjiwa rakyat”. menurut mereka kecerdasan spiritual iaitu kecerdasan untuk menghadapi persoalan makna atau value dan kecerdasan yang menempatkan hidup dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya, tidak semestinya berhubungan dengan agama. Ungkapannya ini memperlihatkan unsur kemanusiaan dan humanisme serta memisahkan agama dari konsep tersebut.

Walaupun terdapat pakar-pakar psikoterapi Barat dalam bidang ini, namun pendekatan teori mereka dalam masyarakat Islam bukanlah suatu yang ideal dan sesuai, malah ia perlu dikaji dan diteliti dengan serius. Maka penulis akan membawakan konsep kecerdasan spiritual yang berlandaskan Islam yang boleh dijadikan rujukan iaitu Model Kecerdasan Spiritual Nabawi Najati.

## **Biografi Muhammad ‘Uthman Najati**

Nama penuh Najati ialah Muhammad ‘Uthman Najati. Lahir pada 1914 di Khartoum, Sudan dan meninggal pada tahun 2000 di Kaherah. Beliau berbangsa Mesir dan pernah tinggal di Sudan, Mesir, Kuwait dan Saudi. Beliau belajar di Sekolah rendah dan menengah Fayoum kemudian memasuki Fouad I University, di Fakulti Seni, Jabatan Psikologi dan menamatkan pengajian pada tahun 1938 seterusnya meneruskan pengajian pascasiswazahnya dan memperoleh ijazah Sarjana pada tahun 1942. Pihak universiti kemudiannya menghantar beliau untuk belajar psikologi di Universiti Yale di Amerika Syarikat, di mana beliau memperoleh ijazah sarjana untuk kali kedua pada tahun 1948 dan kemudian ijazah kedoktoran pada tahun 1952 (Tawfiq 2014)

Muhammad ‘Uthman Najati adalah salah satu pemikir kontemporari berkaitan ilmu psikologi dan antara tokoh yang mengembangkan psikologi melalui perspektif Islam. Proses pemikiran ‘Uthman Najati bermula ketika beliau menyiapkan disertasi untuk program Sarjananya dengan tajuk “Pengetahuan Empiris menurut Ibnu Sina” pada tahun 1939-1942. Najati menyedari bahawa betapa pentingnya memahami pandangan-pandangan Ibnu Sina dalam psikologi dengan membandingkannya pada konsep, pandangan dan pelajaran dalam psikologi yang dimasyhurkan sebelum Ibnu Sina. Atas dasar ini, Najati telah cuba mengungkapkan konsep psikologi yang terdapat dalam al-Quran dan hadis yang dikemukakan oleh Ibnu Sina (Najati 1987)

Najati merupakan seorang pensyarah dan pernah berkhidmat di Universiti Kuwait dan memegang jawatan Dekan Kuliah Adab sebagai dekan pertamanya. Beliau kemudiannya dipinjamkan ke Universiti King Abdul Aziz Al Saud di Riyadh sebagai profesor sepenuh masa. Pernah menjalankan kajian perbandingan tamadun bersama pakar-pakar dari Mesir, Syria, Lubnan dan Amerika dan pernah menyumbang untuk akhbar ‘al-Syarq’. Beliau juga pernah menganggotai Persatuan Psikologi Mesir. Persatuan Pakar Psikoterapi bukan Doktor di Mesir, persatuan Psikologi Amerika dan Persatuan Psikologi Belgium (Tawfiq 2014).

Uthman Najati berusaha untuk menggabungkan antara ilmu psikologi dan Islam. Usaha Najati ini jelas melalui karya-karya yang ditulis di mana Najati melakukan kajian terhadap konsep psikologi yang berasal dari Al-Qur’an dan Sunnah (Zaharuddin 2015). Antara karya terkenal beliau adalah a) Al-Qur’an wa ‘Ilm an-Nafs b) Al-Hadīth an-Nabawiy wa ‘Ilm an-Nafs c) Al-Idrāk al-Hissiy ‘inda Ibnu Sina d) Ad-Dirāsāt an-Nafsaniyyah ‘inda al-‘Ulamā’ al-Muslimīn e) Ma’alim at-Tahlil an-Nafsiy f) ‘Ilm al-Nafs fi Hayātina al-Yaumiyyah. (Tawfiq 2014).

## **Kecerdasan Spiritual Nabawi Menurut Najati**

Spirit juga disebut sebagai rohani dalam Kamus Webster (1963). Begitu juga kamus al-Mawrid (1994) yang menyebut spirit itu sebagai roh. Manakala spiritual menurut Kamus Dewan adalah sesuatu yang bersifat rohani atau jiwa yakni bukan yang bersifat fizikal. Maka menurut Salleh (2015) perkataan roh dalam epistemologi Islam adalah menggambarkan kepada maksud spiritual yang biasa disebut pada hari ini oleh para sarjana moden.

Dari perspektif Islam, spiritual adalah aspek dalaman manusia yang tidak dapat diungkap oleh pancaindera manusia. Spiritual adalah dimensi agama. Hubungan antara spiritual dan agama dijelaskan oleh Al-Qardawi (2001). Dari perspektif psikologi Islam, manusia dicipta mempunyai dua aspek yang saling memerlukan iaitu aspek spiritual dan jasmani (Sham F.M & et al, 2015). Oleh itu, individu yang sejahtera ialah individu yang mempunyai keseimbangan antara aspek spiritual dan material.

Sham (2013) dan Hamjah et. al (2012) menjelaskan bahawa konstruk spiritual adalah merupakan kombinasi antara empat elemen iaitu hati, jiwa, akal dan roh iaitu komponen yang

bersifat dalaman yang berpengaruh dalam penjelmaan personaliti seseorang. Dalam konteks Islam, spiritual atau kerohanian mempunyai hubungan langsung dengan Allah. Al-Quran dengan jelas menegaskan tentang roh sebagai salah satu urusan Tuhan yang tidak didedahkan kepada pengetahuan manusia melainkan hanya sedikit sahaja. Demikianlah yang dinyatakan oleh al-Ghazali (1998) menjelaskan elemen yang membentuk spiritual seseorang adalah *al-qalb* (hati), *al-rub* (roh), *al-nafs* (jiwa) dan *al-'aql* (akal).

Najati (1992) menjelaskan bahawa kecerdasan spiritual secara umumnya adalah satu bentuk kematangan spiritual dan sosial, selari antara dalam dirinya dengan alam di sekelilingnya, mampu untuk memikul tanggungjawab kehidupan dan berhadapan dengan masalah dan menerima realiti kehidupan dengan penuh reda dan tenang. Kecerdasan spiritual menurut Najati (1992) juga ditafsirkan sebagai *al-nafs al-mutma'innah* sepertimana yang disebutkan di dalam al-Quran iaitu jiwa yang tenang.

Bukunya *al-Hadith al-Nabawi wa 'Ilm al-Nafs* membahas terperinci tentang spiritual serta pengendaliannya menurut sunnah Rasulullah SAW. Najati (1992) telah meletakkan beberapa ciri utama spiritual menurut hadis nabi di dalam bukunya ini. Ciri ini telah diletakkan di bawah dua aspek utama iaitu aspek hubungan dengan Allah dan hubungan dengan diri sendiri.

### 1. Hubungan Dengan Allah

Najati (1992) telah menggariskan tiga ciri utama berkait dengan hubungan dengan Allah iaitu i) iman dan mentauhidkan Allah ii) takwa ii) mendekatkan diri kepada Allah

#### i) Iman dan mentauhidkan Allah

Najati(1992) telah meletakkan iman dan mentauhidkan Allah sebagai asas kepada hubungan dengan Allah ini. Menurut Najati (1992), perkara pertama yang mahu diubah oleh al-Quran adalah spiritual dan jiwa-jiwa orang Arab jahiliah iaitu akidah dan pegangan mereka. Oleh kerana itulah juga, ayat-ayat al-Quran yang turun ketika fasa dakwah Rasulullah SAW di Mekah adalah bermatlamatkan kepada pengukuhan spiritual yang berteraskan akidah dan tauhid kepada Allah. Spiritual yang diperkukuh akidah tauhid merupakan langkah pertama untuk melakukan perubahan pada diri manusia yang akhirnya akan melahirkan kekuatan spiritual yang hebat yang bukan setakat mengubah dirinya sendiri malah mampu mengubah manusia, kehidupan dan alam seluruhnya (Najati 1987). Iman kepada Allah memberi telah memberi kesan yang cukup mendalam dan besar dalam mengubah peribadi orang-orang arab di mana ia telah membebaskan mereka dari adat dan amalan jahiliyyah, menjernihkan pemikiran mereka dari khurafat dan kejahilan, membebaskan dari perasaan takut kepada mati, fakir dan manusia. Hatinya juga akan dipenuhi rasa cinta, kasih dan sayang kepada Allah, Rasul dan manusia di sekelilingnya malah manusia seluruhnya. Seterusnya membangkitkan rasa tenang damai dan tenteram. Al-Nawawi (1996) menjelaskan bahawa mereka yang merasai kelazatan taat dan menanggung kepayahan dalam reda Allah dan Rasul Nya SAW akan mendapat kemanisan iman. Dengan kemanisan iman ini, seseorang akan melakukan ketaatan dan meninggalkan perkara yang dilarang seterusnya berusaha untuk menjalankan tanggungjawabnya dengan sempurna.

Baginda Rasul telah menyeru para sahabat supaya berpegang teguh dengan iman, mendekati Allah, bergantung, berharap dan meminta hanya kepadaNya, tidak ada rasa takut kepada selain dariNya. Semua ini jelas di dalam hadis baginda SAW;

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: كُنْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا، فَقَالَ: يَا غُلَامُ إِنِّي أَعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ، أَحْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، أَحْفَظِ اللَّهَ بَحِذْهُ مُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ...

Maksudnya:

*Daripada Abdullah bin 'Abbas, dia berkata: Pada suatu hari aku berada di belakang Nabi, baginda bersabda: "Wahai anak muda, aku akan ajarkan kepadamu beberapa kalimat: Jagalah Allah, nescaya Dia akan menjagamu. Jagalah Allah, nescaya kamu akan mendapati Dia di hadapanmu. Jika kamu minta, mintalah kepada Allah. Jika kamu minta tolong, mintalah tolong juga kepada Allah..." (al-Tirmizi, Sunan al-Tirmizi. Abwab Sifah al-Qiyamah, no hadis 2516)*

Mukmin yang ikhlas beriman kepada Allah akan sentiasa merasakan Allah bersama-samanya dan sentiasa merasakan bahawa ia dalam perlindungan Allah. Najati membawakan hadis di bawah;

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَانَتْ الْآخِرَةُ هَمَّهُ جَعَلَ اللَّهُ غِنَاهُ فِي قَلْبِهِ وَجَمَعَ لَهُ شَمْلُهُ وَأَتَتْهُ الدُّنْيَا وَهِيَ رَاغِمَةٌ وَمَنْ كَانَتْ الدُّنْيَا هَمَّهُ جَعَلَ اللَّهُ فَقْرَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَفَرَّقَ عَلَيْهِ شَمْلَهُ وَلَمْ يَأْتِهِ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا مَا قُدِّرَ لَهُ

Maksudnya:

*Dari Anas bin Malik berkata: Rasulullah SAW bersabda: Barangsiapa yang keinginannya hanya kehidupan akhirat maka Allah akan memberi rasa cukup dalam hatinya, menyatukan urusannya yang berserakan dan dunia datang kepadanya tanpa dia cari, dan barang siapa yang keinginannya hanya kehidupan dunia maka Allah akan jadikan kemiskinan selalu membayang-bayangi di antara kedua matanya, menceraikan urusannya dan dunia tidak akan datang kepadanya kecuali sekadar apa yang telah ditentukan baginya (al-Tirmizi, Sunan al-Tirmizi. Bab Sifah al-Qiyamah wa al-Raqa'iq wa al-Wara'. No hadis 2465)*

## ii) Takwa

Najati (1992) juga menjelaskan bahawa seorang itu dikatakan mempunyai takwa apabila ia memelihara dirinya dari kemurkaan Allah serta azabNya dengan menjauhi perbuatan maksiat dan tetap berada di atas jalan Allah sepertimana yang telah digariskan oleh al-Quran dan diterangkan oleh Rasul SAW. Maka ia akan menolak seseorang untuk bersikap amanah, jujur, melakukan satu pekerjaan dengan cara terbaik, mengharap reda dan ganjaranNya. Semua ini akan menjadikan seseorang sentiasa memperbaiki diri dan kemampuannya. Sekiranya takwa dihayati dengan sebenar-benarnya akan melahirkan sebaik-baik manusia di bumi. Maka takwa menjadi antara unsur penting dalam melahirkan peribadi yang matang, sempurna dan tenang. (Najati 1987)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَكْرَمُ النَّاسِ قَالَ أَتْقَاهُمْ

Maksudnya;

Dari Abu Hurairah RA; Rasulullah SAW ditanya; "Wahai Rasulullah, siapakah manusia yang paling mulia?" Baginda SAW menjawab: "Orang yang paling takwa" (al-Bukhari. Sahih al-Bukhari. Kitab Ahadith al-Anbiya'. Bab Qawl Allahu Ta'ala Wattahadha Ibrahim Khalila. no hadis 3353).

### iii) Sentiasa mendekati Allah

Mendekati Allah menerusi amal ibadah yang pelbagai seperti sembahyang, puasa, zakat, haji dan sebagainya membangkitkan rasa ketenangan dalam jiwa manusia, mengurniakan kekuatan jiwa yang besar kerana ia mengetahui bahawa ia di bawah lindungan Allah dan rahmatNya dan Allah sentiasa menolong dan membantunya (Najati 1992). Najati (1992) menjelaskan maksud ini jelas di dalam hadis di bawah;

وَمَا تَقْرَبُ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، ...

Maksudnya;

Tidaklah seorang hamba mendekatkan diri kepada-Ku dengan melakukan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada yang telah Aku wajibkan kepadanya. Tidaklah seseorang itu sentiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan mengerjakan amalan-amalan sunat, kecuali Aku akan mencintainya. Jika Aku sudah mencintainya, maka Akulah pendengarannya yang ia jadikan untuk mendengar, dan pengelihatannya yang ia jadikan untuk melihat dengannya, dan tangannya yang ia jadikan untuk melakukan sesuatu, dan kakinya yang dijadikannya untuk berjalan.... (al-Bukhari. Sahih al-Bukhari. Kitab al-Raqaiq. Bab al-Tawadu'. no hadis 6502)

## 2. Hubungan Dengan Diri Sendiri

Berkaitan dengan hubungan dengan diri, Najati (1992) telah meletakkan beberapa kriteria yang menjadikan seseorang itu kuat spiritualnya.

### i) Jiwa yang aman tenteram

Antara perkara yang membuatkan jiwa merasa tenang adalah menerusi rasa aman dan tenteram. Rasa aman adalah salah satu nikmat Allah SWT yang paling besar yang dikurniakan kepada hamba-Nya setelah nikmat iman dan Islam dan tidak akan merasakan kenikmatan hidup bagi orang yang kehilangan nikmat aman ini. Najati (1992) membawakan sebuah hadis, sabda Rasulullah SAW;

مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرِّهِ مُعَافًى فِي جَسَدِهِ عِنْدَهُ قُوَّةٌ يَوْمُهُ فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا.

Maksudnya:

Barangsiapa di antara kalian yang memasuki waktu pagi hari dalam keadaan aman pada dirinya, sebat jasmaninya dan dia memiliki makanan pada hari itu, maka seolah oleh dia diberi dunia dengan berbagai kenikmatannya. (al-Tirmizi, Sunan al-Tirmizi. Abwab al-Zuhd, no. Hadis 2346)

### ii) Berdikari

Baginda SAW mengajarkan kepada sahabat RA agar bergantung pada diri sendiri, selesaikan urusan dengan sendiri dan tidak bergantung kepada orang lain untuk menunaikan hajatnya (Najati 1992). Perkara ini jelas di dalam hadis di bawah;

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ فَيَحْتَطِبَ عَلَى ظَهْرِهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَأْتِيَ رَجُلًا فَيَسْأَلَهُ أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ

Maksudnya:

*Dari Abu Hurairah RA bahwa Rasulullah SAW bersabda: Demi Zat yang jiwaku berada di tanganNya, sungguh seorang dari kalian yang mengambil talinya lalu dia mencari kayu bakar dan dibawa dengan punggungnya lebih baik baginya daripada dia pergi kepada seseorang lalu meminta daripadanya, sama ada orang itu memberi atau menolak (al-Bukhari. Sahih al-Bukhari. Kitab al-Zakah. Bab al-Isti'faf 'an al-Mas'alah. no hadis 1470)*

iii) *Yakin diri*

Islam menekankan umatnya agar rasa yakin dan izzah pada diri dan berani untuk menyuarakan pandangan. Antara langkah menanam rasa keyakinan diri adalah dengan menamakan anak-anak dengan nama yang baik sepertimana dijelaskan di dalam hadis di bawah;

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ ابْنَةَ لِعُمَرَ كَانَتْ يُقَالُ لَهَا عَاصِيَةُ فَسَمَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَمِيلَةَ

Maksudnya:

*Dari Ibnu 'Umar bahawa dulu anak perempuan 'Umar bernama Asiyah (durbaka). Maka kemudian diganti oleh Rasulullah SAW dengan nama Jamilah (cantik). (Muslim. Sahih Muslim. Kitab al-Adab. Bab Istihbab Taghyir al-Ism al-Qabih ila Hasan. No 2139)*

Al-Nawawi (1996) menjelaskan bahawa hadis ini bermaksud Nabi SAW menggesa agar menukarkan nama yang mempunyai maksud buruk kepada nama yang mempunyai maksud baik. Baginda SAW mengetahui akan peranan nama kepada diri seseorang. Nama-nama yang baik dan cantik membawa kepada maksud yang baik untuk empunya diri. Kerana itulah baginda SAW menukarkan nama-nama yang buruk kepada nama-nama yang baik seperti menukar nama *yiham* kepada *hisyam*, nama *haraban* kepada *salaman*, nama dan seumpamanya. Ini kerana antara perkara yang membantu seseorang untuk yakin kepada dirinya adalah apabila dia tahu, faham dan yakin pada kebaikan dan keelokan yang ada pada dirinya. Maka apabila keyakinan ini wujud, ia akan memberi kesan pada tingkah lakunya (Najati 1992).

iv) *Bertanggungjawab*

Antara sifat penting bagi kecerdasan spiritual adalah bertanggungjawab dalam segenap aspek sama ada bertanggungjawab terhadap keluarganya, organisasi yang ia bekerja, rakan-rakan jiran dan sesiapa sahaja. Individu yang punyai rasa tanggungjawab akan sentiasa cenderung untuk membantu orang lain (Najati 1992).



أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

Maksudnya;

*Sesungguhnya Abdullah bin Umar berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dipertanggungjawabkan atas yang orang yang dipimpinnya. (al-Bukhari. Sahih al-Bukhari. Kitab al-Ahkam. Bab Qawl Allah Ta'ala Ati'u Allah wa Ati'u al-Rasul. no hadis 7138)*

#### v) Berpendirian

Baginda SAW menanam ke dalam diri para sahabat RA agar mempunyai pendirian dan mengingatkan mereka dari mengikut pandangan dan perilaku orang lain tanpa berfikir terlebih dahulu. Baginda SAW menekankan peri pentingnya mempunyai pendirian yang jelas dalam satu-satu perkara (Najati 1992) di dalam hadis di bawah;

عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَكُونُوا إِمَّعَةً، تَقُولُونَ: إِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ أَحْسَنًا، وَإِنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَا تَظْلِمُوا

Maksudnya;

*Dari Huzaifah bersabda Rasulullah SAW: Jangan jadi orang yang suka mengikut. Iaitu, mereka yang berkata, 'Jika orang-orang berbuat baik, maka kami ikut berbuat baik kepada mereka, jika mereka zalim, maka kami juga akan menzalimi mereka'. Tetapi, jadilah diri kalian orang-orang yang berbuat baik jika manusia lain berbuat baik, dan jika mereka berbuat buruk, maka jangan berbuat zalim." (al-Tirmizi, Sunan al-Tirmizi. . Abwab al-Birr wa al-Silah. Bab Ma Ja'a al-Ihsan. no hadis 2007)*

#### vi) Sabar

Antara indikator penting kecerdasan spiritual adalah kemampuan seseorang untuk menanggung bebanan hidup, teguh dalam menghadapi kepayahan dan cabaran, sabar dalam musibah dan tidak lemah menghadapinya. Baginda SAW mengajarkan para sahabat baginda bahawa setiap cabaran dan cubaan adalah merupakan ujian dari Allah SWT yang akan meninggikan darjat, menghilangkan dosa-dosa dan akan ditulis kebajikan atas kesabaran tersebut (Najati 1992)

عَنْ صُهَيْبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَاءٌ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَاءٌ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ

Maksudnya;

*Dari Suhaib telah berkata bahawa Rasulullah SAW telah bersabda: Sungguh menakjubkan urusan bagi orang mukmin. Semua urusannya adalah baik baginya. Hal itu tidak dimiliki seorang pun selain orang mukmin. Apabila mendapat kesenangan, ia bersyukur maka yang demikian itu baik baginya dan bila tertimpa musibah, ia bersabar maka yang demikian itu juga baik baginya. (Muslim. Sahih Muslim. Kitab al-Zuhd wa al-Raqaiq. Bab al-Mukmin Amruhu Kulluhu Khayr. No hadis 2999)*

vii) *Qana'ah* dan *reda* dengan pemberian Allah

Antara faktor utama kecerdasan spiritual seseorang adalah merasa cukup dengan apa yang telah Allah berikan. Kerana itulah baginda SAW mengajarkan kepada sahabat RA bahawa kekayaan sebenar bukanlah pada harta akan tetapi pada jiwanya (Najati 1992).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَيْسَ الْغِنَى عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ وَلَكِنَّ الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ

Maksudnya:

*Dari Abu Hurairah dari Nabi SAW baginda bersabda: Bukanlah kekayaan itu karena banyaknya harta, akan tetapi kekayaan itu adalah kayanya hati (al-Bukhari. Sahih al-Bukhari. Kitab al-Riqaq. Bab al-Ghina Ghina al-Nafs. no hadis 6446).*

غِنَى النَّفْسِ bermaksud merasa cukup dengan apa yang ada padanya dan tidak meminta-minta lebih dari itu (Ibn Battal 2003). Hadis ini merupakan galakan untuk *reda* dengan apa yang dikurniakan Allah, tidak berminat untuk menambah pada perkara yang tidak perlu dan tidak mengintai-intai apa yang ada pada orang lain. Merasa cukup dengan pemberian Allah dan *reda* dengan rezekiNya menjadi sebab kepada ketenangan jiwa dan spiritual. (Mustafa 1987; Najati 1992).

viii) Tekun

Najati (1992) menjelaskan bahawa Rasulullah SAW menekankan agar umatnya tekun dalam melakukan satu-satu pekerjaan dan melaksanakannya dengan sebaik-baik cara. Ia didorong oleh rasa tanggungjawab kepada diri keluarga, dan masyarakat keseluruhan. Sebuah hadis dari baginda SAW;

إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبَيَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ

Maksudnya:

*Jika terjadi hari kiamat sementara di tangan salah seorang dari kamu ada sebiji benih tanaman, maka jika dia mampu sebelum terjadi hari kiamat untuk menanamnya maka tanamlah (Ahmad. Musnad Ahmad. Musnad al-Mukathirin min al-Sahabah. Musnad Anas bin Malik. no hadis. 12981)*

Kecerdasan spiritual Najati ini didapati menyentuh aspek-aspek yang penting dalam kehidupan manusia dengan meletakkan kecerdasan spiritual pada Allah sebagai asasnya iaitu iman dan takwa. Menurut Najati (1992), ciri-ciri inilah yang ditekankan oleh baginda SAW ke dalam jiwa-jiwa para sahabat pada fasa awal dakwah baginda SAW sebagai persediaan untuk membawa tanggungjawab yang besar iaitu menyebar dan mengembangkan Islam dan mendirikan negara Islam. Ciri-ciri ini ditanam ke dalam jiwa-jiwa para sahabat selari dengan penanaman asas agama dan ibadah. Maka kerana itulah lahir kelompok sahabat yang berjuang untuk agama yang mengalahkan Rom dan Parsi, yang membuka banyak negara Islam dan membentuk kerajaan Islam

yang unggul dan gemilang. Mereka ini mempunyai jiwa sangat murni, akal pemikirannya sangat bersih dan merdeka, akhlak terpuji, tingkah laku istiqamah dan peribadi yang sempurna.

## Penutup

Kajian jelas menunjukkan wujudnya perbezaan dan lompong yang ketara antara perspektif Islam dan Barat dalam konteks kecerdasan spiritual ini. Barat menganggap kecerdasan spiritual sebagai potensi khas semata-mata dalam jasad sedangkan di dalam Islam spiritual atau kerohanian mempunyai hubungan langsung dengan Allah dan berasaskan tauhid kepada Allah.. Baiknya seseorang itu bermula dengan baiknya spiritual dan kunci untuk mendapatkan kecerdasan spiritual itu adalah bermula dari hati yang dipenuhi dengan iman. Najati adalah antara tokoh psikologi kontemporari yang mengutarakan konsep psikologi Islam dan menerusi bukunya *al-Hadith al-Nabawi wa 'Ilm al-Nafs*. Beliau dilihat telah mengemukakan sebuah model yang penulis namakan sebagai Model Kecerdasan Spiritual Nabawi Najati.

## Rujukan

- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad b. Isma'il. 1992. *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah
- Danah Zohar & Ian Marshall. 2000. SQ - *Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*. AJM January 2001. <http://www.alisonmorgan.co.uk/Zohar.htm>.
- Emmons, R. (2000). Is Spirituality an intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 3–26.
- al-Ghazali Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. 1988. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Terj. Prof TK. H. Ismail Yakub MA-SH. Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd.
- Hamjah, S.H., Rasit, R.M. & Sham, F.M. 2012. Role of Spiritual Aspect In The Learning Process of Islamic Studies Student, *Medwells Journals*.
- Ibn Battal Abu al-Hasan 'Ali bin Khalaf bin Abd. al-Malik. 2003. *Syarh Sahih al-Bukhari li Ibn Battal*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd.
- Muhammad 'Uthman Najati. 1987. *al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*. Beirut: Dar al-Shuruq.
- Muhammad 'Uthman Najati. 1992. *al-Hadith al-Nabawi wa 'Ilm al-Nafs*. Lubnan: Dar al-Shuruq.
- Muslim, Abu al-Husin Muslim bin al-Hajjaj al-Naysaburi. 1955. *Sahih Muslim*. Istanbul: al-Maktabah al-Islamiyyah.
- Munir Ba'albaki. 1994. *Al-Mawrid*. Beirut: Dar al-'Ilm lil Malayin.
- Mustafa Sa'id al-Khan et.al. 1987. *Nuzhab al-Muttaqin Syarh Riyad al-Salihin*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Al-Nawawi. Muhy al-Din Abu Zakariyya Yahya bin Sharaf. 1996. *Al-Minhaj Sahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*. Kaherah: Dar al-Salam
- Al-Qaradawi, Yusuf. 2001. *al-Ibadah fi al-Islam*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Salleh, N.M. 2015. Penghayatan Akidah, Ketenangan Hati dan Ketenangan Rohani Pelajar Sekolah Menengah Kebangsaan di Malaysia. *Tesis Phd*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia
- Sham F.M., Hamjah S.H. & Sharifudin, M. J. 2013. *Personaliti Dari Perspektif al-Ghazali*. Bangi: Penerbit UKM
- Sham F.M., Hamjah S.H. & Sharifudin, M. J. 2013. *Personaliti Dari Perspektif al-Ghazali*. Bangi: Penerbit UKM

- Tawfiq Ali Zabidi. 2014. *Manhaj al-Duktur Muhammad 'Uthman Najati fi al-Bahthi al-Qur'ani fi 'Ilm al-Nafs min Khilal Kitabih al-Qur'an wa 'Ilm al-Nafs*. Prosiding Konferens Antarabangsa al-Quran IV (MUQADDAS IV), Universiti Malaya
- Al-Tirmizi Muhammad bin 'Isa bin Sawrah. 1975. *Sunan al-Tirmizi*. Kaherah: Maktabah al-Babi al-Halabiy.
- Webster's World Encyclopedia. 1999. New York: Webster Publishing Pty Ltd. Ed. Millennium.

## BAB 38

### SUMBANGAN SYED ABDUL MAJID GHOURI DALAM PENULISAN KITAB-KITAB HADIS: TUMPUAN TERHADAP *KAMUS ISTILAH HADIS*

Siti Mursyidah Mohd Zin<sup>1</sup>, Farhah Zaidar Mohamed Ramli<sup>1</sup>, Phayilah Yama<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Pendahuluan

Syed Abdul Majid Ghouri merupakan salah seorang tokoh ilmuan hadis masa kini. Beliau telah menghasilkan lebih daripada tiga puluh karya berkaitan ilmu hadis. Antaranya seperti kitab berjudul *al-Muyassar fi Ilm Ulum al-Hadith*, *al-Muyassar fi ilm al-Jarh wa al-Ta'dil*, *al-Muyassar fi ilm al-Rijal* dan *Kamus Istilah Hadis*. Tokoh hadis antarabangsa dari dunia Arab iaitu *Sheikh Nur al-Din al-Itar al-Halabi* (W 1442H) telah merakamkan kata-kata sanjungan yang mengiktiraf keserjanaan Syed Abdul Majid Ghouri dalam bidang hadis. Beliau dipetik berkata “*Syed Abdul Majid al-Ghouri merupakan seorang tokoh ilmuan di dalam bidang hadis. Beliau penyelidik yang serius dan mempunyai pengetahuan yang banyak dalam bidang hadis, baik akhlaknya dan berpegang teguh dengan agama.*” ( [أفضل ١٠](#) )

[كتب ل سيد عبد الماجد الغوري](#)  ([books-library.net](http://books-library.net))

#### Biodata Syed Abdul Majid Ghouri

Syed Abdul Majid Ghouri yang merupakan salah seorang sarjana Hadis masa kini. Beliau telah dilahirkan pada tahun 1978 di Hyderabad di India. Beliau menuntut ilmu di dalam bidang Ulum al-Syariah di *Dar Ulum al-Syariah*, Haidarabad, selatan India, dan kemudian menyambung pengajian di *Madrasah Dbia al-Ulum* di Utara India. Beliau juga pernah bergadusi dari “*Dar al-Ulum Nadwah Ulama*”. Beliau telah mengambil pengkhususan di dalam bidang hadis ketika beliau menuntut di “*Ma’had Fatah Islami*” di Damascus, Syria. Kemudian beliau melanjutkan pengajian ijazah sarjana dalam bidang hadis di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) dengan pangkat *Mumtaz*.

Selain itu, Syed Abdul Majid Ghouri antara lain turut menuntut ilmu dengan ulama-ulama tersohor di India dan Syria. Di antara guru-guru beliau ialah *Sheikh Abu al-Hassan Ali al-Hasani al-Nadwi* (W.1240H), *Sheikh Bilal Abd al-Husni al-Nadwi* dan *Muhammad Abu Laith Shamsuddin Kabir al-Abadi*. Manakala guru-guru beliau yang tersohor di Syria adalah seperti *Sheikh Nur al-Din al-Itar al-Halabi* (W.1442H) dan *Dr. Sheikh Mohammed Ijaz Khatib al-Dimasyqi* (W.1443H) ( [Download Books Sayed Abdul majid Alghoury pdf - Noor Library \(noor-book.com\)](#) )

Kerjaya Syed Abdul Majid Ghouri di dalam bidang hadis bermula apabila beliau mula bekerja sebagai felo penyelidik kanan di Institut Penyelidikan Hadis dan Aqidah (INHAD), KUIS pada tahun 2010 sehingga tahun 2019. Ketika itu beliau banyak menulis kitab-kitab berkaitan ulum hadis dan ilmu berkaitan hadis di dalam bahasa arab dan sebahagian besar kitab-kitab tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu. Selepas tahun 2019, beliau bekerja sebagai Penolong Profesor di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah di Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) sehingga kini.

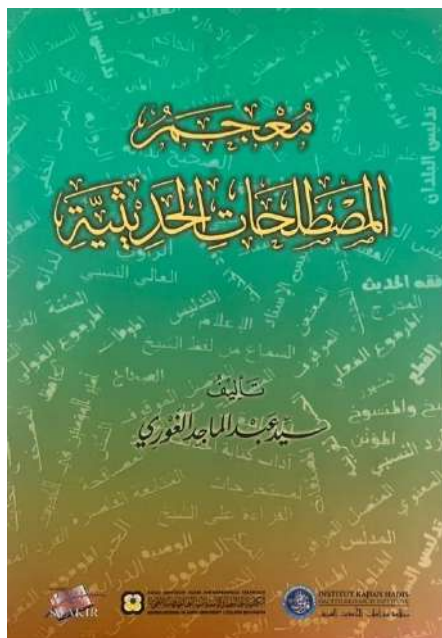
## Kitab-kitab hadis yang dihasilkan oleh beliau

Syed Abdul Majid Ghouri telah memberikan sumbangan yang besar di dalam bidang hadis masa kini dengan penghasilan melebihi tiga puluh buah kitab hadis. (Rasyid Syalal, 2022) Kitab-kitab yang dikarang adalah menggunakan bahasa arab yang mudah difahami dan padat. Malahan sebahagian kitab-kitab hadis ini juga telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu. Diantara karya-karya hadis yang dihasilkan oleh beliau ialah:

1. *Mausu'ah Ulum al-Hadith wa Funuhu* ( 3 Jilid)
2. *Mu'jam al-Wajiz lil al-faz al-Jarb wa al-Ta'dil*
3. *Mu'jam Alfaẓ wa Ibaratal-jarb wa al-Ta'dil al-Nadirah wa al-Masyburah*
4. *Mu'jam al-Mustalahat al-Hadithiah*
5. *Al-Madkhal ila Dirasat al-Sunnah al-Nabawiyah*
6. *Al-Madkhal ila Dirasat ilm al-Jarb wa al-Ta'dil*
7. *Al-Madkhal ila Dirasat ila Ulum al-Hadith*
8. *Al-Madkhal ila Dirasat ilm Ilal al-Hadith*
9. *Al-Muyassar fi Ilm Ulum al-Hadith*
10. *Al-Muyassar fi ilm al-Jarb wa al-Ta'dil*
11. *Al-Muyassar fi ilm al-Rijal*
12. *Mababis tambidiyyah fi ilm al-Jarb wa al-Ta'dil* dan lain-lain lagi.

## Latar belakang *Kamus Istilah Hadis*

*Kamus Istilah Hadis* merupakan salah satu karya yang dihasilkan oleh Syed Abdul Majid Ghouri. Kamus ini merupakan terjemahan daripada kitab *Mu'jam al-Mustalahat al-Hadithiyyah*.



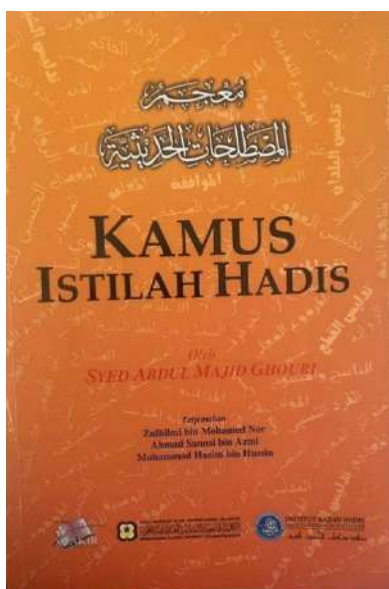
Rajah 1: *Mu'jam al-Mustalahat al-Hadithiyyah*

*Mu'jam al-Mustalahat al-Hadithiyyah* yang pertama telah dicetak di Beirut, Lubnan di Dar Ibn Kathir pada tahun 2007. Menurut pengarang, kamus ini mendapat sambutan yang baik dalam kalangan penuntut ilmu hadis dan para penyelidik. *Mu'jam* ini telah dikemas kini serta dicetak

semula oleh Dar Darul Syakir, Malaysia dengan Kerjasama INHAD, pada tahun 2012 dan diterjemahkan kepada Bahasa Melayu pada tahun yang sama.

Menurut pengarang lagi, terdapat sedikit kesukaran di dalam penterjemahan *Kamus Istilah Hadis* ini kerana keperluan penterjemah yang mempunyai kepakaran di dalam Bahasa Arab dan sekaligus penterjemah juga perlu mahir di dalam ilmu hadis. Ini kerana, sekiranya seorang penterjemah kurang menguasai istilah-istilah hadis secara khusus dikhuatiri akan berlaku kesilapan di dalam penterjemahan kerana kesemua istilah-istilah ini perlu difahami dengan jelas agar tidak terdapat sebarang kesilapan tambahan pula ia melibatkan nas-nas syarak' yang menyentuh perbahasan akidah, hukum syariat dan ibadat dalam agama.

Kamus Istilah Hadis mempunyai satu jilid sebanyak 631 halaman. Kamus telah diterjemah oleh tiga panel penterjemah iaitu Zulhilmi bin Mohd Nor, Ahmad Sanusi bin Azmi dan Muhammad Hazim bin Hussain dan disemak oleh tiga panel penyemak yang mempunyai kepakaran dalam bidang hadis dan berpengalaman luas dalam gerak kerja ilmiah sama ada di dalam bidang pengajaran, penterjemahan dan penerbitan hadis. Kamus ini telah memuatkan istilah hadis yang berdasarkan susunan abjad melebihi 1000 istilah hadis.



Rajah 2: Kamus Istilah Hadis

### **Metode Penulisan *Kamus Istilah Hadis*.**

Pengarang telah menerangkan metode penulisan yang digunakan oleh beliau disepanjang penulisan *Kamus Istilah Hadis* ini. (2012)

1. Pada permulaan Kamus ini pengarang telah menghuraikan secara ringkas definisi berkenaan tiga perkataan yang digunakan sebagai tajuk kitab iaitu kalimah “*Mu’jam al-Mustalahat al-Hadithiyyah*” untuk memberikan gambaran yang jelas kepada pembaca.
2. Pengarang menyusun kamus ini menggunakan susunan huruf abjad sebagai entri perkataan. Penyusunan kamus ini tidak meletakkan perkataan berdasarkan kata dasar kerana bertujuan memudahkan para pembaca untuk mencari istilah dengan carian yang mudah.
3. Pada permulaan definisi istilah, pengarang memberikan terjemahan istilah ilmu hadis menurut bahasa sebelum memberikan definisi menurut istilah hadis. Bagi tujuan definisi dari sudut bahasa, pengarang menggunakan kamus-kamus yang masyhur dalam ilmu

bahasa seperti: *Lisan al-Arab* karangan Ibnu Manzur, *al-Kamus al-Muhit* karangan al-Fairuz Abadi, *Taj Al-'Urus* karangan *al-Murtadha al-Zabidi*, dan *al-Mu'jam Al-Arab al-Asasi*. Semua kamus ini tidak akan disebut sebagai rujukan bagi tujuan meringkaskan penulisan kamus ini.

4. Bagi definisi istilah-istilah hadis pula, pengarang menggunakan semua jenis rujukan kitab hadis yang muhtabar karya ulama-ulama terdahulu dan kontemporari. Pengarang berusaha menyandarkan setiap definisi kepada ulama yang mengemukakannya. Sekiranya definisi itu masyhur, maka pengarang tidak akan mengemukakan rujukannya. Selain itu, rujukan bagi definisi yang diolah sendiri oleh penyusun juga tidak akan dinyatakan.
5. Rujukan selain daripada kamus-kamus di atas akan dinyatakan sebagai definisi istilah.
6. Penyusun akan menggunakan sebutan sesuatu istilah dalam kata *mufrad* (tunggal) dan bukan *jamak* selagi mana istilah *jamak* itu bukanlah yang masyhur.
7. Pengarang akan memberikan huraian definisi bagi sesuatu istilah itu dengan huraian yang mudah difahami di samping memberikan contoh-contoh bagi tujuan memberikan kefahaman yang jelas.
8. Pengarang hanya memberikan definisi dan huraian bagi istilah-istilah ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil* yang masyhur tanpa menghuraikan istilah-istilah tersebut yang tidak masyhur, kerana:
  - i) Istilah-istilah tersebut tidak menjadi keperluan utama bagi penuntut yang bukan dalam pengkhususan ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*
  - ii) Pengarang telah mengarang sebuah kitab yang khas berkenaan istilah-istilah yang tidak masyhur dalam ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil* menerusi kitab yang bertajuk "*Mu'jam Alfaz wa Tbarat Al-Jarh wa al-Ta'dil al-Nadirah wa al-Masyhur*".
9. Pengarang menghuraikan pelbagai definisi dan jenis-jenis kitab yang berkaitan dengan hadis seperti: *al-Jawami'*, *al-Sunan*, *al-Sihab*, *al-Ma'ajim*, *al-Muwath al-Masanid*, *al-Mustadrakat*, *al-Mustakbrajat*, *al-Zawaid*, *al-Athraf*, *al-Awa'ith*, *al-Thunayyiyat*, *al-Thulathiyat*, dan pelbagai jenis kitab-kitab hadis yang lain.
10. Pengarang menghuraikan definisi beberapa golongan yang sesat daripada ajaran Islam yang mempunyai pertalian dengan perbahasan ilmu hadis seperti al-Ibadiyyah, al-Jahmiyah, al-Haruriyyah, al-Khawarij, al-Qadariyah dan sebagainya. Definisi bagi kesemua kumpulan ini amat penting kerana sebahagian daripada mereka terlibat dalam periwayatan hadis.
11. Pengarang menyebut beberapa symbol masyhur yang digunakan dalam kitab al-Tarajum. Penulisan symbol tersebut bertujuan meringkaskan nama pengarang bagi sesuatu kitab hadis atau kitab Takhrij al-Hadith. Sebagai contoh symbol huruf "ت" merujuk kepada Imam al-Tirmidhi, pengarang Kitab Jami'.
12. Pengarang menyebut istilah yang khusus bagi seseorang ulama tertentu serta menghuraikannya. Sebagai contoh istilah "الأمر عندنا" hanya digunakan oleh Imam Malik sahaja, begitu juga dengan istilah "وقال بعض الناس" hanya digunakan oleh Imam al-Bukhari. Istilah "صالح" hanya digunakan oleh Abu Dawud, istilah "وقال اهل الكوفة" dan "وقال اصحابنا" hanya digunakan oleh Imam al-Tirmidhi dan lain-lain lagi.



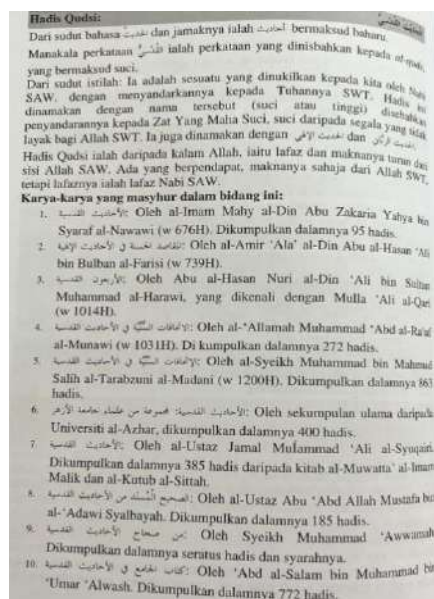
13. Pada akhir kitab ini, pengarang menyebutkan senarai rujukan dan sandaran yang digunakan sepanjang penyusunan kamus ini. Senarai rujukan tersebut disusun mengikut susunan nama-nama tajuk kitab. Pengarang menggunakan simbol tertentu bagi tujuan ringkasan seperti simbol huruf "ت" bermaksud Tahqiq (penelitian), simbol huruf "ط" bermaksud cetakan dan simbol huruf "ع" bermaksud tahun.
14. Pengarang melampirkan kamus ini dengan daftar kata atau indeks merangkumi keseluruhan istilah-istilah hadis yang disusun berdasarkan kata akar bagi setiap perkataan bertujuan memudahkan pencarian definisi bagi istilah-istilah hadis dalam kamus ini.

Di akhir muqaddimah pengarang mengharapkan agar *Kamus Istilah Hadis* ini dapat memberi sumbangan yang berguna buat para penuntut ilmu hadis. Mudah-mudahan penyusunan kamus ini akan dapat membangkitkan semangat serta kesungguhan para pencinta ilmu hadis dalam usaha menerokai ilmu yang mulia ini.

### Keistimewaan *Kamus Istilah Hadis*

*Kamus Istilah Hadis* ini di mulai dengan dua perbahasan iaitu menjelaskan kalimah “*Mu’jam al-Mustalahat al-Hadithiyyah*” untuk memberikan gambaran yang jelas kepada pembaca seperti mana yang telah diterangkan oleh pengarang di dalam metode penulisan *Kamus Istilah Hadis* dan yang kedua mengenai Sejarah ilmu *Mustalah al-Hadith* dan Perkembangannya. Pengarang Kamus telah menjelaskan maksud dari aspek perkataan dan juga makna secara menyeluruh dengan bahasa ayat yang jelas dan ringkas.

Selain itu, penyusunan yang menggunakan huruf abjad memesrakan penggunaan *Kamus Istilah Hadis* ini. Ia di mulai dengan huruf “*Alif*” iaitu dengan perkataan “*al-Aba an al-Abna*’. Selain mendefinisikan makna istilah hadis tersebut, pengarang turut mendatangkan contoh agar makna istilah hadis lebih difahami. Pada sesetengah istilah juga selain dinyatakan definisi dari sudut bahasa dan istilah, pengarang turut memuatkan karya-karya kitab yang masyhur bagi istilah hadis tertentu. Contohnya seperti pada istilah Hadis Qudsi, Hadis Hasan dan lain-lain lagi. Kadang kala pengarang selain menjelaskan mengenai definisi sesebuah istilah hadis, perbezaan diantara istilah juga turut diterangkan agar ia lebih difahami. Seperti perbezaan kalimah *al-Sahib* dan *al-Hasan*.



Rajah 3: Definisi Hadis Qudsi beserta karya-karya yang masyhur  
Selain itu, lampiran daftar isi yang dimuatkan diakhir *Kamus Istilah Hadis* ini sangat memudahkan dan mempercepat pencarian sesebuah istilah hadis. Pengguna atau pembaca dapat melalui jalan pintas dalam pencarian sesebuah istilah hadis.

## Kesimpulan

Dapat disimpulkan bahawa ketokohan Syed Abdul Amjid Ghouri di dalam bidang hadis sangat diiktiraf oleh ulama masa kini berdasarkan kitab-kitab hadis yang telah beliau hasilkan. Kepakaran beliau di dalam ilmu *mustalah al-Hadiths*, *Ilmu al-Jarh wa al-Ta'dil*, *Ilm al-Rihal* dan lain-lain terserlah dengan penghasilan kitab-kitab yang beliau nukilkan terutamanya dengan karya *Kamus Istilah Hadis* yang merupakan salah sebuah kamus istilah yang penting di dalam bidang Pengajian Hadis. Kamus istilah Hadis ini sangat mudah untuk digunakan, sangat membantu bagi memahami istilah-istilah hadis kerana ia di terjemahkan dengan bahasa yang mudah dan menepati makna istilah hadis dan sesuai untuk di rujuk oleh para ahli akademik, pelajar dan juga orang awam bagi mendapatkan makna istilah hadis yang tepat.

## Rujukan

- Rasyid Syalal, 2022. *Inkar al-Sunnah (Tarikh, Firaqibi, wa Dawafi'hi) li Said Majid al-Ghauri, Dirasat Tabliliah*. Ma'had Ulum al-Ijtimai', Jamiah Istanbul Sabah al-Din Zaim, Turki.
- Syed Abdul Majid Ghouri. 2012. *Mu'jam al-Mustalahat al-Hadithiah*. Institut Kajian Hadis dan Aqidah (INHAD), KUIS.
- Syed Abdul Majid Ghouri. 2012 *Kamus Istilah Hadis*. Institut Kajian Hadis dan Aqidah (INHAD), KUIS.
- [Download Books Sayed Abdul majid Alghoury pdf - Noor Library \(noor-book.com\)](#)
- [\(22\) Syed ABDUL MAJID Ghouri \(researchgate.net\)](#)
- [أفضل ١٠ كتب ل سيد عبد الماجد الغوري \(books-library.net\)](#)

## BAB 39

### MANHAJ AKIDAH ULAMA HADIS KURUN KE-9 HIJRAH

Mohd. Khafidz bin Soroni<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Pendahuluan

Dalam kurun ke-8 Hijrah, muncul seorang tokoh ulama Hanabilah yang cukup tersohor bernama Imam Ibn Taimiyyah al-Harrani al-Hanbali (w. 728H) yang mendakwa berlakunya penyimpangan daripada akidah ulama Salaf dalam manhaj akidah ulama Ahlus Sunnah wal Jamaah (ASWJ) aliran Asya'irah dan Maturidiyyah (lihat: Ibn Taimiyyah, 1426H). Sebahagian anak murid beliau, terutama Syeikh Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751H) antara yang mendokong kuat fahaman beliau ini. Mereka turut mendakwa bahawa pegangan mereka adalah pegangan seluruh ahli atau ulama hadis yang sebenar. Justeru, berlakulah perbenturan sengit antara dua manhaj akidah ini, iaitu antara manhaj Syeikh Ibn Taymiyyah dan manhaj ulama Asya'irah dan Maturidiyyah. Oleh kerana kesan perbenturan hanya dapat dilihat pada zaman berikutnya, maka kajian berbentuk kualitatif deskriptif ini memberi tumpuan secara khusus kepada manhaj akidah ulama hadis kurun ke-9 Hijrah bagi meninjau manhaj mereka dalam bidang akidah selepas perbenturan pemikiran yang berlaku.

Permasalahan kajian semakin penting untuk difahami apabila didapati wujudnya dua pihak yang amat bertentangan dalam menanggapi perbenturan berkenaan. Pihak pertama dilihat agak berlebihan dalam mengkafirkan pihak lawan sehingga Syeikh 'Ala' al-Din al-Bukhari (w. 841H) berkata: "Sesiapa yang mendakwa bahawa Ibn Taymiyyah itu Syaykh al-Islam, maka dia adalah kafir". Manakala pihak kedua pula agak longgar, sama ada menanggapinya sebagai perselisihan pendapat kecil biasa sahaja dan tidak perlu diperbesarkan atau tidak mendalami hakikat isu sebenar yang berlaku. Ini dapat dilihat apabila al-Hafiz Ibn Nasir al-Din (w. 842H) menyusun kitab *al-Radd al-Wafir 'ala Man Za'ama bi-Anna Man Samma Ibn Taymiyyah Syaykh al-Islam Kafir*.

Meskipun amat tepat al-Hafiz Ibn Nasir al-Din menolak tuduhan kafir tersebut, namun dari sisi lain ia seperti menutup hakikat sebenar manhaj akidah Syeikh Ibn Taymiyyah. Misalnya, al-Hafiz Ibn Hajar (w. 852H) dan Imam Badr al-Din al-Ayni (w. 856H) yang memberi pujian terhadap kitab *al-Radd al-Wafir* dan memperakui kehebatan ilmu Syeikh Ibn Taymiyyah turut tidak terlepas akidah mereka sendiri daripada kritikan keras pihak yang mendokong manhaj akidah Syeikh Ibn Taymiyyah, sebagaimana yang akan dibentangkan dan dapat dilihat selepas ini. (Ibn Nasir al-Din 1991: 246 & 260)

Secara umum, kajian ini menggunakan kaedah analisis dokumen bagi mengenal pasti sejauhmana kesan daripada perbenturan tersebut. Di samping menggunakan kaedah komparatif bagi membuktikan wujudnya kesinambungan bagi perbenturan tersebut sehingga pada masa kini. Bagi memudahkan perbincangan selanjutnya, pengkaji menggunakan istilah 'aliran Taymiyyun' bagi yang berpegang dengan manhaj akidah Syeikh Ibn Taymiyyah, manakala istilah lawannya pula dapat diketahui jelas melalui perbincangan kajian ini berdasarkan kedudukannya sebagai aliran perdana umat Islam.

## Ulama Hadis Kurun ke-9 Hijrah

Kurun ke-9 Hijrah dianggap antara kurun terpenting dalam sejarah perkembangan pengajian Islam kerana dalam kurun ini perbahasan ilmu-ilmu Islam telah mencapai tahap paling kemuncaknya setelah merentasi pelbagai tahap perbahasan dan penyusunan dalam kurun-kurun sebelumnya. Kurun ini turut menyaksikan kemunculan ramai tokoh ulama besar dalam pelbagai bidang pengajian Islam. Antara mereka yang boleh disenaraikan mempunyai sumbangan dalam bidang hadis ialah:

1. Imam Siraj al-Din 'Umar bin 'Ali bin Ahmad al-Ansari, yang masyhur dengan panggilan Ibn al-Mulaqqin (w 804H). Antara karya hadis beliau:

- i. *Ma Tamassu ilaih al-Hajah 'ala Sunan Ibn Majah.*
- ii. *al-Tazkirah fi 'Ulm al-Hadith.*
- iii. *al-I'lam bi Fawa'id 'Umdat al-Ahkam.*
- iv. *al-Tawdih li Syarh al-Jami' al-Sahih li al-Bukhari.*
- v. *Syarh Zawa'id Muslim 'ala al-Bukhari.*
- vi. *Ghayat al-Sul fi Khasa'is al-Rasul SAW.*

2. Imam Siraj al-Din 'Umar bin Raslan bin Nasir al-Bulqini (w 805H). Antara karya hadis beliau:

- i. *Syarh Sunan Abi Dawud.*
- ii. *Syarh Sahih al-Bukhari*, sebahagiannya sahaja dalam dua jilid.
- iii. *Syarh Sunan al-Tirmizi*, belum disempurnakan.
- iv. *Mahasin al-Istilah wa Tadmin 'Ulm al-Hadith li Ibn al-Salah.*

3. al-Hafiz 'Abd al-Rahim bin al-Husayn al-'Iraqi (w 806H). Antara karya hadis beliau:

- i. *Syarh Sunan al-Tirmizi*. Ia merupakan syarah lanjutan (takmilah) terhadap Syarah Ibn Sayyid al-Nas dalam 9 jilid, namun beliau juga tidak sempat menyempurnakannya.
- ii. *Takhrij Ahadith al-Ihya'.*
- iii. *al-Alfiyyah fi 'Ilm al-Hadith*, yang diberi judul: *al-Tabsirah wa al-Tazkirah.*
- iv. *Syarh al-Tabsirah wa al-Tazkirah.*

4. al-Hafiz Nur al-Din 'Ali bin Abi Bakr bin Sulayman al-Haythami (w. 807H). Antara karya hadis beliau:

- i. *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id.*
- ii. *Tartib Ahadith al-Hilyah li Abi Nu'aym.*
- iii. *Tartib Thiqat Ibn Hibban.*
- iv. *Tartib Thiqat al-'Ijli.*

5. Imam Kamal al-Din Muhammad bin Musa al-Damiri (w 808H). Antara karya hadis beliau:

- i. *al-Dibajah fi Syarh Sunan Ibn Majah*, dalam 5 jilid.

6. al-Hafiz Ahmad bin Abu Bakr bin Isma'il al-Busiri (w 840H). Antara karya hadis beliau:

- i. *Misbah al-Zujajah fi Zawa'id Ibn Majah.*
- ii. *Ithaf al-Maharah bi Zawa'id al-Masanid al-'Asyarah.*

7. Imam Muhammad bin Khilafah bin 'Umar al-Wisytani al-Maliki al-Ubbi (w 827H). Antara karya hadis beliau:

- i. *Ikmal Ikmal al-Mu'lim bi Fawa'id Kitab Muslim*. Ia merupakan syarah lanjutan terhadap kitab *Ikmal al-Mu'lim bi Fawa'id Kitab Muslim* oleh al-Qadi 'Iyad bin Musa al-Yahsubi al-Sabti (w. 544H).
8. al-Hafiz Syams al-Din Muhammad bin 'Abdullah bin Muhammad al-Dimasyqi yang masyhur dengan panggilan Ibn Nasir al-Din (w. 842H). Antara karya hadis beliau:
- i. *Uqud al-Durar fi 'Ulum al-Athar*.
  - ii. *Hall 'Uqud al-Durar fi 'Ulum al-Athar*.
  - iii. *al-Tarjih li Hadith Solat al-Tasbih*.
  - iv. *Jami' al-Athar fi Mawlid al-Nabi al-Mukhtar SAW*.
  - v. *al-Radd 'ala Man Ankara Raf' al-Yad fi al-Du'a'*.
  - vi. *al-Radd al-Wafir 'ala Man Za'ama Anna Man Atlaqa 'ala Ibn Taymiyyah Annahu Syaykh al-Islam Kafir*.
9. Imam Syihab al-Din Ahmad bin Husayn al-Ramli yang masyhur dengan panggilan Ibn Raslan (w. 844H). Antara karya hadis beliau:
- i. *Syarh Sunan Abi Dawud*.
  - ii. *Syarh Sahih al-Bukhari*, sehingga kitab al-Haji.
  - iii. *Syarh al-Arba'in al-Nawawiyah*.
10. al-Hafiz Ahmad bin 'Ali bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani (w. 852H). Kehebatan dan keunggulan beliau dalam seni hadis menjadikan beliau digelar sebagai *Amir al-Mu'minin fi al-Hadith*, sebuah gelaran tertinggi dalam bidang hadis. al-Hafiz Ibn Hajar telah menghasilkan banyak karya dalam pelbagai bidang. Antara karya hadis beliau (al-Zirikli 2002):
- i. *Fath al-Bari Syarh Sahih al-Bukhari*.
  - ii. *Bulugh al-Maram*
  - iii. *al-Durar al-Kaminah fi A'yan al-Mi'ah al-Thaminah*.
  - iv. *Lisan al-Mizan*
  - v. *Tahzib al-Tahzib*
  - vi. *Taqrib al-Tahzib*
  - vii. *al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*.
  - viii. *Nukhbah al-Fikar fi Mustalah Ahl al-Athar*.
  - ix. *Nuzhah al-Nazar Sharh Nukhbah al-Fikar*.
  - x. *al-Nukat 'ala Kitab Ibn al-Salah* atau *al-Ihsab 'ala Nukat Ibn al-Salah* yang merupakan ulasan terhadap kitab *Muqaddimah Ibn al-Salah*.
11. Imam Badr al-Din Mahmud bin Muhammad al-'Ayni (w. 856H). Antara karya hadis beliau:
- i. *Umdat al-Qari Syarh Sahih al-Bukhari*.
  - ii. *Syarh Sunan Abi Dawud*.
  - iii. *Mabani al-Akhhbar fi Syarh Ma'ani al-Athar*.
  - iv. *Maghani al-Akhyar fi Rijal Ma'ani al-Athar*.
12. al-Hafiz Zayn al-Din Abu al-'Adl Qasim ibn Qutlubugha al-Hanafi al-Jamali (w. 879 H). Antara karya hadisnya (al-Sakhawi 2002; 6/186):
- i. *al-Qawl al-Mubtakar 'ala Sharh Nukhbah al-Fikar*. Ia merupakan syarah atau *hashiyah* kepada kitab *Nuzhah al-Nazar Sharh Nukhbah al-Fikar* oleh guru beliau, al-Hafiz Ibn Hajar al-'Asqalani.
  - ii. *Hashiyah 'ala Sharh al-Alfiyyah* oleh al-'Iraqi (w. 806 H).

- iii. *Hashiyah 'ala Sharh Nukhbah al-Fikar* oleh 'Taqiy al-Din Ahmad bin Muhammad al-Syumunni (w. 872 H).
- iv. *Sharh Manzumah fi 'Ulum al-Hadith* oleh Imam Ibn al-Jazari (w. 833 H). Ia merupakan syarah kepada nazam Imam Ibn al-Jazari yang berjudul: *al-Hidayah fi 'Ilm al-Riwayah*. Namun al-Sakhawi menyatakan, beliau tidak menyempurnakannya.
- v. *Sharh Manzumah Ibn Farh*, iaitu syarah bagi nazam *Gharami Sahib* berkaitan ilmu *mustalah al-badith* yang digubah oleh Abu al-'Abbas Ahmad ibn Farh al-Isybili (w. 699 H).
- vi. *Kitab Man Rawa 'an Abihi 'an Jaddihi*, yang menghimpunkan seramai 260 perawi hadis yang meriwayatkan sanadnya daripada bapanya daripada datuknya.
- vii. *al-Itbar bi Rijal Ma'ani al-Athar* oleh Imam al-Tahawi.
- viii. *Taqwim al-Lisan fi al-Du'afa'*, dalam dua jilid.
- ix. *al-Thiqat mimman Lam Yaqa' fi al-Kutub al-Sittah*, dalam empat jilid.
- x. *Hashiyah 'ala Taqrib al-Tabdhib* oleh Ibn Hajar.
- xi. *Rijal al-Muwatta'* oleh Imam Malik.
- xii. *Rijal al-Athar* oleh Imam Muhammad bin al-Hasan.
- xiii. *Rijal Musnad Abi Hanifah* susunan Ibn al-Muqri' (w. 557 H).

## Manhaj Akidah Ulama Hadis Kurun ke-9 Hijrah dan Dakwaan Menyeleweng

Tidak semua ulama hadis dalam kurun ke-9 H ini mempunyai karya khusus dalam bidang ilmu akidah atau ilmu kalam. Bagaimanapun, manhaj akidah mereka masih dapat dirujuk dalam karya mereka yang lain, seperti kitab syarah hadis dan sebagainya. Namun, daripada 12 tokoh yang dikemukakan, hanya dibincangkan sebahagian sahaja daripada mereka sebagai sampel terhadap gambaran umum bagi manhaj akidah yang dipegang oleh kebanyakan ulama dalam kurun tersebut. Bagi mengukuhkan lagi gambaran berkenaan, pengkaji turut membawakan kritikan aliran Taymiyyun terhadap mereka dengan mendakwa kononnya mereka telah menyimpang atau menyeleweng daripada akidah Salaf.

### 1. Imam Ibn al-Mulaqqin

Imam Ibn al-Mulaqqin merupakan tokoh ulama yang terkenal dalam bidang hadis dan fiqh. Dalam bidang akidah, beliau berpegang dengan manhaj akidah ASWJ Asya'irah sebagaimana yang dapat dimaklumi antaranya melalui kitab beliau, *al-Tawdih li Syarh al-Jami' al-Sahih li al-Bukhari*. Misalnya, ketika Ibn al-Mulaqqin mensyarahkan hadis ke-50 katanya (Ibn al-Mulaqqin 2008: 3/173-174):

الخامسة: الإيمان بالله: هو التصديق بوجوده تعالى وأنه لا يجوز عليه العدم، وأنه تعالى موصوف بصفات الجلال والكمال من العلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر والحياة، وأنه تعالى مُنزه عن صفات النقص التي هي أضداد تلك الصفات، وعن صفات الأجسام والمتحيزات، وأنه واحد حق صمد فرد خالق جميع المخلوقات متصرف فيها بما شاء من التصرفات، يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء.

Namun, pentahkik kitab, iaitu Dar al-Falah li al-Bahth al-'Ilmi wa 'Tahqiq al-Turath di bawah penyeliaan Khalid al-Rabat dan Jum'ah Fathi mengkritik Ibn al-Mulaqqin kerana kononnya

beliau sedikit sekali berpegang dengan akidah Salaf, banyak melakukan takwil serta keliru semasa menolak kekeliruan Hasyawiyyah dan Mujassimah. Bagi petikan di atas, pentahkik mengulas dalam anotasinya:

(٣) ما ذكره المصنف من أن الله تعالى متصف بصفات الجلال والكمال من العلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر والحياة هو مذهب الأشاعرة، فهم يشبّهون الله تعالى سبع صفات فقط والباقي ينكرونه تحريفاً لا تكذيباً وهذه الصفات السبع مجموعة في قول السفاريني:

له الحياة والكلام والبصر سمع إرادة وعلم واقتدار  
فآمنوا ببعض الصفات وأنكروا الباقي، وهذا مذهب باطل مردود، وأما مذهب أهل السنة - كما سرف يمر معك مراراً - الإيمان بما وصف الله به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسوله ﷺ فيما صح عنه من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف وتمثيل، على ما يليق به ﷺ، مصداقاً لقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

Kaedah yang digunakan pentahkik untuk menolak kalam Imam Ibn al-Mulaqqin itu sebenarnya lebih sesuai dengan semua nas yang bersifat muhkam, termasuk 99 nama Allah SWT. Justeru, ia bukanlah kaedah yang mutlak. Jika tidak, bagaimana hendak dibezakan antara nas yang muhkam dan nas yang mutasyabih? Atau apakah kesemua nas itu bersifat muhkam belaka? Jika ia mutlak, bukankah kesannya ada sifat zat yang tidak layak boleh dinisbahkan kepada Allah SWT seperti *makar*, *nasiya*, *yastahzi*, *maridh*, *harwalah*, *zill* dan sebagainya yang terdapat dalam al-Quran dan hadis sahih? Selain ia juga membuka ruang kepada golongan jahil untuk mempercayai zat Allah SWT itu berjisim, beranggota, mengambil ruang, bergerak, duduk, mempunyai had, bahkan hampir semua sifat kemanusiaan disebabkan nas-nas mutasyabihat yang menunjukkan sedemikian. Kesemua ini tidak dapat diterima sebagai tafsiran kepada akidah Salaf yang sebenar. وهم منها برآء

## 2. Imam Ibn Raslan

Imam Ibn Raslan merupakan antara tokoh ulama yang banyak dirujuk dalam mazhab Syafii. Dalam bidang akidah, beliau berpegang dengan manhaj akidah ASWJ Asya'irah sebagaimana yang dapat dimaklumi melalui karya beliau seperti matan *al-Zubad* dan *Syarh Sunan Abi Dawud*. Antara kata beliau dalam matan *al-Zubad*:

حيُّ مُرِيدٌ قَادِرٌ عَالِمٌ لَهُ الْبَقَا وَالسَّمْعُ وَالْكَلَامُ  
كَلَامُهُ كَوَصفِهِ الْقَدِيمُ لَمْ يُحْدِثِ الْمُسْمُوعَ لِلْكَلِمِ (١)

Namun, barisan pentahkik *Syarh Sunan Abi Dawud* yang diketuai oleh Khalid al-Rabat, Yasir Kamal dan Ahmad Sulayman (Ibn Raslan 2016: 1/175) mengkritik akidah Imam Ibn Raslan dalam satu sub topik khusus di bawah biografinya:

### المبحث الرابع : عقيدته :

قال السخاوي عنه : وهو في الزهد واتباع السنة وصحة العقيدة كلمة إجماع بحيث لا أعلم في وقته من يدانيه في ذلك<sup>(٢)</sup>. اهـ.

وعند مراجعة مصنفاته المطبوعة ومنها «الزبد»، وشرحه هذا الذي بين أيدينا على «سنن أبي داود» نجد ابن رسلان يقول في الأسماء والصفات بمقولة الأشاعرة من التأويل، فيما عدا الصفات السبع الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام<sup>(٣)</sup>. فهو في هذا الجانب مخالف لمذهب السلف من وصف الله بكل صفة وصف الله بها نفسه في كتابه أو وصفه بها نبيه ﷺ في السنة الصحيحة من غير تأويل ولا تشبيه ولا تعطيل، كما قال تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١].

(١) «الضوء اللامع» ١/ ٢٨٧، «شذرات الذهب» ٧/ ٢٤٩.

وقال أيضًا في الزبد :

كلامه كوصفه القديم

لم يحدث المسموع للكليم

يكتب في اللوح وباللسان

يقرأ كما يحفظ بالأذهان

وهذا هو قول الأشاعرة : إن كلام الله سبحانه معنى واحد قائم بذات الله سبحانه، هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار<sup>(٢)</sup>.

ومذهب السلف من أئمة الحديث والسنة أنه تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديمًا<sup>(٣)</sup>.

Mazhab Salaf yang dimaksudkan oleh pentahkik sebenarnya bukanlah akidah sebenar majoriti ulama Salaf kerana kebanyakan mereka tidak mensabitkan suara bagi Allah SWT. Malah, lebih dari itu pentahkik mengharuskan kepercayaan adanya suara Allah SWT yang bersifat baharu! Pegangan sebegini adalah bercanggah dengan pegangan akidah para ulama Salaf yang sebenar.

### 3. al-Hafiz Ibn Hajar

Jasa dan sumbangan al-Hafiz Ibn Hajar dalam bidang hadis sudah begitu masyhur sehingga tidak perlu untuk diperjelaskan lagi. Dalam bidang akidah, beliau juga berpegang dengan manhaj akidah ASWJ Asya'irah. Sumbangan beliau dalam menyebarkan pemikiran Asya'irah dapat dilihat jelas



dalam kitab syarah hadisnya, *Fath al-Bari fi Syarh Sahih al-Bukhari*. Kitab ini menjadi bukti penguasaan beliau terhadap kaedah dan usul fahaman ASWJ. Misalnya, antara syarah al-Hafiz Ibn Hajar mengenai hadis al-Nuzul:

قوله: "ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؛ استدل به من أثبت الجهة، وقال: هي جهة العلو. وأنكر ذلك الجمهور (١)، لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز، تعالى الله عن ذلك. وقد اختلف في معنى النزول على أقوال:

- i. فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته، وهم المشبهة، تعالى الله عن قولهم.
- ii. ومنهم من أنكر صحة الأحاديث الواردة في ذلك جملةً، وهم الخوارج والمعتزلة، وهو مكابرة، والعجب إنهم أولوا ما في القرآن من نحو ذلك، وأنكروا ما في الحديث إما جهلاً وإما عناداً.
- iii. ومنهم من أجراه على ما ورد، مؤمناً به على طريق الإجمال، منزهاً الله تعالى عن الكيفية والتشبيه، وهم جمهور السلف، ونقله البيهقي وغيره عن الأئمة الأربعة والسفيانيين والحمادين والأوزاعي والليث وغيرهم.

- iv. ومنهم من أوله على وجه يليق، مستعمل في كلام العرب.
  - v. ومنهم من أفرط في التأويل حتى كاد أن يخرج إلى نوع من التحريف.
  - vi. ومنهم من فصل بين ما يكون تأويله قريباً مستعملاً في كلام العرب وبين ما يكون بعيداً مهجوراً، فأول في بعض وفؤض في بعض، وهو منقول عن مالك، وجزم به من المتأخرين؛ ابن دقيق العيد.
- قال البيهقي: وأسلمها الإيمان بلا كيف والسكوت عن المراد، إلا أن يرد ذلك عن الصادق فيصار إليه. ومن الدليل على ذلك اتفاقهم على أن التأويل المعين غير واجب، فحينئذ التفويض أسلم. وسيأتي مزيد بسط في ذلك في كتاب التوحيد، إن شاء الله تعالى.

وقال ابن العربي: حكى عن المبتدعة رد هذه الأحاديث، وعن السلف إمرارها، وعن قوم تأويلها، وبه أقول (٢). فأما قوله: "ينزل"، فهو راجع إلى أفعاله، لا إلى ذاته، بل ذلك عبارة عن ملكه الذي ينزل بأمره ونهيه، والنزول كما يكون في الأجسام يكون في المعاني، فإن حملته في الحديث على الحسي، فتلك صفة الملك المبعوث بذلك، وأن حملته على المعنوي بمعنى أنه لم يفعل، ثم فعل، فيسمى ذلك نزولاً عن مرتبة إلى مرتبة، فهي عربية صحيحة، انتهى. والحاصل أنه تأوله بوجهين؛ إما بأن المعنى ينزل أمره أو الملك بأمره، وإما بأنه استعارة، بمعنى التلطف بالداعين والإجابة لهم ونحوه. وقد حكى أبو بكر بن فورك أن بعض المشايخ ضبطه بضم أوله على حذف المفعول، أي يُنزل ملكاً، ويقويه ما رواه النسائي من طريق الأغر عن أبي هريرة وأبي سعيد بلفظ: "إن الله يمهل حتى يمضي شطر الليل، ثم يأمر منادياً يقول: هل من داع، فيستجاب له"، الحديث. وفي حديث عثمان بن أبي العاص: "ينادي مناد: هل من داع يستجاب له"، الحديث. قال القرطبي: وبهذا يرتفع الإشكال، ولا يعكر عليه ما في رواية رفاعة الجهني: "ينزل الله إلى السماء الدنيا فيقول: لا يسأل عن عبادي غيري"، لأنه ليس في ذلك ما يدفع التأويل المذكور.

وقال البيضاوي: ولما ثبت بالقواطع أنه سبحانه منزّه عن الجسميّة والتّحيّز، امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع إلى موضع أخفض منه، فالمراد نور رحمته، أي ينتقل من مقتضى صفة الجلال التي تقتضي الغضب والانتقام إلى مقتضى صفة الإكرام التي تقتضي الرأفة والرحمة. اهـ الفتح

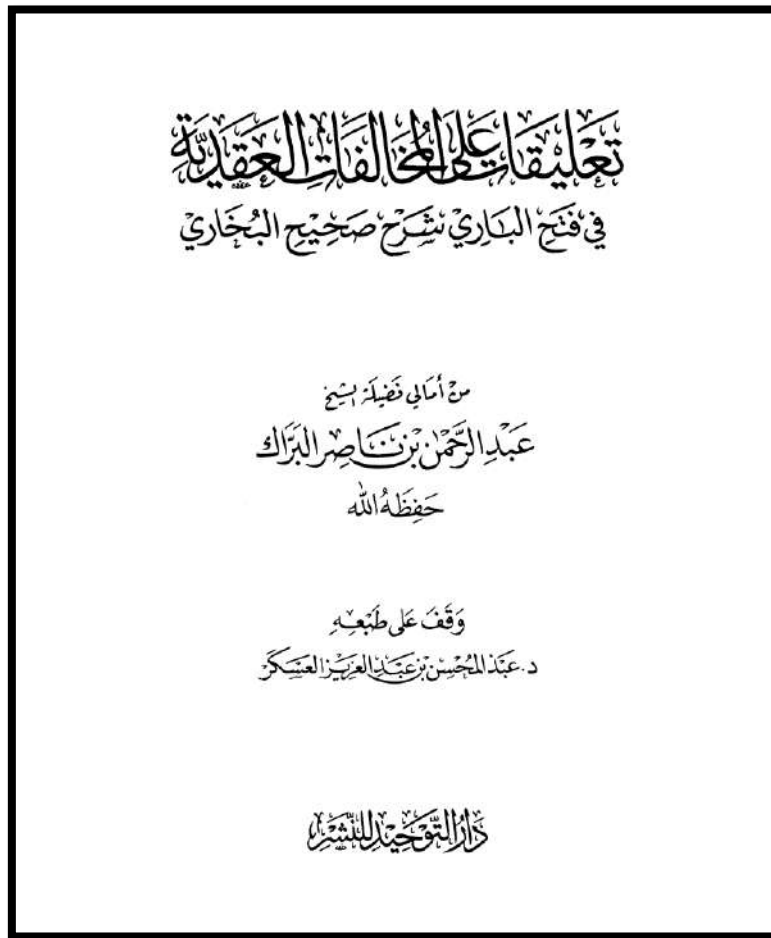
Namun pentahkik kitab, iaitu Syeikh Muhib al-Din al-Khatib yang mentahkik kitab ini didapati mengkritik pegangan akidah al-Hafiz Ibn Hajar setiap kali beliau berbicara mengenai isu-isu akidah yang kontroversi. Bagi huraian di atas, Syeikh Muhib al-Din al-Khatib mengulas dalam anotasinya pada dua tempat yang ditandakan dengan nombor 1 dan 2 di atas sepertimana berikut (Ibn Hajar 1986: 3/37):

- (١) مراده بالجمهور جمهور أهل الكلام، وأما أهل السنة - وهم الصحابة رضي الله عنهم ومن تبعهم بإحسان - فإنهم يثبتون لله الجهة - وهي جهة العلو -، ويؤمنون بأنه سبحانه فوق العرش بلا تمثيل ولا تكيف. والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة أكثر من أن تحصر؛ فتنبه واحذر، والله أعلم.
- (٢) هذا خطأ ظاهر مصادم لصريح النصوص الواردة بإثبات النزول، وهكذا ما قاله البيضاوي بعده باطل، والصواب ما قاله السلف الصالح من الإيمان بالنزول وإمرار النصوص كما وردت من إثبات النزول لله سبحانه على الوجه الذي يليق به من غير تكيف ولا تمثيل، كسائر صفاته. وهذا هو الطريق الأسلم والأقوم والأعلم والأحكم، فتمسك به وعض عليه بالنواجذ، واحذر ما خالفه تفز بالسلامة، والله أعلم.

Ulasan ini cuba menafikan apa yang dinyatakan oleh al-Hafiz Ibn Hajar dan turut cuba membezakan antara istilah ahli kalam dan ahli sunnah bagi tujuan meletakkan kedudukan ahli kalam itu dalam kelompok ahli bidaah. Walhal, maksud ahli kalam yang menafikan sudut bagi Allah SWT itu tidak lain adalah ulama ASWJ Asya'irah dan Maturidiyyah. Pentahkik juga dengan berani menyandarkan dakwaan bahawa para sahabat RA dan para tabiin kesemuanya mensabitkan sudut bagi Allah SWT! Sedangkan ia hanya dakwaan yang tidak mempunyai hujah dan dalil yang kukuh.

Kritikan terhadap al-Hafiz Ibn Hajar juga dikumpul dalam kitab *al-Tanbih 'ala al-Mukhalafat al-'Aqadiyyah fi Fath al-Bari* yang disusun oleh 'Ali bin 'Abd al-'Aziz al-Syibl. Kitab ini telah diberi kata pujian oleh Syeikh 'Abd al-'Aziz bin Baz, Syeikh Salih al-Fawzan, Syeikh 'Abdullah bin 'Aqil, Syeikh 'Abdullah bin Mani' dan Syeikh 'Abdullah al-Ghunayman.





Antara pernyataan berunsur prejudis seorang tokoh aliran Taymiyyun, iaitu Syeikh al-Rajihi sewaktu mengulas tentang para ulama yang mensyarahkan kitab *Sahih al-Bukhari*, beliau berkata:

“Kebanyakan mereka adalah mengikut aliran Asya‘irah seperti Ibn Battal dan Ibn al-Tin. Kebanyakan mereka bukan di atas akidah Ahlus Sunnah wal Jamaah (!). Mereka mentakwilkan sifat kebiasaannya. Contoh masalah akidah, sekiranya mereka berbicara tentang akidah atau tentang sifat, janganlah kamu ambil daripada mereka, tetapi kamu boleh mengambil manfaat daripada syarahan hadis mereka. Demikian juga al-Hafiz Ibn Hajar رحمه الله mengikut aliran Asya‘irah kebiasaannya. Beliau mentafsirkan sifat menurut aliran Asya‘irah. Mereka adalah ulama besar dan mempunyai jasa yang cukup besar serta sumbangan yang cukup luas terhadap hadis. Tetapi, mereka tidak diberi taufik untuk bertemu masyayikh Ahlus Sunnah wal Jamaah (!) yang dapat membentuk mereka di atas akidah Ahlus Sunnah wal Jamaah (!). Mereka telah berijtihad dan menyangka bahawa itu adalah yang hak dan itu adalah wahyu. Justeru, janganlah kamu ambil akidah daripada para pensyarah tersebut, sama ada Ibn Hajar, Ibn Battal, Ibn al-Tin, mahu pun yang lainnya. Ya.” (al-Rajihi, 2003)

#### 4. Imam Badr al-Din al-‘Ayni

Imam al-‘Ayni merupakan seorang tokoh ulama terkenal dan tidak asing lagi dalam mazhab Hanafi. Dalam bidang akidah, beliau juga berpegang dengan manhaj akidah ASWJ Asya‘irah sebagaimana yang dapat dilihat jelas dalam kitab beliau, *‘Umdat al-Qari Syarh Sahih al-Bukhari*. Antara contohnya, syarah beliau mengenai hadis al-Nuzul adalah hampir sama dengan syarah al-Hafiz Ibn Hajar. Bahkan beliau menambah:

ويقال: لا فرق بين المجيء والإتيان والنزول، إذا أضيف إلى جسم يجوز عليه الحركة والسكون والنقلة التي هي تفرغ مكان وشغل غيره، فإذا أضيف ذلك إلى من لا يليق به الانتقال والحركة كان تأويل ذلك على حسب ما يليق بنبوته وصفته تعالى. فالنزول لغة يستعمل لمعان خمسة مختلفة؛

- i. بمعنى الانتقال: {وأنزلنا من السماء ماء طهوراً} (الفرقان ٨٤).
  - ii. والإعلام: {نزل به الروح الأمين} (الشعراء ٣٩١)، أي أعلم به الروح الأمين محمداً.
  - iii. وبمعنى القول: {سأنزل مثل ما أنزل الله} (الأنعام ٣٩)، أي سأقول مثل ما قال.
  - iv. والإقبال على الشيء، وذلك مستعمل في كلامهم جار في عرفهم، يقولون: نزل فلان من مكارم الأخلاق إلى دنيها، ونزل قدر فلان عند فلان، إذا انخفض.
  - v. وبمعنى نزول الحكم، من ذلك قولهم: كنا في خير وعدل حتى نزل بنا بنو فلان، أي حكم.
- وذلك كله متعارف عند أهل اللغة، وإذا كانت مشتركة في المعنى وجب حمل ما وصف به الربّ جل جلاله من النزول على ما يليق به من بعض هذه المعاني، وهو إقباله على أهل الأرض بالرحمة والاستيقاظ بالتذكير والتنبيه الذي يلقي في القلوب، والزواج التي ترعجهم إلى الإقبال على الطاعة، ووجدناه تعالى خص بالمدح المستغفرين بالأسحار، فقال تعالى: {وبالأسحار هم يستغفرون} (الذاريات ٨١).

Justeru itu, Imam al-‘Ayni juga tidak terlepas daripada kritikan aliran Taymiyyun. Pentahkik kitab beliau, *Syarh Sunan Abi Dawud*, iaitu Khalid bin Ibrahim al-Misri menyebut dalam biografi Imam al-‘Ayni (al-‘Ayni 1999: 1/9-10):

● عقيدته :

كان - رحمه الله - على عقيدة السلف الصالح إلا في باب الأسماء والصفات، ويبدو أنه تأثر - كغيره - بأهل عصره ومشايخه ، حيث كانوا يؤولون الأسماء والصفات ، وكانوا يتتهجون في ذلك منهج الأشاعرة القديم ، الذي نشره في مصر والشام الأمدي (المتوفى ٦٣١ هـ)، والأرموي (المتوفى ٦٨٢ هـ) ،

- ٩ -

وأعقبهم الإيجي صاحب « المواقف » ، وكان معاصراً لشيخ الإسلام ابن تيمية ، وكتابه « المواقف » يعتبر تقنياً وتنظيماً لفكر الرازي ومدرسته ، وهو عمدة مذهب الأشاعرة قديماً وحديثاً، ويظهر ذلك واضحاً جلياً عند كلامه على صفات الله وأسمائه ، كما في الحديث (٢٢٢ ، ١٤٥٨) ، فقد أول صفة الحياء بأنها عبارة عن الكرم ، فرحم الله الشيخ وغفر له (١) .

Akidah Salaf yang dimaksudkan oleh pentahkik sebenarnya adalah akidah Salaf menurut tafsiran Syeikh Ibn Taymiyyah, bukan akidah Salaf sebenar yang ditafsirkan oleh ulama ASWJ al-Asya'irah.

5. al-Hafiz Qasim ibn Qutlubugha

al-Hafiz Qasim ibn Qutlubugha merupakan antara tokoh ulama yang prolific dalam mazhab Hanafi. Manhaj akidah beliau dapat dilihat jelas melalui karya beliau, *Syarh al-Musayarah fi al-'Aqa'id al-Munjiyyah fi al-Akhirah*. Kitab ini merupakan syarah kepada kitab *al-Musayarah* yang disusun oleh Imam Ibn al-Humam (w. 861H). Asal kitab *al-Musayarah* adalah ringkasan kepada kitab *al-Risalah al-Qudsiyyah* oleh Hujjat al-Islam Imam al-Ghazali. Kemudian ditambah lagi oleh Imam Ibn al-Humam dengan pelbagai isi tambahan sehingga menjadi seperti sebuah kitab berasingan.

Antara kalam beliau dalam syarah tersebut:

(قوله واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء الخ) هذا لا يفيد تردد المشايخ وهو أن للسلف في المتشابه طريقين التسليم والتأويل فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة حيث ذهبوا إلى ما لا يقال على الله تعالى فقال التسليم أسلم للعوام التي لا تحمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الآيات والخبر المتشابهة وتكلفوا في طلب تأويلها زجروا عنها والتأويل لأهل العلم أحكم (٢) والأحكام اعتقاد أن يذهب إلى ما لا يليق على الله تعالى كما فيما نحن فيه فقال ربيعة بن أبي عبد الرحمن لمن سأل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال السؤال عن هذا بدعة وما أراك إلا رجلاً سوء ولما قالت الكرامية إن الله تعالى في جهة الفوق من غير استقرار على العرش وقالت الممبها والمجسمة بالاستقرار على العرش وتعلقوا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى أجاب أهل الحق بأن الاستواء مشترك بين معان والعرش مشترك أيضاً بين السرير والملك قال القائل \* إذا ما بنو مروان زالت عروشهم \* ومع الاشتراك لا يكون حجة والمعنى اللاحق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بأنه المراد وثم المراد والله أعلم

- ٣٤ -

## Kesimpulan

Secara kesimpulan, kajian mendapati kebanyakan ulama hadis dalam kurun ke-9 H pasca perbenturan akidah yang berlaku dalam kurun ke-8 H tetap berpegang teguh dengan manhaj akidah ASWJ Asya'irah dan Maturidiyyah. Sekiranya ada pandangan mereka yang berbeza dalam masalah-masalah furuk ijthadi yang turut menjadi perselisihan di kalangan ulama ASWJ sendiri, ia tidaklah mengeluarkan mereka daripada aliran ASWJ Asya'irah dan Maturidiyyah.

Perlu juga dimaklumi bahawa para pemerintah Kerajaan Mamluk (784- 923H) dalam kurun ke-9 Hijrah ini turut berperanan mendokong dan mengembangkan akidah ASWJ Asya'irah. Dari aspek agama, mereka amat menghormati dan menghargai ulama ASWJ yang hidup di zaman mereka. Misalnya, al-Hafiz Ibn Hajar pernah diangkat menjadi *qadi al-qudah* (ketua para kadi) semasa pemerintahan kerajaan tersebut. ('Abd al-Sattar al-Syaykh 1992: 265)

Selain Asya'irah dan Maturidiyyah, aliran Athariyyah (yang merujuk kepada Ahli Hadis dan Hanabilah yang *Mufanwidah*) juga sebenarnya masih termasuk dalam golongan ASWJ. Namun, contoh tokoh hadis daripada aliran tersebut belum dapat diketengahkan daripada kalangan ulama hadis kurun ke-9 H ini kerana kekurangan maklumat pengkaji mengenainya. Ada yang cuba

mengaitkan al-Hafiz al-'Iraqi dengan aliran Athariyyah, walhal beliau pernah menulis syarah kitab *al-I'tiqad al-Saghir* susunan Imam al-Bayhaqi yang diketahui dasar susunannya adalah mengikut manhaj ASWJ Asya'irah. Bagaimanapun, syarah tersebut tidak disempurnakan oleh beliau. (Ahmad Ma'bad 2004: 1/201)

Meskipun terdapat beberapa perbezaan pandangan antara semua aliran yang disebutkan, namun ia tidaklah menyentuh aspek dasar atau usul akidah yang dipegang. Justeru itu, para ulama Ahlus Sunnah wal Jamaah (ASWJ) bersependapat bahawa aliran-aliran yang terangkum dalam istilah Ahlus Sunnah wal Jamaah secara umum ialah Asya'irah, Maturidiyyah dan Athariyyah sahaja, tidak termasuk aliran-aliran akidah yang lain. Wallahu a'lam.

## Rujukan

- 'Abd al-Sattar al-Syaykh. 1992. *al-Hafiz Ibn Hajar al-'Asqalani*, Dimasyq : Dar al-Qalam.
- Ahmad Ma'bad 'Abd al-Karim. 2004. *al-Hafiz al-'Iraqi wa Atharuhu fi al-Sunnah*. Adwa' al-Salaf.
- al-'Ayni, Badr al-Din. *Umdat al-Qari Syarh Sahib al-Bukhari*.
- al-'Ayni, Badr al-Din. 1999. *Syarh Sunan Abi Dawud*. Tahkik: Khalid bin Ibrahim al-Misri.
- Haji Khalifah, Mustafa ibn 'Abd Allah al-Halabi. 1994. *Kashf al-Zunun 'an Asami al-Kutub wa al-Funun*, Beirut : Dar al-Fikr.
- Ibn Hajar al-'Asqalani. 1986. *Fath al-Bari fi Syarh Sahib al-Bukhari*.
- Ibn al-Mulaqqin, 2008. *al-Tawdih li Syarh al-Jami' al-Sahib*. Tahkik: Dar al-Falah li al-Bahth al-'Ilmi wa Tahqiq al-Turath di bawah penyeliaan Khalid al-Rabat dan Jum'ah Fathi. Qatar: Wizarat al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah.
- Ibn Nasir al-Din. 1991. *al-Radd al-Wafir 'ala Man Za'ama bi-Anna Man Samma Ibn Taymiyyah Syaykh al-Islam Kafir*. al-Maktab al-Islami.
- Ibn Qutlubugha, Qasim. 2006. *Syarh al-Musayarah fi al-'Aqa'id al-Munjiyyah fi al-Akhirah*.
- Ibn Raslan. 2016. *Syarh Sunan Abi Dawud*. Tahkik: Khalid al-Rabat, Yasir Kamal dan Ahmad Sulayman.
- Ibn Taimiyyah. 1426H. *Bayan Talbis al-Jahmiyyah fi Ta'sis Bida'ihim al-Kalamiyyah*. Majma' al-Malik Fahd.
- al-Rajihi. 2003. Fatwa atas talian disiarkan pada: 7/8/1424 - 3/10/2003.
- al-Sakhawi. 2002. *al-Daw' al-Lami'*.
- al-Syibl, 'Ali bin 'Abd al-'Aziz. *al-Tanbih 'ala al-Mukhalafat al-'Aqadiyyah fi Fath al-Bari*.
- al-Zirikli. 2002. *al-A'lam*, cet. 15, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.



## BAB 40

### IMAM ABDULLAH AL HADDAD DAN PENERAPAN ELEMEN TARBIAH DALAM KITAB *AL-NASAIH AL-DINIYYAH WA AL- WASAYA AL-IMANIYYAH*

Mohd Norzi bin Nasir<sup>1</sup>, Zaidul Amin Suffian bin Ahmad<sup>1</sup>, Abdul Hadi bin Awang<sup>1</sup> Mohd Faiz bin Khushairi<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Pendahuluan

Usaha untuk mengangkat kembali izzah ilmuwan Islam melalui karya yang ditinggalkan sentiasa menjadi tanggungjawab utama para pengkaji masakini. Melalui usaha memperkenalkan biografi ulama dan karya yang dihasilkan memperlihatkan kesinambungan usaha pelestarian ilmu seperti yang pernah direntas oleh para ulama sepanjang zaman. Usaha ini mampu memberi pencerahan serta kefahaman ilmu yang diyakini kepada masyarakat muslim dalam memahami dan menghayati tarbiah hadis baginda saw. Imam Abdullah al-Haddad merupakan antara barisan ulama yang terkenal dalam bidang tasawwuf namun turut meninggalkan karya tarbiah kepada setiap pembaca. Melalui kitabnya *al-Nasaih al-Diniyyah wa al-Wasaya al-Imaniyyah* kehebatan imam al-Haddad dalam ilmu hadis turut terserlah apabila pendalilan hadis dibawakan sebagai penguat kepada setiap perbahasan yang disentuh dalam kitabnya.

#### Biografi Imam Al-Haddad

##### 1. Nama penuh al-Haddad, Kelahiran, Nasab, Tempat Tinggal dan Kewafatan

Beliau ialah Abdullah bin Alwi bin Ahmad al-Muhajir bin Isa bin Muhammad bin Ali bin al-Tarimi al-Haddad al-Husayni al-Yamani, dilahirkan di Tarim pada malam Isnin 5 *Safar* tahun 1044H bersamaan 1634M. Ketika berusia 4 tahun al-Haddad kehilangan penglihatannya namun Allah swt mengurniakan al-Haddad dengan cahaya ilmu dan pengetahuan. Sejak kecilnya juga Al-Haddad kuat beribadah dan bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu. Al-Haddad bertalaqqi dengan ramai para ulama, pintar sehingga tiada seorang pun pada zamannya yang memiliki kehebatan sepertinya dalam penguasaan ilmu. (Nur al-Din: 1997)

Dalam muamalah kehidupannya al-Haddad sangat mengikuti sunnah baginda saw. Al-Haddad menjauhkan dirinya dari perkara-perkara yang shubhat, sentiasa menggandakan upahan atas setiap kerja yang dilakukan. Al-Haddad juga suka membangunkan masjid seperti Masjid al-

Awwab bin di Nuwaydirah, Masjid Ba'alawa di Bisyun, Masjid al-Abrar di al-Sabir, Masjid al-Fath di al-Hawi atau al-Tawwab bin, Masjid al-Abdal di Syabam, Masjid al-Asrar di Madudah dan beberapa tempat yang lain. (Nur al-Din: 1997)

Syeikh Ahmad Syijar berkata, pada hari khamis 27 Ramadhan 1132 H, beliau tidak berkesempatan untuk mengikuti solat berjemaah di masjid dan juga pengajian melainkan sedikit sahaja waktu apabila merasa sihat. Sejak pada hari itu, penyakit al-Haddad semakin parah. Namun dalam kesakitan al-Haddad sentiasa menyebut zikir *subhanallah wabihamdih, subhanallahil azim*. Pada hari 40 keuzuran al-Haddad iaitu pada malam Selasa, 7 Zulkaedah 1132 H / 10 September 1712 M, beliau kembali menghadap Allah SWT di al-Hawi, disaksikan anaknya sendiri iaitu Hasan. Al-Haddad wafat pada usia 88 tahun 9 bulan dan meninggalkan ramai anak murid, karya dan namanya di dunia Islam. (Nur al-Din: 1997)

## 2. Latar Belakang Pendidikan dan Guru-Guru dan Murid-Murid al-Haddad.

Al-Haddad membesar dalam lingkungan keluarga yang baik dan sewaktu kecil al-Haddad selalu menyibukkan diri dengan menghafal al-Quran, bermujahadah untuk mencari ilmu sehingga berjaya mendahului rakan rakannya. Bahkan dengan kegigihan dalam mencari ilmu, beliau dikatakan berjaya mendahului sebahagian guru guru beliau. Sebahagian guru beliau menjadi muridnya setelah sebelum itu menjadi guru kepada Imam al-Haddad.

Salah seorang daripada mereka Syekh Bajubair, dimana Imam al-Haddad telah berguru kepada Syekh Bajubair dalam ilmu Fiqh dan telah belajar kitab al-Minhaj iaitu kitab Fiqh Mazhab al-Syafie. Syekh Bajubair merantau ke negara India, Setelah beberapa lama disana, beliau kembali ke Hadramaut dan belajar dengan Imam al-Haddad iaitu pembelajaran mengenai kitab Ihya Ulumuddin. Demikianlah pengkaji menjangka bahawa keluasan ilmu yang dimiliki oleh Imam al-Haddad sangat luar biasa.

Selain daripada itu, al-Haddad juga terkenal dengan seorang yang menuturkan kata katanya dengan jelas, kukuh dan tegas pengolahannya, mendalam perbahasannya, sangat meneliti dalam pengambilannya, hujah-hujahnya terang, penerangannya mengagumkan, amat luas pentafsirannya. Beliau sering mengukuhkan pembicaraan dengan berpanduan kepada al-Quran, Hadis-hadis Nabi s.a.w. dan kata bicara dari beberapa orang tokoh dan imam demi menafikan gangguan-gangguan dalam diri dan was-was dari dalam dada setiap orang yang syubahat, di samping itu untuk memperbetulkan setiap buruk-sangka, sehingga tidak ada sesuatu kemusykilan pun melainkan dapat diselesaikan olehnya, malah mampu menjawab persoalan dengan baik. (al-Ghamidi:2001)

Al-Haddad membesar dalam lingkungan keluarga yang baik serta mendapat didikan awal dari ayahnya. Beliau sangat gemar menuntut ilmu sehingga beliau sering melakukan perjalanan ke pelbagai kota di Hadramaut, bertemu dengan orang yang soleh untuk menuntut ilmu dan mengambil berkat daripada mereka.

Menurut (Nur al-Din: 1997) sepanjang hayatnya al-Haddad berjaya mengambil ilmu daripada kebanyakan ulama pada zamannya. Antara guru al-Haddad ialah:

1. Al-Habib Umar bin Abdurrahman al-Attas bin Aqil bin Salim bin Abdullah bin Abdurrahman bin Abdullah bin Abdurrahman al-Saqqaf .
2. Al-Habib al-Allamah Uqail bin Abd al-rahman al-Saqqaf.
3. Al-Habib al-Allamah Abd al-Rahman bin Syeikh Aidid. (wafat: 1068 H),
4. Al-Habib al-Allamah Sahl bin Ahmad Ba Hasan al-Hudaili
5. Al-Habib Muhammad bin Alwi bin Abu Bakar bin Ahmad bin Abu Bakar bin Abdurrahman al-Saqqaf.

Dari kesemua gurunya itulah al-Haddad menerima banyak ilmu hingga tekun mendalami tasawwuf, dan dari kajian guru-gurunya itu membuatkan beliau suka mendalami berbagai ilmu Islam. Hasil daripada itu, Beliau benar-benar menjadi orang yang alim' dan mampu menguasai selok belok *syari`at* dan hakikat sehinggakan tingkat spiritual yang tinggi dalam bidang tasawwuf ada pada dirinya, susunan sebuah Ratib (wirid-wirid perisai diri, keluarga dan harta) yang telah disusun olehnya juga telah dikenali di seluruh penjuru dunia. (Yunus Ali Al-Muhdor: t:th)

Berkat ketekunan dan akhlak mulia yang dimiliki oleh al-Haddad, beliau digelar oleh guru-guru beliau sebagai daie setelah itu menjadikan dirinya namanya dikenali di seluruh penjuru wilayah hadramaut. Demikian itu ramai yang ingin mempelajari sesuatu darinya. Mereka tidak hanya datang dari dalam hadramaut malah sebahagiannya dari luar Kota Hadramaut hanya semata mata untuk mendengar nasihat dan mengambil berkah (tabarruk) serta memohon doa dari beliau.(al-Haddad: 1999)

Antara murid murid al-Haddad adalah terdiri dari ahli keluarganya sendiri, terutama anak-anak beliau. Selain ahli keluarga beliau mereka adalah al-Habib Ahmad bin Zain Al Habshi, al-Habib Muhammad bin Zain bin Sumait, al-Habib Umar bin Zain bin Sumait, al-Habib Umar bin Abdurrahman al-Baar, al-Habib Abdurrahman bin Abdullah Ba Al-Faqih, Habib Muhammad bin Umar bin Taha al-Safi al-Saqqaf. (Nur al-Din: 1997).

### 3. Mazhab al-Habib Abdullah al-Haddad

Dalam sejarah Islam al-Haddad dikenali sebagai pengamal akidah *Sunni Ash'ariyah*, dan pengikut madzhab Syafi'e serta beliau sangat memahami kitab-kitab madzhab Imam Syafi'e sehingga yang dahulu menjadi pernah menjadi gurunya, kemudian menjadi muridnya. Salah satunya iaitu Sheikh Bajubair, dimana al-Haddad dulunya telah berguru kepada Sheikh Bajubair dalam ilmu Fiqh, dan ia telah belajar kitab Al Minhaj (Kitab Fiqh Madzhab Imam Syafi'e) dari Sheikh Bajubair.

Sheikh Bajubair merantau ke negeri India, setelah beberapa lama berada di sana, lalu kemudian ia kembali ke Hadramaut. Setelah di Hadramaut beliau belajar kitab Ihya' Ulumuddin Karya Imam al-Ghazali kepada al-Haddad. Hal ini menunjukkan akan keluasan ilmu al-Haddad yang diberikan oleh Allah SWT kepadanya (al-Badawi, 1994: 231).

## **Kitab *Al-Nasaih Al-Diniyyah Wa Al-Wasaya Al-Imaniyyah***

1. *Sejarah Penulisan Sebab Penulisan Perbahasan*

Al-Haddad tidak ketinggalan meninggalkan sumbangan ilmiah kepada generasi terkemudian. Antara kitab yang mengangkat ketokohan dan keilmuan al-Haddad ialah kitab *al-Nasaih al-Diniyyah wa al-Wasaya al-Imaniyyah*. Menurut (Nur al-Din: 1997) kitab ini antara kitab tersohor karya al-Haddad selepas kitab *Risalah al-Muawanah*, sarat dengan manfaat ilmu dan paling banyak tersebar dalam masyarakat.

Kitab *al-Nasaih* ini telah selesai ditulis pada bulan Syaaban tahun 1089 dan disifatkan kitab yang paling besar ukurannya dan yang paling banyak manfaatnya, Beliau menulisnya sebelum pergi ke Hijjaz. Ketika pulang dari Tarim beliau segera menyambung penulisan kitab ini. Secara umumnya di dalam kitab ini al-Haddad telah menyetengahkan *fadhilah a'mal* yang dari aspek zahir mahupun batin. (Hamid: 2010). Kitab yang dikarang oleh al-Haddad ini ditulis dalam bahasa Arab dan telah diterjemah ke beberapa bahasa di dunia salah satunya bahasa Melayu Singapura dimana di alih bahasa oleh Syed Ahmad Samit. Kitab ini telah diterbitkan oleh pustaka nasional.

Melalui kitabnya nasihat agama dan wasiat iman beliau menyebutkan sendiri sebab-sebab penulisan di dalam mukadimah kitab antaranya:

#### 1.1 *Melaksanakan Perintah Allah*

Beberapa faktor yang telah mempengaruhi Imam Habib Abdullah Al Haddad dalam meringkaskan Kitab ini. Kitab Nasihat agama Dan Wasiat Iman ini memiliki berbagai alasan, tujuan, dan latar belakang. Beliau mengatakan bahawa alasan yang mendorongnya untuk menulis kitab ini adalah untuk melaksanakan perintah Agung iaitu perintah Allah SWT dan Rasul-Nya, dan berusaha meraih janji yang mulia iaitu untuk memperoleh janji yang benar (*alWa'ddual Shadiq*) yang dijanjikan bagi mereka yang menyeru kepada jalan kebaikan dan menyebarkan ilmu. (al-Badawi:1994)

#### 1.2 *.Menasihati Umat Islam*

Disamping itu juga, tujuannya adalah untuk mengingatkan dan menasihati seluruh umat Islam (al-Haddad, 2010). Selain daripada itu, situasi kehidupan yang berkaitan akhlak pada masa itu juga sangat memerlukan kebolehan agamawan. Kerajaan-kerajaan yang ketika itu melancarkan peperangan, perebutan kuasa, dan masyarakatnya yang kurang mendapat perhatian dari penguasa ketika itu yang menyebabkan satu sama lain dari mereka berperilaku daripada perkara-perkara yang diluar tuntunan syariat Islam berikutan kurangnya tuntutan dari pemerintah ketika itu. (Abu Bakar:1996).

Kitab ini memaparkan perbincangan mengenai kelebihan zahir dan batin. Terdapat 14 bab yang telah disusun di dalam kitab ini iaitu mengenai taqwa, solat, zakat, puasa, haji, membaca al quran, zikir dan doa. Seterusnya amar maruf nahi dan mungkar, berjihad di jalan Allah SWT. Terdapat juga mengenai urusan serta tugas orang yang mengurus urusan kaum muslimin iaitu perihal kehakiman. Kitab ini juga menyetengahkan kandungan perbincangan tentang perkahwinan, perihal haram, syubhat dan perkara yang baik. Pada akhir bab al-Haddad telah meletakkan perbincangan akidah Ahli Sunnah wa al-Jamaah sebagai penutup bicara.

## 2. *Kedudukan Kitab Dalam Pandangan Masyarakat dan Keistimewaan Kitab*

### 2.1. Pujian dari para ulama.

Kitab ini mendapat pujian dari para ulama kerana kandungannya merupakan suatu ringkasan daripada kitab *Ihya Ulumudin* iaitu karangan Imam Al Ghazali). Kata-kata di dalam kitab ini mudah, kalimatnya jelas, pembahasannya yang sederhana dan disertai dengan dalil yang kukuh (al-Badawi, 1994: 165).

## 2.2 Karya Yang Dikenali.

Kitab Nasihat Agama dan Wasiat Iman merupakan salah satu daripada puluhan kitab *turath* yang sangat bernilai hasil karangan al-Haddad dalam ilmu tasawuf. Kitab ini juga merupakan pelengkap bagi karya-karya lain. Setiap karya yang terhasil merupakan satu kejayaan yang besar bagi pengarangnya dalam memberikan sumbangan ilmu dan seterusnya mendapat penghormatan daripada kalangan ulama yang menghargai penulisan al-Haddad.

## 2.3. Rujukan Para Ilmuwan.

Karya al-Haddad dalam bidang ini yang mendapat perhatian ulama dan masyarakat Islam. Dalam kitab ini terdapat lebih 100 hadis serta beberapa ayat al-Quran yang boleh menjadi sumber rujukan bagi guru agama serta para pendakwah masa kini.

## 2.4.Memudahkan Pembaca Mencari Hadis Sebagai Rujukan.

Kitab ini merupakan kitab tasawuf yang banyak menyentuh perbincangan hadis-hadis berkaitan dengan tasawuf. Dalam meletakkan hadis sebagai hujah al-Haddad telah Menyusun kitab ini berdasarkan bab-bab yang tertentu dengan penyusunan yang sistematik. Menurut (Abu Bakar:1996) kitab ini banyak dibaca oleh kalangan akademik dan masyarakat awam serta menjadi bahan rujukan dan kajian di beberapa universiti di Indonesia. (Abu Bakar Aceh:1996)

## 2.5.Meletakkan Hadis sebagai Hujah.

Kitab ini adalah ringkasan daripada karya Imam al-Ghazali iaitu *Ihya Ulumuddin*. Maka jelas ia adalah sebuah kitab yang telah memaparkan nasihat-nasihat keagamaan yang berpandukan hadis-hadis, isinya sangat luar biasa umat Islam untuk terus menjaga keimanan dan juga menjadi pemangkin dalam berbuat kebaikan menerusi hadis-hadis beserta syarah yang diletakkan pada setiap Bab dalam karya Imam Abdulah Al Haddad ini. Isi dari Kitab Nasihat Agama Dan Wasiat Iman di antaranya adalah bab taqwa, solat, zakat, puasa, haji, membaca al-Qur'an, zikir dan doa, amar ma'ruf nahi mungkar, jihad, kehakiman, nikah, haram, syubhat, halal, Perkara-Perkara Yang Menyelamatkan dan akidah ahlussunnah wal jamaah.

## 2.6.Menjadikan hadis sebagai Hujah kepada pendidikan Tasawwuf.

Pemikiran al-Haddad tentang tasawwuf di dalam kitab ini telah menjadi salah satu sumbangan dalam bidang hadis kerana al-Haddad menggunakan hadis yang banyak sebagai hujah dari beberapa aspek. Banyak konsep tasawwuf yang boleh diamalkan dan diterapkan oleh setiap hati umat Islam

agar mereka mengetahui dan mampu mengaplikasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Konsep tasawwuf yang ada pada kitab ini dapat dikaitkan dengan penghujahan hadis dari dua aspek yaitu

Pertama:

Pesanan Rasulullah SAW berkaitan dengan hubungan kepada Allah yang meliputi beberapa perkara seperti bertaqwa kepada Allah SWT, berpegang teguh pada tali agama, zuhud, ketulusan hati, cinta kepada Allah, dan redha dengan ketentuan Allah.

Kedua:

Persoalan sesama manusia yaitu berbuat baik untuk kepentingan orang ramai. Dalam bab ini al Haddad menghuraikan hadis dalam aspek memenuhi hak-hak dan kewajiban sesama manusia seperti berbakti kepada orang tua, mendekatkan hubungan silaturrahim terhadap keluarga, berbuat baik kepada hubungan sekeliling serta amar ma'ruf nahi mungkar.

## 2.7. Memperkukuh Hubungan al-Qur'an dan Sunnah Melalui Hadis.

Menyertakan hadis yaitu Al-Sunnah sebagai pengukuh kepada ayat al-quran. Hadis yang dinyatakan di dalam kitab ini mempunyai autoriti yang sama pentingnya dengan al-Quran yaitu penjelasan tentang isi kandungan ajaran Islam. (Musyfique:2017) Sebaliknya penjelasan tentang Al-Sunnah tersebut mestilah dirujuk kepada golongan ulama yang pakar dalam bidang berkenaan.

Ayat Al Quran yang menceritakan kebersamaan lafaz Allah yaitu mewakili al-Qur'an dan Rasul mewakili Sunnah Nabi SAW antaranya ialah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ

Maksudnya:

*“Wahai orang-orang yang beriman! Tetapkanlah iman kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab al-Qur'an yang telah diturunkan kepada Rasul-Nya (Muhammad, SAW) dan juga kepada kitab-kitab suci yang telah diturunkan dahulu sebelum daripada itu.”* [Al-Nisa:136]

فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Maksudnya:

*“Oleh itu, berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya. Nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kalimah-kalimah-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah dia (Rasulullah SAW) supaya kamu beroleh hidayah petunjuk.”* [Al-Araf:158].

Kedua-dua ayat di atas, menunjukkan Allah SWT memerintahkan semua hambaNya agar beriman dengan apa yang terkandung di dalam al-Quran dan juga beriman dengan setiap yang dibawa oleh Rasulullah SAW samada dari sudut perkataan, perbuatan dan sebagainya. Maka, Usaha al-Haddad dengan membawa al-Quran dan Sunnah sebagai hujah melalui kitab ini tidak dipisahkan sama sekali kena menurut al-Haddad keduanya-duanya saling memerlukan.

## 2.8.Mendekatkan masyarakat dengan hadis Rasulullah SAW.

Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ

Maksudnya:

:*“Sesiapa menempuh jalan untuk menuntut ilmu, maka Allah SWT akan memudahkan baginya jalan menuju ke syurga.”*

(Sunan Abi Dawud, Hadis 3641,)

Menerusi hadis di atas, al-Haddad menyatakan sebab yang mendorongnya untuk menulis kitab ini adalah untuk melaksanakan perintah Allah SWT dan Rasul-Nya serta berusaha meraih janji yang benar (*al-Wa'd al-Sadiq*) yang dijanjikan bagi mereka yang menyeru kepada jalan kebaikan dan menyebarkan ilmu.

Al-Haddad memanfaatkan kitab ini untuk kehidupan masyarakat muslim agar menjadi kitab yang berfaedah dan dituntut serta dipelajari. Beliau tidak pernah mengetepikan kepentingan mempelajari ilmu yang mampu membantu manusia mencapai kehidupan yang baik di dunia dan dapat memberi keuntungan kepada diri beliau pada hari akhirat. Perlakuan al-Haddad ini bertepatan dengan firman Allah SWT yang bermaksud:

*“Dan di antara mereka pula ada yang (berdoa dengan) berkata: “Wahai Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan peliharalah kami daripada azab neraka”.* (al-Baqarah: 201)

## 2.9. Mendahulukan Hadis Rasulullah SAW Sebelum Athar Sahabat R.A

Al-Haddad telah menyebut dalam bab tertentu dalam karya ini hadis Nabi Muhammad SAW dan athar sahabat. Pendekatan yang digunakan oleh al-Haddad menunjukkan bahawa beliau amat menghormati hadis baginda SAW.

## **Elemen-Elemen Tarbiah Imam al-Haddad dalam Kitab *Al-Nasaih Al-Diniyyah Wa Al-Wasaya Al-Imaniyyah*.**

### *1. Taqwa sebagai Perkara Utama.*

Melalui mukaddimah kitabnya al-Haddad dilihat memulakan pembahasan dengan perkataan “takwa”. al-Haddad menyatakan bahawa Allah swt telah menghimpun di dalam sifat takwa itu segala kebaikan dunia dan akhirat. Dalam menjelaskan tentang definisi takwa, Al-Haddad mengutip pendapat para ulama’ yang mendefinisikan takwa sebagai “melaksanakan perintah Allah swt dan meninggalkan laranganNya secara lahir dan batin dan menyatakan bahawa kebesaran

yang hakiki hanyalah milik Allah swt dan sebagai hamba kita merasakan kehebatan, ketakutan dan rasa cemas terhadap Allah SWT. (al-Haddad:1999)

## *2. Penekanan kepada Akhlak.*

Imam Al-Haddad sebagai seorang ulama dan murabbi terulung dalam kitabnya menunjukkan tentang betapa pentingnya seorang muslim menghiiasi diri dengan akhlak yang baik ia menunjukkan seseorang itu benar-benar beriman kepada Allah swt. Al-Haddad selalu menekankan dan memberi nasihat agar senantiasa mengawasi hati dan batin dengan cara menyatukan ucapan dengan amal, membenarkan amalan dengan niat dan keikhlasan, membenarkan niat dan keikhlasan dengan membersihkan batin dan meluruskan hati. (al-Haddad:1999)

al-Haddad menegaskan bahawa seseorang yang mengaku dirinya beriman tidak sewajarnya mempunyai hati yang keras dan kasar, sehingga nasihat yang diterima tidak memberi kesan terhadap jiwa, apabila kematian disebut, hati tidak langsung merasa ngeri dan tidak pula takut mendengar ancaman-ancaman dari Allah swt di akhirat. Menurut Al-Haddad proses untuk seseorang itu merubah diri sendiri kepada akhlak ialah keinginan untuk membersihkan dirinya dari sikap buruk yang dibenci Allah swt kepada sikap yang lebih baik. (al-Haddad:1999)

## *3. Jujur*

Menurut al-Haddad jujur merupakan salah satu dari beberapa elemen utama yang dapat membuat seseorang selamat. Jujur merujuk kepada suatu sikap yang mencerminkan wujudnya kesesuaian antara hati, perkataan dan perbuatan. Apa yang diniatkan oleh hati, diucapkan oleh lisan dan diterjemahkan dalam bentuk perbuatan. (al-Haddad:1999)

## *4. Syukur dan Sabar*

Dalam kitabnya al-Haddad menitik beratkan elemen syukur dan dilihat menggandingkannya dengan elemen sabar. Kedua-duanya dilihat saling berkaitan. Menurut al-Haddad tanda bersyukur seseorang apabila timbulnya perasaan gembira dalam diri yang menatijahkan peningkatan dalam amal ibadah dan taqarrub diri kepada Allah SWT.

Al-Haddad mengatakan bahawa sifat sabar sangat diperlukan dalam diri setiap muslim. Al-Haddad membahagikan sabar kepada empat iaitu: 1. Sabar dalam mengerjakan ketaatan serta penuh semangat melaksanakan ibadah. 2. Sabar dalam menjauhi maksiat sedaya mungkin kerana suatu maksiat bermula dari keinginan dalam jiwa. 3. Sabar dalam menjalani musibah yang minimpa seperti sakit, hilang harta, meninggalnya sana saudara. 4. Sabar dari nafsu syahwat iaitu kesenangan duniawi yang melalaikan. (al-Haddad:1999)

## *5. Adil*

Keadilan menurut Al-Haddad terbahagi kepada dua bahagian iaitu keadilan terhadap diri sendiri iaitu terhadap anggota tubuh iaitu lidah, telinga, mata, tangan, perut, kemaluan, dan kaki. Manakala keadilan sosial merangkumi perkara bersikap adil terhadap insan lain seperti isteri dan anak-anak dan sesiapa sahaja yang dipertanggungjawabkan. (al-Haddad:1999)



## Penutup

Pendekatan pengambilan dalil-dalil al-Quran dan Hadis yang diperkenalkan oleh al-Haddad dalam kitab al-Nasaih al-Diniyyah ini dapat dijadikan contoh dan panduan kepada setiap penulis dari aspek mengutamakan sumber pegangan umat Islam. Selain itu sikap terpuji yang ditunjukkan oleh al-Haddad melalui penukilan pandangan para ulama menunjukkan ketinggian sifat tawaduk dan rasa hormat al-Haddad terhadap mereka. Sebahagian elemen-elemen tarbiah yang termuat dalam kitab al-Haddad seperti taqwa, akhlak yang merangkumi sikap jujur, syukur sabar dan adil mampu membuka mata para pengkarya buku-buku agama untuk menjadikan kitab al-Haddad sebagai rujukan dalam menghasilkan karya agama yang mengangkat perbincangan akhlak ke arah melahirkan generasi muslim rabbani.

## Rujukan

Abu Bakar Aceh. 1996. *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta.

Abu Dawud, Sulaiman ibn al-Ash'ath, al-Sijistani. T.th. *Sunan Abi Dawud*. Dar al-Fikr.

Abdullah Basmeih. 2000. *Tafsir pimpinan al-Rahman kepada pengertian al-Qur'an*, ed. Ke-16. Kuala Lumpur : Dar al-Fikr.

Ahmad Avisena, (2018) Pendidikan Karakter dalam Perspektif Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad, Jurnal Pengajian Islam. Vol. 8. No. 1. Institut Agama Islam Darullughah Wadda'wah, Pasuruan Indonesia.

Al-Badawi, Mustofa Hasan. 1994. *Al-Imam Al-Haddad Mujaddid Al-Qur'an*, 'Asyar Siratuhu wa Manhajuhu. Dar Al-Hawi.

Al-Ghamidi, Abdullah. 2011. *Cara Mengajar Anak Murid Ala Luqman Al-Hakim*. Terjemahan: Imam Khoiri. Jakarta Selatan.

al-Haddad, Abdullah bin Alawi. (1997), *al-Nasaih al-Diniyyah wa al-Wasaya al-Imaniyyah*, Takhrij wa Ta'liq: Muhammad Nur al-Din Marbu Banjar al-Makki. Majlis al-Banjari: Kaherah, Mesir.

al-Haddad, Abdullah bin Alawi. (1999), *al-Nasaih al-Diniyyah wa al-Wasaya al-Imaniyyah*, Tarim: Dar al-Hawi.

al-Haddad, Abdullah bin Alawi. (1414 H/1994 M), *Risalah al-Muawanah wa al-Muzaharah wa al-Mu'azarah li al-Raghibin min al-Mu'minin Fi Suluk Tariq al-Akhirah*. Tarim: Dar al-Hawi.

Hamid, Zaid Khusein. 2010. *Nasehat-Nasehat Agama Dan Nasehat-Nasehat Iman*, Surabaya. Mutiara Ilmu.

Muhammad Mushfique. 2017. *Kedudukan Sunnah Di Sisi Al-Qur'an*, Bayan Linnas Siri Ke-116.

Yunus Ali Al-Muhdor. T.th. *Mengenal Lebih Dekat Al-Habib Abdullah Bin Alany Al-Haddad*, Surabaya, Cahaya Ilmu).

# **BAB 41**

## **METODOLOGI DAN SUMBANGAN SYAYKH ABDUL FATTAH ABU GHUDDAH: KAJIAN TERHADAP KARYA *QIMAH AL-ZAMAN 'INDA AL-ULAMA'***

Khalilullah Amin Ahmad<sup>1</sup>, Fathullah Asni<sup>2</sup>, Mohammad Roshimi Abdullah<sup>2</sup>, Muhammad Lukman Mat Sin<sup>1</sup> & Mujahid Mustafa Bahjat<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Fakulti Al-Quran dan Sunnah

<sup>2</sup> Fakulti Pengajian Islam

Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs)

### **Pengenalan**

Ketokohan ramai ulama hadith memberi sumbangan yang begitu besar kepada ummah sekitar abad kedua puluh. Bentuk sumbangan ulama hadith dapat dilihat menerusi penghasilan karya, kritikan dan penelitian semula manuskrip dalam bidang ilmu hadith dan juga bidang-bidang yang lain seperti aqidah, tafsir al-Quran, fiqh, sejarah dan sebagainya (Muslim, 2021). Pengkaji memfokuskan tentang kajian terhadap karya *Qimah al-Zaman 'Inda al-Ulama* yang telah dikarang oleh Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah (1917-1997) terutamanya dari sudut metodologi penyusunan dan sumbangan beliau dalam menghimpunkan kisah-kisah inspirasi tokoh-tokoh ulama silam sepanjang perjalanan hidup mereka dalam mengembangkan bidang keilmuan dan kepakaran masing-masing. Namun demikian, penulisan dimulakan terlebih dahulu perbincangan berkaitan biografi tokoh hadith kontemporari, iaitu Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah seperti kelahiran, keluarga, pendidikan awal, latar belakang pengajian, peranan, kerjaya, karya-karya penulisan yang telah dihasilkan dan kewafatan.

### **Objektif Kajian**

Objektif kajian ini dijalankan adalah untuk menganalisis metodologi dan sumbangan Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah dalam karya *Qimah al-Zaman 'Inda al-Ulama*.

### **Metodologi Kajian**

Kajian ini menggunakan reka bentuk kualitatif yang melibatkan teknik pengumpulan data kepustakaan dan analisis dokumen. Dokumen yang terlibat ialah kitab al-Quran, hadith, sumber rujukan kitab-kitab hadith dan fikah, artikel jurnal, akhbar dan bahan penulisan yang berkaitan dengan kajian ini.

### **Biografi Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah**

Beliau adalah Syaykh Abu Zahid Abdul Fattah ibn Muhammad ibn Basyir ibn Hasan Abu Ghuddah al-Halabi al-Hanafi (Mahmud Sa'id Mamduh, 1998). Gelaran Abu Ghuddah diambil

daripada gelaran keluarga beliau yang merupakan salah satu silsilah keluarga dalam keturunan sahabat Nabi Muhammad SAW, iaitu Khalid ibn al-Walid RA (Mamduh, 1998).

### 1. Latar Belakang Kehidupan

Beliau dilahirkan pada 17 Rejab tahun 1336 H bersamaan dengan 9 Mei tahun 1917 M di al-Jubaylah, Halab di Syria. Sejarah pendidikan awal bermula seawal umur beliau lapan tahun di Sekolah al-‘Arabiyyah al-Islamiyyah al-Khassah di bandar Halab selama empat tahun (1925-1929). Setelah tamat pengajian beliau di sekolah tersebut, beliau mendalami ilmu seni tulisan khat di Sekolah Syaykh Muhammad ‘Ali al-Khatib dalam tempoh beberapa bulan sahaja. Disebabkan faktor kemiskinan ketika itu, beliau terpaksa berhenti pengajian kerana ingin membantu keluarganya menjalankan perniagaan dalam tenunan kain. Oleh itu, beliau menyambung semula pengajian ilmu ketika umur sembilan belas di Sekolah Menengah al-Khusruwiyyah sekitar tahun 1356H bersamaan tahun 1936M sehingga umur beliau berusia dua puluh tahun. Antara guru beliau pada peringkat awal pendidikan di bandar Halab di Syria ialah;

<b>Nama Guru</b>	<b>Tahun Kematian (Masihi)</b>
Syaykh Muhammad Raghib al-Tabbakh	1951
Syaykh ‘Isa ibn Hasan al-Bayanuni	1942
Syaykh Muhammad Najib Siraj al-Din	1954
Syaykh Ibrahim al-Salqini	1979
Syaykh Muhammad ibn Ibrahim al-Salqini	2001
Syaykh Ahmad ibn Muhammad al-Kurdi al-Hanafi	1957
Syaykh Ahmad ibn Muhammad al-Zarqa	1937
Syaykh Mustafa al-Zarqa’	1999

### Jadual 1: Senarai Nama Guru Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah dan Tarikh Kematian

Kepelbagaian kepakaran dan latar belakang guru-guru menyebabkan beliau mampu menguasai pelbagai disiplin ilmu termasuklah ilmu hadith, tafsir, sirah, bahasa Arab, fiqh dan usul al-fiqh.

### 2. Pendidikan

Ketika beliau berusia dua puluh tujuh tahun, beliau telah melanjutkan pengajian ke Universiti Al-Azhar di Mesir sekitar tahun 1944 dan berjaya menamatkan pengajian dengan memperoleh segulung sijil Ijazah Sarjana Muda dalam bidang Syariah sekitar tahun 1948 di Fakulti Syariah. Kemudian, beliau melanjutkan pengajian dalam bidang pendidikan (*Usul al-Tadris*) di Fakulti Bahasa Arab selama dua tahun (Fadzir & Abdullah, 2020). Antara guru-guru beliau di al-Azhar, Mesir ialah:

<b>Nama Guru</b>	<b>Tahun Kematian (Masihi)</b>
Syaykh ‘Isa ibn Yusuf ibn Ahmad Mannun	1957
Syaykh Yusuf al-Dijwi	1946
Syaykh Muhammad ‘Ali al-Sayis	-
Syaykh Abdul Ghani Abdul Khaliq	1981
Syaykh Mahmud ibn Muhammad Syaltut	1963
Syaykh Abdul Wahhab Khalaf	1956
Syaykh Muhammad Abu Zuhrah	1974

Syaykh Abdul Halim Mahmud	1978
Syaykh Muhammad al-Khidr Husayn al-Tunisi	1958
Syaykh Mustafa Sabri	1954
Syaykh Muhammad Zahid al-Kawthari	1952
Syaykh Abdullah ibn al-Siddiq al-Ghumari	1992
Syaykh Ahmad ibn ‘Abd al-Rahman al-Banna al-Sa’ati	1958
Syaykh Ahmad ibn Muhammad Syakir	1963
Syaykh Hasan al-Banna	1979

## Jadual 2: Senarai Nama Guru Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah dan Tarikh Kematian

### 3. *Sumbangan dan Khidmat*

Selepas menamatkan pengajian beliau di Universiti al-Azhar Mesir, beliau berkhidmat sebagai guru sekolah di bawah Kementerian Pendidikan Syria. Sepanjang perkhidmatan sebagai guru, beliau juga memberikan khidmat bakti kepada masyarakat seperti ceramah, khutbah dan mengajar di masjid-masjid sekitar Halab, Syria (Fadzir & Abdullah, 2020). Selepas 14 tahun sekitar tahun 1962, beliau berkhidmat sebagai pensyarah di Universiti Dimasyq, Syria dan mengajar kursus Fiqh dan Usul al-Fiqh selama tiga tahun. Pada sekitar tahun 1965 hingga 1991, beliau berkhidmat pula sebagai pensyarah di Universiti Islam al-Imam Muhammad ibn Su’ud dan Universiti al-Malik Su’ud di Riyadh, Arab Saudi (Muhammad Abdullah Al-Rasyid, 1999). Dalam pada itu, beliau menjadi tenaga pengajar di Institut Tinggi Kehakiman (*Ma’had ‘Aali li al-Qada’*) bagi melahirkan para hakim dan peguam. Tempoh perkhidmatan beliau di Arab Saudi selama 23 tahun. Pengalaman luas sebagai seorang pendidik lebih kurang 40 tahun menyebabkan beliau diberi kepercayaan dan dipilih sebagai pensyarah pelawat di beberapa buah universiti terkemuka, iaitu Universiti Islam al-Umm Durman di Sudan sekitar tahun 1396H, Universiti San’a’ di Yaman sekitar tahun 1398H, Universiti al-Nadwah al-‘Ulama’ di Lucknow, India sekitar tahun 1399H (Fadzir & Abdullah, 2020).

Syaykh Abdul Fattah berpengalaman menyertai *Rabitah al-‘Alam al-Islami* (Perikatan Dunia Islam) setelah wafatnya Syaykh Hasan Habbanakah al-Maidany (m. 1398H). Pertubuhan ini memainkan peranan sebagai satu entiti dakwah Islam dan pertemuan para ulama dunia untuk membincangkan tentang permasalahan kaum muslimin. Beliau juga aktif terlibat dalam aktiviti kemasyarakatan sehingga dilantik sebagai Ahli Parlimen Halab Syria pada tahun 1962 mewakili parti Ikhwan al-Muslimin. Pelbagai tentangan dan cabaran yang beliau lalui sehingga beliau pernah dipenjarakan tanpa perbicaraan dalam tempoh setahun di Syria disebabkan tercetusnya revolusi tentera pemimpin Hafidh Asad sekitar tahun 1965. Akhirnya, beliau membuat keputusan untuk tidak terlibat dalam pentas politik dan hanya memberi tumpuan dalam bidang keilmuan dan dakwah (Muhammad Asrofi, 2018).

### 4. *Kematian*

Sepanjang hayat beliau banyak dimanfaatkan untuk pengkajian ilmu sehingga beliau mengalami masalah penglihatan mata yang agak serius. Pada tahun 1996, beliau telah menjalani pembedahan kecil pada kelopak mata di Hospital Riyadh. Hasil pembedahan tersebut memberikan implikasi yang tidak baik pada kesihatan beliau terutamanya pada perut. Seterusnya beliau telah dimasukkan ke Hospital Malik Faisal, Riyadh sehinggalah beliau disahkan meninggal dunia di hospital berkenaan bertarikh 9 Syawal 1417H bersamaan 16 Februari 1997 selepas Subuh. Usia beliau wafat sekitar 80 tahun ketika itu.

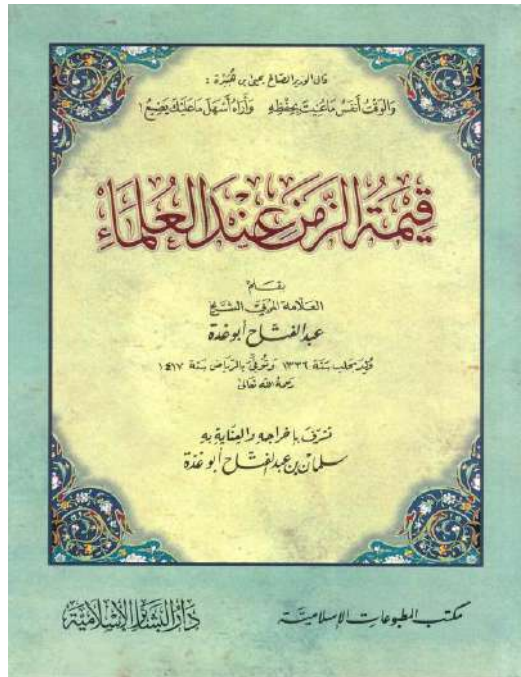
## 5. Karya-Karya Penulisan

Penguasaan ilmu Syaykh Abdul Fattah dalam pelbagai bidang termasuklah akidah, hadith, fiqh, bahasa Arab, Pendidikan, sejarah dan akhlak telah terbukti melalui penghasilan hampir 100 buah karya. Walau bagaimanapun, pengkhususan beliau dalam penulisan karya adalah dalam bidang hadith dan ulum hadith (Soroni, 2013). Antara buku karya beliau ialah:

1. *Mas'alah Khalq al-Qur'an wa Atharaha fi Sufuf al-Rumah wa al-Muhaddithin wa Kutub al-Jarh wa al-Ta'dil.*
2. *Lamabat min Tarikh al-Sunnah wa 'Ulum al-Hadith.*
3. *Tartib Takhrij Ahadith al-Ihya'* oleh al-Hafiz al-'Iraqi.
4. *Al-Jam' wa al-Tartib li Ahadith Tarikh al-Khatib.*
5. *Umara' al-Mu'minin fi al-Hadith.*
6. *Al-Isnad min al-Din.*
7. *Safhab Musyriqah min Tarikh Sama'at al-Hadith 'ind al-Muhaddithin.*
8. *Al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Bayan Madluliba al-Syar'i, wa al-Ta'rif bi Hal Sunan al-Daraqutni.*
9. *Tabqiq Ismay al-Sahihayn wa Ism Jami' al-Tirmidhi.*
10. *Khutbah al-Hajah Laysat Sunnah fi Mustahab al-Kutub wa al-Mu'allafat.*
11. *Safabat min Sabr al-'Ulama' 'ala Syada'id al-'Ilm wa al-Tahsil.*
12. *Al-'Ulama' al-'Uzzab Alladhin Atharu al-'Ilm 'ala al-Zawaj.*
13. *Tarajim Sittah min Fuqaha' al-'Alam al-Islami fi al-Qarn al-Rabi' 'Asyar wa Atharuhum al-Fiqhiyyah.*
14. *Qimah al-Zaman 'ind al-'Ulama'.*
15. *Min Adab al-Islam.*
16. *Manhaj al-Salaf fi al-Su'al 'an al-'Ilm wa fi Ta'allum ma Yaq'a' wa ma Lam Yaq'a'.*
17. *Al-Rasul al-Mu'allim wa Asalibih fi al-Ta'lim*

## Metodologi Dan Sumbangan Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah

Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah terkenal sebagai ulama yang sederhana dalam penilaian dan penulisan. Beliau memiliki prinsip wasatiyyah dalam manhaj keilmuan dan kepakaran disiplin ilmu terutamanya dalam disiplin ilmu hadith. Hal ini telah menyebabkan beliau mengenali ramai para ulama dalam pelbagai bidang ilmu sehingga beliau mampu menghuraikan kisah-kisah inspirasi para ulama dengan begitu teliti dan kemas (Abu Ghuddah, 2013).



**Gambar 1: Paparan Karya *Qimah al-Zaman 'Inda al-Ulama'***

#### 1. Metodologi Penulisan Karya *Qimah al-Zaman 'Inda al-Ulama'*

Pengkaji telah melakukan semakan dan penelitian terhadap metodologi penyusunan dan penulisan karya *Qimah al-Zaman 'Inda al-Ulama'* oleh Syaykh 'Abd Al-Fattah Abu Ghuddah.

##### 1.1 Kata Pengantar

Sebelum memulakan tajuk perbahasan, anak-anak beliau telah menulis kata-kata pengantar tentang sumbangan karya oleh ayah mereka, iaitu Syaykh Muhammad Zahid 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah dan Syaykh Salman 'Abd al-Fattah dan disusuli dengan kalam muqaddimah oleh pengarang sendiri. Pengarang memulakan penulisan karya tersebut dengan menyentuh tentang kepentingan menjaga masa dalam kehidupan seharian. Beliau menjelaskan bahawa Allah SWT mengajar kepada kita menyusun pekerjaan harian melalui waktu solat fardhu yang telah diwajibkan ke atas mukallaf. Hal ini sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al-Nisa' 4: 103 yang bermaksud:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا

Maksudnya:

“*Sesungguhnya solat telah difardhukan bagi setiap orang beriman mengikut masa yang telah ditetapkan*”.

Begitu juga hadith daripada Abdullah Ibn Mas'ud RA berkata: Aku telah bertanya kepada Rasulullah SAW: Apakah amalan yang dicintai oleh Allah SWT?: Nabi Muhammad SAW bersabda:

الصَّلَاةُ عَلَى وَقْتِهَا

[al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Mawaqit, Bāb Fadh al-Shalat Li Waqtiha*, no hadith 527, Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Iman, Bāb Bayan Kauni al-Iman Billah Afdhal al'Amal*, no hadith 85]

Maksudnya:

*“ Bersolatlah kamu dalam waktunya yang telah ditentukan ”.*

Sebagai seorang muslim, Islam memberi saranan agar sentiasa melakukan ibadah solat lima kali sehari. Sekiranya seorang muslim itu solat pada awal waktu yang telah ditetapkan, maka akan terhasillah perubahan akhlak yang baik dengan sentiasa menjaga masa, menepati janji dan sentiasa memberi perhatian pada setiap rutin harian agar dapat mencapai matlamat yang diharapkan (Abu Ghuddah, 2013).

## 1.2 Penyusunan Bab

Dalam karya ini, pengarang telah menyusun dan menyenaraikan sebanyak 414 bab dengan meletakkan nama ulama dan kisah-kisah inspirasi mereka tentang penjagaan masa dalam kehidupan seharian yang boleh dijadikan sebagai teladan dan motivasi kepada penuntut ilmu pada masa kini dalam menumpukan masa untuk menuntut ilmu dalam pelbagai bidang seperti tafsir al-Quran, hadith, fiqh, aqidah dan sebagainya (Abu Ghuddah, 2013). Antara tajuk bagi setiap bab adalah seperti berikut:

Kandungan Kisah Para Ulama	Bidang Kepakaran
Al-Imam al-Fakhru al-Razi dan kemuliaan masa	Fiqh
Faedah al-Imam al-Syafie terhadap golongan sufi tentang masa	Fiqh dan Hadith
Huraian al-Imam Ibn al-Qayyim tentang perbezaan masa antara insan berakal	Fiqh dan Hadith
Penyesalan Ibn Mas'ud terhadap umur yang berlalu	Al-Quran
Pandangan Musa al-Kazim tentang penipuan masa	
Saranan Umar Ibn 'Abd al-Aziz: Bekerjalah siang dan malam	
Amir Ibn 'Abd Qais: Peganglah matahari sehingga dia boleh berkata	
Nasihat Sufyan al-Thauri: Siang adalah waktu bekerja	Hadith
Sufyan al-Thauri mendahulukan sima' al-hadith daripada memberi salam	Hadith
Abu Bakar al-Namshali menyegerakan penulisannya	
Hammad Ibn Salamah hanya menyampaikan hadith, membaca, bertasbih dan solat	Hadith
Kesedihan Muhammad Ibn Nadhar tentang hari berlalu tanpa sebarang faedah	Hadith
Waktu yang paling berat bagi al-Khalil Ibn Ahmad adalah waktu makan	Bahasa Arab
Waktu kematian al-Qadhi Abu Yusuf ketika membahaskan permasalahan ilmu fiqh	Fiqh
Al-Imam al-Syafie mengawal nafsu dengan menuntut ilmu	Fiqh dan Hadith
Al-Qadhi Abu Yusuf: Wakilkan orang lain untuk kebumikan kematian anaknya untuk menghadiri majlis ilmu	Fiqh
Al-Imam Muhammad Ibn al-Hasan: Kesibukan menuntut ilmu sehingga tidak sempat membasuh pakaian	Fiqh

Al-Imam Muhammad Ibn al-Hasan: Tidur sedikit pada waktu malam	Fiqh
Al-Imam al-Syafie, al-Imam Abu 'Ubayd al-Qasim Ibn Sallam dan al-Hafiz al-Hushairi membahagikan malam mereka kepada tiga bahagian	Fiqh dan Hadith
Al-Imam Abu Zaid al-Anshari meninggal dunia ketika mengajar ilmu	Hadith
Al-Faqih 'Issam al-Bulkhi membeli pen mahal berharga satu dinar untuk menulis hadith	Fiqh
Al-Muhaddith Muhammad Ibn Salam al-Bikandi membeli pen dengan harga satu dinar	Hadith
Al-Muhaddith 'Ubayd Ibn Ya'ish: Kakaknya menyuapkan makanan selama 30 tahun kerana kesibukan menulis hadith	Hadith
Dialog al-Imam Ibn Ma'in dengan guru beliau: Sampaikan hadith kepadaku sekarang kerana khuatir tidak dapat bertemu lagi keesokan harinya	Hadith
Kesanggupan Yahya Ibn Ma'in membayar satu juta dirham untuk mendapatkan hadith	Hadith
Ibn Ma'in: Menulis 100000 hadith dan setiap satu hadith ditulis sebanyak 50 kali	Hadith
Semua hadith diketahui oleh al-Imam Ibn Ma'in	Hadith
Kesungguhan Ibn Ma'in dalam menyegerakan mendengar hadith	Hadith
Kisah Ibn Ma'in meminta hadith ketika menguruskan jenazah	Hadith
Kisah al-Jahiz, al-Fath Ibn Khaqan dan Ismail al-Qadhi dalam menuntut ilmu	Al-Quran
Kesungguhan Al-Faqih Ibn Sahnun menulis kitab sehingga tidak sedar disuap makanan malam oleh isterinya	Bahasa Arab
Khairan al-Imam Muslim terhadap diri sendiri sehingga termakan bekas kurma menjadi sebab beliau meninggal dunia	Hadith
Abu Hatim hanya memiliki masa waktu malam untuk bacaan hadith bersama al-Qa'nabi	Hadith
Ibn Abu Hatim membaca hadith bersama ayahnya ketika makan, berjalan dan membuang air	Hadith
Al-Hafiz Abu Hatim al-Razi menjawab persoalan anaknya berkaitan biografi perawi hadith ketika dalam keadaan nazak	Hadith
Al-Imam Tha'lab al-Nahwi membaca buku dalam keadaan berjalan kaki	Bahasa Arab
Al-Imam Tha'lab menghadiri kenduri dengan syarat setelah selesai mengulangkaji buku	Bahasa Arab
Kesungguhan Ibn Jarir mentafsirkan al-Quran sebanyak 30,000 helai kertas	Al-Quran
Al-Imam Ibn Jarir menulis buku 40 helai kertas dalam sehari	Al-Quran
Ketekunan al-Imam Ibn Jarir mengarang buku sejarah Islam dalam 30,000 helai kertas	Al-Quran
Buku karangan al-Imam Ibn Jarir berjumlah 358,000 helai	Al-Quran
Penyusunan masa al-Imam Ibn Jarir ketika di rumah dan di luar	Al-Quran
Al-Imam Ibn Jarir tetap menulis buku walaupun ketika nazak	Al-Quran



Nasihat al-Imam Ibn al-Jauzi: Kitab umpama anak bagi seorang ulama	Hadith
Kelebihan mengarang buku oleh al-Khatib al-Baghdadi dan al-Taj al-Subki	Hadith
Al-Hafiz Abu al-Qasim al-Baghawi meninggal dunia ketika hadith dibacakan ke atas beliau	Hadith
Al-Imam Abu Bakar Ibn Al-Khiyath al-Nahwi belajar di jalanan sehingga terjatuh ke dalam tebing	Bahasa Arab
Abu Ja'far al-Hamri mengulangkaji ilmu ketika sedang menjamah makanan	Hadith
Al-Hakim al-Shahid tidak melayani tetamu disebabkan kesibukan menulis buku	Fiqh
Al-Imam Abu Ishaq al-Bakri sering menuntut ilmu pada waktu malam sehingga saat kematian hampir tiba	Sejarah
Al-Hafiz Ibn al-Furat menulis 100 buku berkaitan tafsir al-Quran dan sejarah	Hadith
Kesungguhan al-Hafiz al-Muhaddith Ibn Shahin mengarang banyak buku	Hadith
Ibn Shahin: Kos perbelanjaan dakwat pen untuk menulis berjumlah 700 dirham	Hadith
Gelaran Munzir al-Marwani al-Nahwi disebabkan kesungguhan dalam menulis ilmu Nahu	Bahasa Arab
Al-Faqih Ibn al-Makwi tidak meninggal bacaan buku walaupun pada hari raya	Fiqh
Al-Muhaddith Ibn al-Baghdadi hanya tidur dalam keadaan tersenguk sahaja	Hadith

### Jadual 3: Senarai Topik, Nama Tokoh Ulama dan Bidang Kepakaran

Berdasarkan jadual di atas, kebanyakan kisah-kisah inspirasi yang dibawa oleh Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah adalah dalam kalangan tokoh-tokoh ulama silam dalam bidang hadith, al-Quran dan fiqh. Kesungguhan mereka dalam mengembangkan agama Islam merupakan satu pengorbanan yang besar yang perlu dibanggakan. Seterusnya dalam menjelaskan setiap topik tersebut, pengarang telah menyatakan ayat-ayat al-Quran, hadith-hadith Rasulullah, athar-athar sahabat dan tabiin serta syair-syair para ulama yang berkaitan kisah-kisah para ulama tersebut. Sebelum memulakan penceritaan kisah ulama tersebut, pengarang terlebih dahulu mendatangkan bidang kepakaran ulama tersebut sama ada dalam bidang tafsir al-Quran, hadith mahupun fiqh. Pengarang juga meletakkan kelahiran dan kewafatan supaya pembaca dapat mengetahui zaman ulama tersebut hidup sama ada ketika zaman ulama mutaqqaddimin, mutakhirin atau mu'assirin. Setiap kisah akan dijelaskan sumber nukilan sama ada daripada ulama yang hidup sezaman atau guru atau murid dan dinyatakan sumber kitab supaya dapat mengukuhkan penceritaan dan diyakini tentang kesahihan sumber periwayatan (Abu Ghuddah, 2013).

Selain itu, pengarang menyusun bab berdasarkan penyusunan ulama terdahulu dan ulama terkemudian mengikut tarikh kewafatan mereka agar para pembaca dapat membezakan antara ulama generasi salaf dan khalaf. Sepanjang penulisan beliau, antara rujukan para ulama dalam menerbitkan karya ini ialah Abdul Sattar Nuwair dengan karyanya yang berjudul *al-Waqtu Huwa al-Hayab* (Masa itu Kehidupan) pada tahun 1406 H dan kemudian Khaldun al-Ahdab menulis karya berjudul *Taamulat Wa Sawanib Fi Qimah al-Zaman* (Penghargaan Nilai Waktu) pada tahun 1407 H.

Begitu juga beliau merujuk kitab yang ditulis Jasim Muhammad al-Muthawwi' pada akhir tahun 1407 H yang berjudul *al-Waktu 'Amaarun Au Damaarun* (Waktu itu adalah Usia Kehidupan) untuk melengkapkan penulisan beliau ini (Abu Ghuddah, 2013).

## 2. *Sumbangan Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah*

Berdasarkan biografi Syaykh Abdul Fattah yang dinyatakan di atas, beliau telah berkecimpung dalam pelbagai bidang ilmu dan kepakaran termasuklah pendidikan, hadith dan sebagainya (Nasir et al., 2021). Beliau pernah berhenti sekolah ketika usianya sembilan tahun atas faktor kemiskinan. Namun demikian, faktor tersebut tidak mematahkan semangat untuk terus menuntut ilmu sehingga menjadi seorang tokoh ilmuwan hadith yang terulung. Pemikiran dan sumbangan beliau cukup besar dalam kepakaran hadith sehingga beliau mampu melontarkan beberapa kritikan terhadap disiplin ilmu ulum hadith atau mustalah hadith, iaitu suatu bidang ilmu yang patut dikuasai oleh penuntut ilmu yang ingin menyelami lautan luas lapangan ilmu hadith (Fadzir & Abdullah, 2020; Ahmad et al., 2021). Kritikan-kritikan beliau berkaitan hadith sahih, hasan dan dhaif serta syarat penerimaan hadith yang dilontarkan oleh beliau merupakan kerahan dan kesungguhan menjalani proses penelitian yang mendalam (Asni et al., 2022). Pemikiran sebegini amat diperlukan terutama zaman masa kini agar memastikan pengajian ilmu ulum hadith berlaku secara praktis hasil daripada kefahaman teori-teori ulama hadith silam (Soroni, 2013; Muslim, 2019).

Kesungguhan beliau dalam mengembangkan ilmu dapat dilihat hasil daripada pembelajaran *talaqqi* dengan para ulama silam dari seluruh dunia (Rosadi, 2022). Kecintaan beliau mendalami ilmu *turath* telah menyebabkan beliau dapat menyelami kisah-kisah ulama dalam pelbagai bidang ketika mereka membuat penelitian, kajian dan catatan penulisan ilmu. Ketekunan para ulama tersebut telah mendorong beliau untuk melakukan penelitian dan pentahqiqan kitab-kitab *turath* dalam pelbagai bidang ilmu termasuklah hadith, aqidah, fiqh, usul fiqh, ulum al-Quran dan kesusasteraan Arab (Muslim, 2019). Keunikan yang wujud dalam diri Syaykh Abdul Fattah adalah keterbukaan dan prinsip dari sudut pemikiran. Beliau dikenali sebagai ulama *mu'aasirin* yang begitu *'adil* dan bermanhaj sederhana (*wasatiyyah*) dalam menilai manhaj para ulama (Ahmad & Md Ariffin, 2014; Mohamad Aslam et al. (2018). Prinsip sebegini perlulah dimiliki oleh para ulama agar mereka tidak terdorong ke arah sifat ketaksuban dan fanatik yang melampau (Ahmad et al., 2016).

## Kesimpulan

Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah merupakan ilmuwan Islam yang memiliki reputasi bertaraf global berdasarkan keilmuan dan karya yang dihasilkan dalam pelbagai bidang disiplin ilmu termasuklah hadith, aqidah, fiqh, usul fiqh, ulum al-Quran dan kesusasteraan Arab (Muslim, 2019). Dalam artikel ini, pengkaji mendapati bahawa metodologi penulisan karya berjudul *Qimah al-Zaman 'Inda al-Ulama* yang digunakan oleh beliau adalah menulis kisah kesungguhan luar biasa para ulama dengan mendatangkan sanad daripada anak murid atau ulama yang hidup sezaman dengan mereka. Hal ini bermakna penulisan kisah-kisah ini bukanlah rekaan mahupun penyedap cerita, malah didatangkan bukti-bukti dengan merujuk pelbagai kitab-kitab lain agar para pembaca dapat menghayati kisah-kisah inspirasi tersebut dengan penuh keyakinan sebagai motivasi kepada penuntut ilmu masa kini. Dalam pada itu, karya penulisan ini telah menghuraikan tentang kepentingan masa dalam kehidupan sebagai seorang muslim agar dapat dimanfaatkan sepenuhnya untuk sumbangan kepada bangsa dan agama.

Karya *Qimah al-Zaman 'Inda al-Ulama* penulisan Syaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah merupakan kisah motivasi dan inspirasi para penuntut ilmu tentang nilai masa begitu berharga dan kesungguhan serta pengorbanan mengembangkan ilmu oleh para ulama silam sepanjang hayat

mereka dalam memastikan kepakaran bidang ilmu Islam dapat dimanfaatkan oleh generasi masa kini.

## Bibliografi

- Abu Ghuddah, A. F. (1991). *Umara' al-Mukminin fi al-Hadith*. Syria: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah.
- Abu Ghuddah, A. F. (1992). *Al-Sunnah al-Nabawiyah wa Bayan Madlulih al-Syar'ie, wa al-Ta'rif bi Hal Sunan al-Dar Qutni*. Syria: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah.
- Abu Ghuddah, A. F. (2013). *Qimah al-Zaman 'Inda al-Ulama*. Cetakan Ketiga. Mesir: Dar al-Salam. Syria: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah Bi Halab.
- Ahmad, K. & Md Ariffin, M. F. (2014). *Penerapan Nilai-nilai Wasatiyyah Dalam Pembentukan Muslim Cemerlang: Satu Analisis Teori*. Kertas telah dibentangkan dalam International Conference on Wasatiyyah in The Quran and Sunnah, Kuala Lumpur.
- Ahmad, K. A. & Mat Sin, M. L. (2022). *Pendidikan Hadis Banteras Infodemik COVID-19 Dalam Media Sosial*. Kertas prosiding telah dibentangkan dalam International Conference And Mukhtar On Prophetic Sunnah (ICMAS 2021), 283-290.
- Ahmad, K. A., Asni, F., Hamid, S. A., & Rahman, M. N. A. (2021). Hadith Studies in Malaysia: A Meta-Analysis Approach. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 11(10), 108-120.
- Ahmad, K., Abdullah, M., Ariffin, S. & Yakub, M. (2016). *Fanatik beragama dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia: Analisis berdasarkan pemahaman terhadap fiqh al-Hadith*. International Conference on Islam in Malay World VI (ICON-IMAD) 2016, 20-22 September 2016, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Brunei.
- Al-Munziri, A. A. (1991). *Jawab al-Hafidh al-Munziri 'an As'ilah fi al-Jarh wa al-Ta'dil*. Syria: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyyah Bi Halab
- Al-Rasyid, M. A. (1999). *Imdad al-Fattah bi Asanid wa Marwiyat Syaykh Abdul Fattah*. Riyadh: Maktabah al-Imam al-Shafie.
- Asni, F., Ramle, M. R., Fatah Yasin, D. H., Ahmad, K. A., & Abd Rahman, B. H. (2022). Analysis of Hadith and Athar Arguments in Bay' 'Inah Contract Based on The Tarjih Method. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 12(6), 1733-1746.
- Fadzir, N. M. M., & Abdullah, S. (2020). Thoughts Contribution of Shaykh Abdul Fattah Abu Ghuddah in Sustaining Islamic Education. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 10(4), 635-648.
- Mamduh, M. S. (1998). *Al-Syaza al-Fauwah fi Akhbar Sayyid Syaykh Abdul Fattah*. Dar al-Imam al-Tirmidzi.
- Mohamad Aslam, M. M., Hasbullah, M. H., Mohammed Noor, A., Ahmad, K. A., & Yaacob, K. S. (2018). *Wasatiyyah Approach To Contact The Issues Of Violence In Malaysia*. Singapore: RSIS Publication.
- Muhammad Asrofi. (2018). Pemikiran Abdul Fattah Abu Ghuddah tentang konsep kompetensi Guru Pendidikan Islam dalam kitab Al Rasulul Mu'allim. *PROFETIKA, Jurnal Studi Islam*, 20(1), 82-95.
- Muslim, A. A. (2019). Metode Dakwah Dalam Pengajaran Nabi Perspektif Hadis. *AL-HIKMAH: Jurnal Dakwah*, 13(1), 091-112.
- Muslim, A. A. (2019). The Defense Of Hadith Scholars Against Ahl Al-Ra'y Madhhab (Study of Thought Shaikh 'Abd al-Fattâh Abû Ghuddah). *Jurnal Ushuluddin*, 27(1), 62-73.
- Muslim, A. A. (2021). Imam Abu Hanifah sebagai Ulama Hadis dan Imam Mazhab dalam Pandangan Abdul Fattah Abu Ghuddah. *Journal of Qur'an and Hadis Studies*, 2(1), 68-89.

- Nasir, M., Al-Kattani, A. H., & Al-Hamat, A. (2021). Pemikiran Abdul Fattah Abu Ghuddah tentang metode keteladanan dan akhlak mulia. *Jurnal Teknologi Pendidikan*, 10(1), 51-60.
- Rosadi, S. (2022). *Kompetensi Guru Pendidikan Agama Islam Dalam Buku Rasulullah Sangguru Karya Abdul Fattah Abu Ghuddah Dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam Kontemporer*. Tesis yang telah diterbitkan oleh UIN Raden Intan Lampung.
- Soroni, M. K. & Deraman, F. (2008). Sheikh ‘Abd Al-Fattah Abu Ghuddah (1917-1997): Riwayat hidup dan karya-karyanya. *Al-Bayan: Journal of al-Quran and al-Hadith*, 6, 109-137.
- Soroni, M. K. (2013). *Pemikiran dan kritikan Syekh ‘Abd Al-Fattah Abu Ghuddah dalam beberapa isu ‘ulum al-hadith*. *Fitrah Islami Online*, 47-77.

## BAB 42

### KEWIBAWAAN SAYYID SABIQ DALAM PENULISAN *FIQH AL-SUNNAH*

Mohamad Ehsan bin Seabri<sup>1</sup>, Roshimah binti Shamsudin<sup>2</sup>, Nik Mohd Zaim bin Ab Rahim<sup>3</sup>

<sup>12</sup>Universiti Sains Malaysia (USM)

<sup>3</sup>Universiti Teknologi Islam Malaysia (UTM)

### Pengenalan

Kemasyhuran Sayyid Sabiq sebagai tokoh terkemuka tidak dapat disangkal lagi. Beliau telah mencipta nama sebagai tokoh yang memberi sumbangan besar kepada dunia Islam khususnya melalui penghasilan karyanya *Fiqh al-Sunnah* yang telah tersebar ke seluruh pelosok dunia Islam termasuklah di Nusantara.

Justeru, penulisan ini mengetengahkan perbincangan yang berlegar sekitar ketokohan Sayyid Sabiq dan latar belakang penulisan *Fiqh al-Sunnah*. Selain itu, perbincangan mengenai latar belakang keluarga, sejarah pendidikan beliau dan metodologi penulisan karya tersebut turut disentuh.

### Ketokohan Sayyid Sabiq

#### 1. Nama Penuh Sayyid Sabiq

Nama lengkap beliau sebagaimana yang ditampilkan dalam beberapa penulisan ialah Sayyid Sabiq Muhammad al-Tihēmīy (Mohamad Khafid, 2010). Nisbah Tihēmīy adalah merujuk kepada daerah asal keturunan keluarganya. Meskipun dinisbahkan kepada al-Tihēmīy, beliau lebih dikenali dengan nama Sayyid Sabiq (Juliana, 2021).

Penelitian mendapati ayahnya bernama Sabiq bin Muḥammad dan ibunya bernama ḥusna ‘Aliy Azeb yang bermazhab Syēfi‘ī (Abdul Aziz Dahlan, 2006). Salasilah keluarga Sayyid Sabiq juga didapati berhubung dengan khalīfah ‘Uthmān al-‘Affān iaitu sahabat Rasulullah SAW al-jalīl (Abdul Aziz Dahlan, 1961).

Ini bermakna, nama Sayyid Sabiq yang menjadi sebutan dalam kalangan masyarakat Islam pada peringkat global merupakan nama asal beliau dan ayahnya. Nama inilah yang diabadikan dalam karya-karyanya yang telah tersebar ke seluruh pelosok dunia Islam.

#### 2. Kelahiran Sayyid Sabiq

Sayyid Sabiq dilahirkan pada tanggal bulan Januari tahun 1915 M bersamaan 1335 H di kampung Istīnīl dalam daerah al-Bajur wilayah al-Manufiyā, Mesir (Abdullah ‘Aqil, 2009). Secara lebih spesifik, Istanīl yang merupakan kampung asal Sayyid Sabiq terdiri daripada kalangan penduduk yang kebanyakannya mengikuti mazhab Syēfi‘ī khususnya dalam aspek hukum (Abdullah ‘Aqil, 2009). Dari sudut kedudukan wilayah kelahiran Sayyid Sabiq pula, wilayah al-Manufiyah berada dalam kota Kaherah, Mesir. Menurut Abu Hanifah Haris (2014), Kaherah

merupakan kota ilmu dan pusat kegiatan intelektual khususnya pada abad ke-19. Kedudukan Kaherah sebagai pusat ilmu dan peradaban Islam terkemuka yang merupakan asal tempat kelahiran Sayyid Sabiq sedikit sebanyak memberi kesan kepada kehidupannya khususnya dari sudut pembentukan ilmunya.

Justeru, tempat kelahiran Sayyid Sabiq yang merupakan kota ilmu telah meletakkan beliau dalam suasana intelektual yang pesat berkembang, sekaligus turut menyumbang dalam mencorakkan hala tuju dirinya sebagai salah seorang sarjana yang telah memberikan sumbangan yang signifikan dalam memperkayakan tradisi keilmuan Islam.

### 3. Latar Belakang Pendidikan Sayyid Sabiq

Sejak daripada kecil lagi bakat beliau adalah lebih menonjol berbanding rakan-rakannya dari segi kesungguhan menuntut ilmu, kecerdikan dan akhlak yang luhur. Bertitik tolak daripada bakat Sayyid Sabiq yang begitu menyerlah, beliau disifatkan juga sebagai seorang pemuda yang mempunyai cita-cita yang besar (Abdul Aziz Dahlan, 1961). Beliau mempunyai harapan yang tinggi untuk memikul tanggung jawab yang besar dalam erti kata sentiasa berusaha untuk terus belajar bagi membina dirinya menjadi seorang ulama yang berwibawa.

Sayyid Sabiq menerima pendidikan awal di institusi yang dipanggil sebagai *al-KuttĒb* iaitu tempat belajar pada peringkat pertama bagi ilmu tajwid, menulis, membaca dan menghafaz al-Quran. Ketika usia yang masih kecil iaitu sekitar tahun 10 tahun, beliau telah berjaya menamatkan hafazan 30 juzuk al-Quran dengan sempurna (Abdullah ‘Aqil, 2009). Ini menunjukkan bahawa beliau telah mendapat asas pendidikan semenjak kecil lagi.

Pada tahun 1939, Sayyid Sabiq telah menamatkan pengajiannya pada peringkat *ibtidĒyyāġ* yang mengambil masa selama lima tahun dan seterusnya selesai pada peringkat *thanawīyyah* iaitu peringkat menengah. Dengan kesungguhan untuk terus menuntut ilmu pada peringkat yang lebih tinggi, beliau kemudiannya meneruskan pengajian pada peringkat ijazah syarĒ’ah di Universiti al-AzhĒr Mesir selama empat tahun dalam bidang syariah dan mahir dalam fiqh Islam seterusnya memperoleh ijazah *‘aliyyah* pada tahun 1945 (Bam Bang Supradi, 2021).

Antara guru Sayyid Sabiq ialah Syeikh MaġmĒd Syalġġġ, Syeikh Ūahir ad-DinĒri, Syeikh Muġammad AbĒ Zahrah dan Syeikh ‘Abdul Jalil ‘Isa. Mereka ini merupakan insan yang terkenal sebagai ulama besar di al-AzhĒr pada ketika itu. Sayyid Sabiq juga berkesempatan menuntut ilmu dengan Syeikh Maġmud KhaġġĒb yang merupakan pengasas al-Jamġīyah al-Syarġīyah li al-‘ŌmilĒn fi al-Kitab wa al-Sunnah (Abdullah Aqil, 2009). Syeikh Maġmud Syalġġġ adalah salah seorang guru beliau yang hebat dan dikagumi dari sudut keilmuan, kesolehan, dan kefaqihan dalam fiqh dan tafsir al-Quran. Ini diperakui oleh al-Adib Ahmad xasan AĢayĒt dalam majalah *al-AzhĒr* (Erman Ghani, 2013). Selain itu, beliau juga turut berguru dengan Syeikh Muġammad AbĒ Zahrah yang merupakan salah seorang yang fĒqih dalam bidang fiqh perbandingan dan merupakan salah seorang pensyarah di Universiti al-AzhĒr Mesir. Oleh itu, Abu Zahrah merupakan antara guru yang turut mencorakkan pemikiran Sayyid Sabiq (Muhammad Badrun & Mustaffa Abdullah, 2017). Ini menunjukkan guru-guru beliau merupakan tokoh-tokoh berwibawa dalam bidang kepakaran masing-masing.

Dari segi pegangan mazhab, kecenderungan keluarga Sayyid Sabiq didapati lebih kepada mazhab al-SyĒfi dalam bab hukum namun di Universiti al-AzhĒr kebanyakan pensyarah dilihat agak terbuka dalam perbahasan mazhab. Ini dapat dilihat daripada kitab-kitab rujukan, kuliah-kuliah ilmu dan syarahan pensyarah menjurus ke arah analisis dan perbincangan secara ilmiah

(Abdul Azis Dahlan, 2006). Justeru, beliau dapat merasai perkembangan ilmu khususnya dalam memahami fiqh ketika menuntut di al-AzhÉr bahkan rentas mazhab ketika berada dalam dunia akademik (Abdul Azis Dahlan, 2006).

Hasil daripada mempelajari dan mendalami khususnya dalam bidang syariah, dunia akademik memberi pendedahan yang luas kepada Sayyid Sabiq untuk berbahas, menganalisis dan memilih pandangan yang lebih dekat dengan al-Kitab dan al-Sunnah. Salah satu pendekatan Sayyid Sabiq dalam penulisan yang mewakili pemikirannya ialah beliau menolak keterikatan terhadap sesuatu mazhab dan beliau sedaya upaya berusaha untuk mengambil hujah dengan menggunakan al-Quran, al-Sunnah dan ijmak tanpa fanatik terhadap sesuatu mazhab tertentu sahaja (Haryono S Yusuf, 1981). Inilah yang disebutkan sebagai suatu pendekatan yang sinonim dengan Sayyid Sabiq dari segi fikrahnya.

Kehidupan dunia akademiknya tidak tertumpu dengan hanya belajar di univerisiti sahaja, malah beliau turut melengkapkan diri dengan aspek yang dapat menguatkan kerohanian seperti melazimi puasa sunat selain menghiaskan diri dengan akhlak yang terpuji di samping mempunyai keupayaan akal yang cerdik. Beliau turut menggabungkan dirinya dengan jamaah *al-IkhwÉn al-MuslimÉn* supaya darah mujÉlidin bersemarak dalam dirinya. Di samping itu, beliau juga melibatkan diri secara aktif dalam pembentangan kertas-kertas ilmiah pada peringkat universiti dan antarabangsa yang dihadiri oleh ramai pelajar dari seluruh dunia. Malah para pengkaji agama turut mengambil manfaat daripada ilmunya (Abdullah Aqil, 2009).

Tegasnya, Sayyid Sabiq mempunyai kewibawaan ilmu dari sudut pendidikan yang diperolehi olehnya dan beliau telah melalui fasa pengajian yang berkesinambungan yang didapati telah membentuk gagasan pemikirannya dalam dunia keilmuan Islam.

#### 4. Karya-Karya Sayyid Sabiq

Penulisan Sayyid Sabiq boleh dikatagorikan sebagai rentas bidang. Ini bermakna bahawa Sayyid Sabiq adalah seorang ulama yang menulis bukan hanya dalam bidang hadith saja bahkan mencakupi bidang lain seperti fiqh, akidah, dakwah dan selainnya. Penulisan karya-karya Sayyid Sabiq ini dihasilkan ketika jatuh bangunnya menempuh liku-liku ujian di sepanjang kehidupannya. Sekitar tahun 1946 beliau mula berjinak dalam dunia karya penulisan khususnya dalam majalah-majalah yang diterbitkan oleh Jamaah *al-IkhwÉn al-MuslimÉn* sehingga membahaskan satu perbincangan dalam bidang *fiqh al-Ádith* yang bertajuk bersuci dan tajuk itu menjadi titik tolak bagi penulisan kitab *Fiqh al-Sunnah* (IkhwÉn al-MuslimÉn, 2020).

Seterusnya, pada tahun 1948 beliau telah terlibat dalam peperangan melawan penjajah Israel dan telah dipenjarakan sekitar tahun 1949 sehingga 1950. Ujian yang diterima, sebenarnya memberikan kekuatan kepada beliau untuk terus kuat dan menulis beberapa kitab berkaitan dakwah dan jihad (Abdul Rahim Ali, 2020). Setelah dibebaskan sekitar tahun 1950, beliau meneruskan pengajiannya secara tidak formal di al-AzhÉr dan dilantik menjadi salah seorang wakil dalam Kementerian Wakaf Mesir pada tahun 1951 (IkhwÉn al-MuslimÉn, 2020). Pada tahun 1964, beliau berpindah ke Yaman dan seterusnya ke negara Saudi. Pengembaraan dakwahnya didapati telah memberi kesan dalam menghasilkan karya penulisannya (IkhwÉn al-MuslimÉn, 2020). Antara karya penulisan beliau yang masyhur adalah seperti berikut:

1. *Fiqh al-Sunnah*
2. *Al-‘AqÉid al-IslÉmiyyah*

3. *Ma'âdir al-Qumma'î fi al-Islâm*
4. *Risâlah fi al-Haj*
5. *Risâlah fi al-Øiyâ*
6. *Islâmûn*
7. *Riba wa al-B'âdil*
8. *Taq'îd wa 'Adat Yajib al-Tazul fi al-Afrab wa al-Mun'asabat*
9. *Taqalid wa 'Adat Y'ajib al-Tazul al-Matam* (Juliana, 2021).

Pengkaji mendapati kecenderungan penulisan karya Sayyid Sabiq adalah lebih menjurus ke arah bidang fiqh, pemikiran Islam dan pembentukan akidah yang sebenar. Karya-karya yang ditinggalkan olehnya kepada dunia Islam juga telah memberi kebaikan yang banyak terhadap perkembangan dakwah dan ilmu. Ini pernah diungkap oleh Mu'âf Masyhur iaitu *Mursyîd al-'Am jamaah al-Ikhwân al-Muslimîn* seperti berikut:

إن الشيخ سيد سابق له مكانته بين الإخوان المسلمين، ومؤلفاته أثرت في الإخوان وأثرتهم وأفادتهم وخاصة مؤلفه (فقه السنة) الذي كان - ولا يزال - من المصادر التي يرجع إليها الإخوان، وله أثر طيب في تربية وتكوين ثقافة الإخوان الفقهية؛ حيث إن الإمام الشهيد حسن البنا قد اعتمد هذا الكتاب واعتبره مرجعاً من مراجع السنة

Maksudnya : "Syekh adalah bekas pimpinan Jamaah al-Ikhwân al-Muslimîn, penulisannya banyak mempengaruhi Jamaah al-Ikhwân dan memberi manfaat kepada mereka terutamanya beliau menulis *Fiqh al-Sunnah* yang merupakan sumber rujukan oleh al-Ikhwân al-Muslimîn dan menjadi pembentukan kepada pendidikan dan budaya al-Ikhwân. Ketika Syahidnya xasan al-Bannî beliau telah menulis komentar terhadap karyanya bahawa ia adalah rujukan dalam mengembalikan kepada al-Sunnah" (Juliana, 2021).

Kenyataan ini menunjukkan tokoh gerakan dakwah xasan al-Bannî mengitiraf keilmuan yang dimiliki oleh Sayyid Sabiq dengan memberikan komentar terhadap karyanya yang menjadi rujukan dalam mengembalikan kepada Sunnah.

Kesimpulannya, karya ini telah tersebar ke seluruh pelosok dunia Islam dan telah diterjemahkan ke dalam pelbagai bahasa antaranya bahasa Melayu, Indonesia, India, Pakistan dan sebagainya (Zulfikar, 2013).

## Latar Belakang *Fiqh al-Sunnah*

Kedudukan Sunnah adalah sangat penting dalam menetapkan sesuatu pensyariatatan. Sunnah juga berfungsi untuk menerangkan apa-apa yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran sama ada dari sudut *bayân al-ta'kid*, *bayân al-tafsîr* dan *bayân al-tasyri* (Rachmat Shafe'i, 2007). Justeru, terdapat firman Allah yang menyebut tentang peranan Sunnah dalam menjelaskan apa-apa yang tersirat dalam ayat-ayat al-Quran, iaitu seperti berikut:

فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ



Maksudnya: “Oleh itu, berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya. Nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kalimah-kalimah-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah dia (Rasulullah SAW) supaya kamu beroleh hidayah petunjuk.”

Al-Ūbārī dalam tafsirnya menyatakan bahawa ayat ini menunjukkan peranan Sunnah dan hadith berperanan menjelaskan apa-apa yang terkandung dalam al-Quran. Beliau selanjutnya menyebut “*likai tahtadĒ fatursyidĒ wa tusĒbu al-Īaq fi ittiba’ikum iyyah*” iaitu ia memberi petunjuk, irsyad dan membawa ke arah kebenaran dalam mengikutinya (Al-Tabarī, 2014). Penghasilan karya iaitu *Fiqh al-Sunnah* telah mengangkat kembali perbincangan berkaitan fiqh dalam syaria Islam perlu berteraskan dalil yang sahih, tidak terlalu fanatik bahkan ia membuka pintu *ijtihad* yang baharu apabila melihat dalam konteks masa kini. Sayyid Sabiq menekankan aspek kemampuan bagi sesiapa yang mampu berijtihad dan bersumberkan dalil tanpa terikat dengan mazhab tertentu sahaja (Sayyid Sabiq, 1988). Karya *Fiqh al-Sunnah* boleh dikategorikan sebagai himpunan dalil-dalil khusus dalam menjelaskan pensyariaan yang terdapat dalam al-Quran. Karya ini adalah salah satu rujukan dalam mengeluarkan hukum khususnya berkaitan *fiqh al-ĪadĒth* (Muhammad Nur Husen, 2018).

Karya *Fiqh al-Sunnah* telah diterbitkan sebanyak empat jilid berdasarkan cetakan Dar al-FatĒ al-ĀrabĒ dan cetakan daripada DĒr kutub al-ĀrabĒ di Kaherah. Karya ini mendapat sambutan yang hebat setelah muncul beberapa bab yang awal iaitu bab bersuci dan solat. Terdapat beberapa buah negara mengangkat karya ini dengan menjadikan sebagai silibus dalam pendidikan mereka seperti di Indonesia iaitu Institut Agama Islam Negeri (IAIN) dan Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (PTAIS). Karya ini juga menjadi sebahagian daripada rujukan Fatwa dan Hukum Majlis Ulama Indonesia (Abdul Azis Dahlan, 2006).

### Sejarah Penulisan *Fiqh al-Sunnah*

Karya ini muncul ketika saat ketaksuban dan kefahaman fiqh yang sempit. Ia dilihat seperti tiada ruang perbezaan dalam sesuatu pendapat khususnya dalam bidang fiqh (Sulaiman Ahmad Yahya, 2009). Dari sudut sejarahnya, fenomena perbezaan pendapat dalam perkara cabang fiqh dan hadith banyak berlaku dalam kalangan para ulama Islam seperti membahaskan berkaitan cabang-cabang dalam hukum dan *ijtihad* para ulama. Situasi seumpama ini telah pun berlaku semenjak zaman Rasulullah SAW sehinggalah ke zaman mutakhir ini. Sayyid Sabiq melihat perbezaan pendapat ini sebenarnya merupakan khazanah ilmiah milik umat Islam yang tidak ternilai harganya. Ia tidak wajar dianggap sebagai punca pepecahan dalam kalangan ummah. Malah sikap saling hormat dan semangat toleransi antara satu sama lain adalah tunjang bagi kekuatan umat Islam. Menurut al-QaraĒwī, perbezaan pendapat dalam kalangan ulama pada asasnya adalah satu *darĒrĒ* yang wajib diterima oleh umat Islam dan bukanlah perkara yang boleh disempit dan dijumpudkan (MuĒtafĒ MalĒĳah, 1999).

Keadaan pemikiran dan akhlak masyarakat Mesir pada ketika itu adalah sangat membimbangkan. Ini kerana pengaruh British masih menebal sehingga menjadi racun kepada pemikiran masyarakat Mesir. Ia telah memberi kesan dari sudut jauhnya masyarakat daripada keaslian ajaran Islam dan terpengaruh dengan pemikiran Barat (ṡassan al-BannĒ, 1949). Terdapat gerakan yang cuba memisahkan antara agama dan kerajaan yang juga disebut sebagai gerakan sekularisme yang telah memberi kesan terhadap pemikiran masyarakat Mesir (Zakariyya Sulaiman Bayyuni, 1991). Begitu juga hal keadaan masyarakat Mesir pada ketika itu yang berhadapan dengan kewujudan pusat-pusat hiburan, perjudian, tempat-tempat nyanyian dan tarian yang dianggap sebagai keperluan untuk melengkapkan sebagai cara hidup moden (Agus Hakim, 1984). Hal ini

telah menggerakkan usaha penulisan karya *Fiqh al-Sunnah* dalam membersihkan dan mengembalikan masyarakat kepada agama Islam yang sahih.

Karya *Fiqh al-Sunnah* adalah antara karya Sayyid Sabiq yang memberi gambaran jelas mengenai pemikirannya. Pengkaji membahagikan penulisan Kitab *Fiqh al-Sunnah* kepada dua bahagian. Bahagian pertama iaitu apabila Sayyid Sabiq menulis bab pertama dan diterbitkan pada tahun 1940-an dari abad ke 20. Pada peringkat awal, ia hanya risalah kecil dan membincangkan bab taharah sahaja. Pendekatan ini dilihat memudahkan menyampaikan hukum fiqh supaya masyarakat Islam tidak merasai bahawa agama ini berat disebabkan oleh fiqh yang tidak dikembalikan kepada nas yang sahih dan betul (Sulaiman Ahmad Yahya, 2009). Ia mendapat perhatian oleh *Assan al-Bannā* dan beliau memuji serta menyokong usaha yang baik oleh Sayyid Sabiq terhadap manhaj dalam penulisannya dan menulis kata pengantar dalam kitab *Fiqh al-Sunnah* (Sayyid Sabiq, 2000). Usaha ini diteruskan sehinggalah menjadi jilid pertama yang menghimpunkan berkaitan bab taharah dan solat- solat wajib dan sunat (Akmal Abdul Unir, 2020).

Peringkat kedua pula merupakan lanjutan daripada jilid pertama pada bab pertama dan kedua. Beliau menulis sehingga bab yang keempat belas dan keseluruhannya menjadikan kitab ini terdiri daripada tiga jilid. Dalam jilid kedua, perbincangan berkisar tentang permasalahan zakat, puasa, jenazah, haji, sehingga kepada permasalahan berkaitan pernikahan. Kemudian beliau meneruskan dengan jilid ketiga yang menfokuskan kepada bab pernikahan serta berkaitan soal menetapkan hukuman (Akmal Abdul Unir, 2020). Seterusnya jilid yang keempat membincangkan tentang jihad, perang, *jizyah*, *ghanimah*, *kaffarah* sumpah, hukum jual beli, riba, pinjaman, gadai, *muḥrabah* dan hutang (Akmal Abdul Unir, 2020).

Secara keseluruhannya, penghasilan karya ini mengambil masa selama 20 tahun. Cetakan pertama bagi karya ini adalah daripada *Dar al-Fatā li al-Ilam al-‘Arabi* di Kaherah Mesir. Namun terdapat ulangan cetakan beberapa kali dan dicetak juga oleh syarikat-syarikat yang lain seperti *Dar al-Fikr*, *Dar al-Fatā li al-Ilam al-‘Alami* dan lain-lain. Dari sudut terjemahan karya ini khususnya di Malaysia, cetakan yang dijumpai oleh pengkaji dan diiktiraf oleh *Dar al-Fatā li al-Ilam al-‘Arabi* ialah al-Hidāyah Publishers Kuala Lumpur pada tahun 2007 (Johari al-Yamani, 2009).

Menurut Yusuf al-Qarāwī yang merupakan anak muridnya, “*Kitab Fiqh al-Sunnah merupakan karya terbesar Syeikh Sayyid Sabiq yang disambut baik oleh Assan al-Bannā sehingga beliau menulis kata-kata pengantar tanda sokongannya*” (Abdullah Aqil, 2009). Pujian dan kritikan terhadap karya ini telah menyebabkan ia terus mendapat tempat sehingga sekarang. Justeru, berdasarkan sejarah penulisan *Fiqh al-Sunnah*, ia telah melalui suatu fasa yang panjang selain mempunyai motif penulisan sehingga diolah dengan tema dan metodologi yang tersendiri.

### 1. Metodologi Penulisan *Fiqh al-Sunnah*

Kajian mendapati *Fiqh al-Sunnah* mempunyai beberapa metode yang dapat dipecahkan kepada beberapa sub topik.

### 2. Metode Penulisan Ayat al-Quran

Dalam kitab ini, Sayyid Sabiq telah menjadikan ayat-ayat al-Quran sebagai dalil utama bagi tonggak sesuatu penghujahan. Metode yang dibawa oleh Sayyid Sabiq adalah dengan mendatangkan ayat al-Quran tertentu lalu dijelaskan nama surah dan dinyatakan nombor ayat. Sebagai contoh dalam bab *al-Najāsah* (Sayyid Sabiq, 2012), beliau membawa satu ayat al-Quran dalam surah al-Muddassir iaitu seperti berikut :

وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ

Maksudnya : *dan bersihkanlah pakaianmu,*

Begitu juga dibawakan ayat 222 surah al-Baqarah :

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Maksudnya: *Sungguh, Allah menyukai orang yang tobat dan menyukai orang yang menyucikan diri.*

Sayyid Sabiq (2012) membawakan dua ayat al-Quran ini daripada dua surah yang berbeza iaitu ayat ke empat daripada surah al-Muddassir dan ayat dua ratus dua puluh dua daripada surah al-Baqarah. Beliau juga menggunakan ayat al-Quran ini dijadikan hujah utama bagi bab tersebut. Pengkaji mendapati, metode ini dapat juga dilihat pada bab seperti al-taharah mandi dan selainnya.

Dua ayat ini menjadi asas bagi perbincangan pada bab *al-NajĒsah* lalu diikuti dengan dalil daripada hadith-hadith sebagai menyokong dalam mensyarahkan ayat-ayat al-Quran tersebut. Pendekatan membawakan ayat al-Quran sebagai dalil utama seperti terdapat ayat-ayat al-Quran secara khusus dalam membincangkan perkara tersebut yang disokong kemudiannya oleh hadith sebagai sumber pendalilan kedua memberi indikasi wujudnya manhaj Sayyid Sabiq dalam penulisannya secara berdisiplin.

### 3. Metode Penulisan Hadith

Penggunaan metode ini dijadikan sebagai sumber pendalilan yang kedua selepas al-Quran. Pengkaji mendapati Sayyid Sabiq menggunakan metode dalam penulisan hadith dengan pelbagai cara sebagai contoh:

#### a) Metode Memendekkan Sanad Hadith

Kebiasaannya penulis-penulis kitab hadith memang mengambil pendekatan memendekkan sanad hadith bahkan tidak menulis sanad atas alasan untuk memudahkan pembaca dan terus memahami *fiqh ĪadĒth* tersebut dengan hanya menyebut perawi *a'la* (Umma Farida, 2011). Kaedah ini juga turut dipraktikkan oleh Sayyid Sabiq dalam penulisannya. Contohnya dapat dilihat pada hadith dalam bab *Qiyam RamaĒn* seperti berikut (Sayyid Sabiq, 2012):

عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُرَغِّبُ فِي قِيَامِ رَمَضَانَ مَنْ غَيْرَ أَنْ يَأْمُرَهُمْ فِيهِ بِعَزِيمَةٍ، فَيَقُولُ: مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ

Bermaksud: Rasulullah SWA memberi semangat kepada orang-orang untuk melaksanakan qiyĒm ramaĒn, walaupun baginda tidak memerintahkannya dengan tegas. Baginda bersabda: *“Orang yang solat tarawih kerana iman dan mengharap pahala, akan diampuni dosa-dosanya yang telah lalu”.*

[Al-BukhĒri ; 1422H]

Pada hadith di atas, Sayyid Sabiq (2012) hanya menyebut perawi dalam kalangan sahabat sahaja dan tidak menyenaraikan perawi-perawi yang lain. Terdapat juga hadith yang dinyatakan dan

terus membawa matan tanpa menyebut nama sahabat. Beliau hanya menyebut muḥaddith terakhir hadith tersebut seperti al-Bukhārī, Muslim dan sebagainya. Antara contohnya:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَّ بِحَطَبٍ، فَيُحْطَبَ، ثُمَّ أَمُرَ بِالصَّلَاةِ، فَيُؤَدَّنَ لَهَا، ثُمَّ أَمُرَ رَجُلًا فَيُؤَمِّمَ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رَجُلٍ، فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ

Bermaksud : “Demi yang diriku di dalam kekuasaan-Nya, sesungguhnya aku bercita-cita untuk menyuruh dibawakan kayu api lalu dinyalakan. Kemudian aku menyuruh didirikan sembahyang. Lalu dilaungkan azan, kemudian aku menyuruh seorang, lalu dia menjadi imam kepada orang ramai, kemudian aku pergi bersama-sama. Beberapa orang lelaki dan aku membakar rumah mereka (yang tidak hadir berjemaah). Demi yang diriku di dalam kekuasaan-Nya, jika seseorang dari mereka mengetahui bahawa dia akan dapat sesuatu yang baik nescaya dia akan menghadiri sembahyang isyak berjemaah”. [Sayyid Sabiq, 2012]

Bagi matan hadith di atas, Sayyid Sabiq (2012) hanya menyebut *muttafaqun ‘alaḥ* tanpa menjelaskan perawi dalam kalangan sahabat dan ia bermaksud diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim.

#### b) Sumber Hadith yang Diambil

Pengkaji mendapati beberapa hadith yang dinyatakan sumber hadith dan perawi yang meriwayatkannya. Sebagai contoh pada permasalahan yang menyatakan bahawa muntah, air kencing dan kotoran manusia itu adalah najis, beliau membawa sebuah hadith iaitu seperti berikut:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَوْلُ الْعُلَامِ يُنْضَخُ عَلَيْهِ وَبَوْلُ الْجَارِيَةِ يُغَسَّلُ

Maksudnya : Rasulullah SAW bersabda : “Air kencing bayi lelaki cukup dipercikkan air ke atasnya, manakala air kencing bayi perempuan hendaklah dibasuh”. [Ahmad bin Hanbal, 1999]

Hadith di atas menunjukkan Sayyid Sabiq membawa sumbernya yang diriwayatkan oleh Al-Īmad dengan susunan lafaznya dan riwayat tersebut terdapat dalam *al-Īb al-Sunan* kecuali al-Nasāī. Al-Ḥafīẓ mengatakan dalam kitabnya, *Fatāwā al-Bārī* bahawa sanadnya adalah sahih (Sayyid Sabiq, 2012).

#### c) Menentukan Status Hadith

Pengkaji mendapati metode dalam penulisan hadith berkaitan menentukan status sesuatu hadith adalah lebih kepada penerangan yang ringkas. Ini dijelaskan dalam bab berdoa selepas wuduk (Sayyid Sabiq, 2012) iaitu seperti berikut:

عن النبي صلى الله عليه و سلم قال : من توضعاً فقال سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا إله الا أنت استغفرك وأتوب إليك كتب في رق ثم طبع بطابع فلم يكسر إلى يوم القيامة

Maksudnya : Rasulullah SAW bersabda: “sesiapa berwuduk lalu membaca : Maha suci engkau ya Allah dan dengan memujimu. Aku bersaksi bahawa tiada tuhan selain engkau. Aku meohon keampunanmu dan kepadamu. Maka amalnya ditulis dalam sebuah kepingan perak, kemudian dimasukkan ke dalam sebuah penyimpanan yang tidak akan pecah selamlamanya hingga hari kiamat”. [Al-Nasāī, 1991]

Sayyid Sabiq menjelaskan hadith di atas diriwayatkan oleh al-ʿUbarĒni dalam kitab *al-AnĒt* dengan susunan lafaz daripadanya. Perawi hadith adalah seorang yang kerap meriwayatkan hadith yang sahih.

Begitu juga beliau didapati turut menilai perawi-perawi hadith ketika membawakan satu matan hadith dalam bab yang sama lalu diberikan penilaian sebagai “*sanadnya muḥiborib dan sebilangan besar perawinya bukan perawi yang sahih*” (Sayyid Sabiq, 2012). Namun terdapat juga beberapa keadaan yang menunjukkan beliau tidak memberikan sebarang penilaian dan komentar apabila menukikan beberapa matan hadith. Hal ini terjadi pada bab sunat-sunat berwuduk seperti berikut (Sayyid Sabiq, 2012) :

قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ الرَّجُلُ يَذْهَبُ فَوْهُ أَيْسْتَاكَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَدْخُلُ إِبْصِعُهُ فِي فِيهِ

Maksudnya : Saya bertanya : “Ya Rasulullah SAW, seseorang yang sudah tidak bergigi masih dituntut untuk bersuci?” Rasulullah SAW menjawab: “Hendaklah dia memasukkan jarinya ke dalam mulut dan kemudian menggosoknya”

[Al-ʿUbarĒni, 1415H].

Hadith di atas tidak disebut statusnya oleh Sayyid Sabiq dan ia menjadi satu hujah bahawa sunat apabila seseorang yang tidak mempunyai gigi lalu menggosokkan jari pada gusinya (Sayyid Sabiq, 2012). Walaupun terdapat kritikan terhadap status hadith di atas yang dinyatakan oleh al-AlbĒni bahawa ia adalah lemah kerana terdapat ʿIsa bin ʿAbdullah al-AnĒri (NasĒr al-DĒn al-AlbĒni, 1979) dan Ibn ʿIbbĒn menilai perawi ini sebagai *munkar*. Namun hal ini adalah pendekatan Sayyid Sabiq dalam membawakan status hadith tersebut.

#### 4. Sumber Rujukan *Fiqh al-Sunnah*

Sayyid Sabiq merujuk beberapa kitab tafsir yang muktabar untuk dijadikan tafsiran dalam sesuatu makna. Antara kitab rujukan tafsirnya adalah *Tafsir al-Quran al-ʿAẓĒm* oleh Ibn KathĒr gusinya (NasĒr al-DĒn al-AlbĒni, 1979). Selain itu, beliau juga merujuk kepada kitab tafsir *Tafsir al-ManĒr* karangan Rasyid ReĒa gusinya (NasĒr al-DĒn al-AlbĒni, 1979). Begitu juga beliau menggunakan rujukan *Tafsir al-JĒmi' li-AĒkĒm* ataupun *al-JĒmi' li AĒkĒm al-Qur'an* oleh QurtĒbi (Sayyid Sabiq, 2012) dan rujukan terakhir iaitu daripada kitab *Tafsir al-DĒr al-ManĒr* oleh al-SayĒli (Sayyid Sabiq, 2012). Ini menunjukkan bahawa Sayyid Sabiq menggabungkan antara tafsiran ulama-ulama terdahulu dan ulama kontemporari.

Rujukan kedua bagi kitab *Fiqh al-Sunnah* adalah kitab-kitab hadith. Antara kitab rujukan dalam mensyarahkan hadith dalam *Fiqh al-Sunnah* adalah kitab *BulĒgh al-MarĒm* karya Ibn ʿajar al-ʿAsqalĒni. Ia adalah kitab khusus dalam bidang hadith-hadith hukum dan terdapat beberapa kitab syarah bagi kitab tersebut antara karya *SubĒl al-SalĒm* karangan al-ʿĀnĒni yang turut dirujuk oleh Sayyid Sabiq dalam beberapa bab (Sayyid Sabiq, 2012). Seterusnya rujukan kitab *Nail al-AnĒr* karangan al-SyaukĒni (Sayyid Sabiq, 2012) yang sebenarnya merupakan syarah bagi kitab *Muntaqa al-Akbbar* oleh Ibn Taymiyah dan ia adalah salah satu kitab yang membincangkan hadith-hadith hukum. Karya *FatĒ al-BĒri* yang dikarang oleh Ibn ʿajar al-ʿAsqalĒni dalam memperjelaskan tentang hadith yang terdapat dalam *SalĒĒl al-BukbĒri* juga turut dirujuk dalam beberapa keadaan (Sayyid Sabiq, 2012).

Selain itu, rujukan dalam bidang fiqh diambil daripada kitab *al-Mughni wa Syarah al-Kabîr* oleh al-Kharqî. Kitab ini merupakan pandangan dalam mazhab Aġmad bin Hanbal. Karya ini juga telah diringkaskan oleh Ibn Qudġmah al-Maqdisġ dan beliau membawakan pendekatan perbandingan dalil antara mazhab-mazhab yang lain. Beliau juga merujuk kitab *al-Fatġwa* oleh Ibn Taymiah dalam beberapa bab khususnya tentang perbahasan tentang hukum fiqh (Sayyid Sabiq, 2012)

Dalam bidang sirah, Sayyid Sabiq merujuk kitab yang terkenal dalam kalangan pengkaji ilmu iaitu kitab *Zad al-Maġd* oleh Ibn Qayyim al-Jauziyah. Kitab ini menerangkan tentang perbuatan, percakapan dan *taqrġr* Rasulullah SAW dengan baik beserta dalil dan hujah.

Justeru, penghasilan karya ini khususnya dalam kaedah memilih rujukan-rujukan dalam pelbagai bidang untuk dijadikan sandaran dan hujah maka boleh dikatakan mempunyai disipilin yang baik dan dipercayai.

## Rumusan

Sayyid Sabiq merupakan seorang tokoh gerakan dakwah yang tersohor. Kemasyhuran yang diraih oleh Sayyid Sabiq adalah disebabkan oleh sumbangannya dalam menghasilkan penulisan khususnya karya *Fiqh al-Sunnah*. Penghasilan karya beliau menunjukkan keserjanaan yang dimiliki olehnya khususnya dalam bidang hadith dan fiqh. Penyelidikan yang dijalankan terhadap pemikiran dan manhajnya oleh para pengkaji menunjukkan bahawa karya Sayyid Sabiq mempunyai nilai ilmiah yang tersendiri sekaligus memperlihatkan bahawa ketokohnya diiktiraf walaupun mendapat kritikan. Pendek kata, kritikan tersebut tidak menjejaskan kedudukannya sebagai ilmuan berwibawa.

Kewibawaan Sayyid Sabiq boleh dilihat dari sudut sistem pengajian ilmunya yang berkesinambungan, latar belakang pengajian yang cemerlang dan guru-guru yang hebat. Lantaran itu, Sayyid Sabiq mendapat pujian dalam kalangan ulama pada zaman beliau yang bertaraf dunia seperti al-Qarāġawi dan al-Ghazali dan xasan al-Bannġ.

Dari sudut kewibawaan karya *Fiqh al-Sunnah*, pengkaji mendapati ia mempunyai manhaj dan metodologi tersendiri dalam menghasilkan karya fiqh yang berasaskan dalil. Pengkaji mendapati metodologi penghasilan karya *Fiqh al-Sunnah* boleh dilihat dari sudut kaedah penghujahan seperti menggunakan ayat al-Quran, mendatangkan hadith-hadith Nabi SAW dan membawakan pendapat-pendapat ulama yang muktabar secara perbandingan.

## RUJUKAN

- Abdul Azis Dahlan. (2006). *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jakarta : Ichtiar Baru van Hoeve.
- Abdullah ‘Aqil. (2009), *Min ‘Alġmi al-Da‘wah wa al-xarakaġ al-Islġmiyyaġ al-Mu‘asaraġ*. Kaherah, : Dar al-Basyġr.
- Al-Bukhġri. (1422H). *Salġġ al-Bukhġri*. Beirut : Dar Tġġq al-Najah.
- Al-ġabari. (2014). *Tafsir al-ġabari*. Beirut : Muassasah al-Risalah.
- Agus Hakim. (1984). *Riwayat Hidup xasan al-Bannġ*. Kota Bharu : Pustaka Aman Press.
- Akmal Abdul Unir. (2020). *Hikmat al-Tasri’ Hukum Perkahwinan Menurut Sayyid Sabiq dalam Kitab Fiqh al-Sunnah*. Riau : Universiti Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.
- Aġmad bin xambal. (1999). *Musnad Aġmad*. Beirut : Muassah al-Risalah.

- Al-NasĒi. (1991), *Sunan al-NasĒi*. Beirut : Dar Kutub ‘Ilmiyah.
- Al-‘UabarĒni. (1415H). *Mu’jam al-‘UabarĒni*. Kaherah :Darul al-Haramain.
- ×assan al-BannĒ. (1949). *Muzakkirat al-Dakwah wa al-Addai’yah*. Kaherah : Maktabah al-Afaq.
- Haryono S Yusuf. (1981). *Unsur-unsur Kekuatan dalam Islam*. Jakarta :Pustaka Intermasa.
- Juliana. (2021). *Analisis Pendapat Sayyid Sabiq tentang Ghada’ Puasa Bagi Waniti Hamil dan Menyusu*. Riau : Universiti islam Negeri sultan Syarif Kasim.
- Johari al-Yamani. (2009). *Terjemahan Fiqh al-Sunnah*. Kuala Lumpur : al-Hidayah Publications.
- Khafidz Akram. (2010). *Analisis Pendapat Sayyid Sabiq Berkaitan Khulu’*. Semarang : Iain Walisongo Semarang.
- Muhammad Nur Husen. (2018). *KafĒ’ah dalam Perspektif Sunnah dan Syiah( Studi Perbandingan Fiqh al-Sunnah Karya Sayyid Sabiq dan Karya Wasil al-Syiah Karya Muhammad Bin Hassan al-Hur al-Ami’li dengan Metode IstidlĒl)*. Malang : Universiti Islam Negeri Maulana Ibrahim.
- MuĒtafĒ MalĒ’ikah. (1999). *fi Usul al-Da’wah Muqtabasatun min Kutubi al-Duktur Yusuf al-QaraĒhĒni*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Sayyid Sabiq. (1988). *Khalish al-Syariah al-IslĒmiyah wa Mumayyizatuha*. Kairo: al-Fath lil-‘Ilm al-‘ArabĒ.
- Sulaiman Ahmad Yahya. (2009). *Ringkasan Fiqh al-Sunnah Sayyid Sabiq*. Jakarta Timur : Pustaka al-KauthĒr.
- Rachmat Shafe’i. (2007). *Ilmu UĒul Fiqih*. Bandung: Pustaka Setia.
- Umma Farida. (2011). *Al-KutĒb al-SittalĒ : Karakteristik, Metode dan Sistemika Penulisan*. Yogyakarta : Idea Press.
- Zulfikar. (2013). *Kontribusi Kitab Fikih Sunnah Sayyid Sabiq dalam Dinamika Hukum Islam*. Aceh : Penna.
- Zakariyya Sulaiman Bayyuni. (1991). *IkhwanĒ al-MuslimĒn wa JamĒah IslĒmiah fi HayĒti al-SiyĒsah al-Misriyah 1928-1948*. Kaherah : Maktabah Wahhab lil Taba’ wa al-Nasrh.
- NasĒr al-DĒn al-AlbĒni. (1979). *Irwa’ al-Ghalil*. Lubnan : Maktabah Islami.
- IkhwanĒ al-MuslimĒn, *Syeikh Sayyid Sabiq Faqih MujĒbid*, (Atas Talian), (Akses Pada 11 September 2021), Kutipan Daripada : <https://www.ikhwanonline.com/article/238748>
- Abdul Rahim Ali, *Sayyid Sabiq Mufti al-Dam*, (Atas Talian), (Akses Pada 11 September 2021), Kutipan Daripada : <https://www.islamist-movements.com/26261>
- Abu Hanifah Haris. *Kaherah Sebagai Pusat Percetakan Karya Melayu-Islam. 1880-an Hingga 1960-an*, Jurnal Tamadun, UM, Bil 9 (1) 2014.
- Bam Bang Supradi. *Potret Sistem Pendidikan Islam di Mesir*. Jurnal Tazkiya. Vol. X No.2. Juli-Desember 2021.
- Erman Ghani. *Manhaj Fatwa Oleh Syeikh Mahmud Syaltut dalam Kitab al-Fatawa*. Jurnal Syariah dan Ilmu Hukum. UIN Suska Riau, Hukum Islam. Vol. XIII No. 1 Juni 2013.
- Muhammad Badrun & Mustaffa Abdullah. *The Properti In Islam ( Imam Muhammad Abu Zabrah’s Perspective)*. Jurnal Ekonomi Islam, Faculty Of Ushuluddin University Of Darul Salam Gontor. Vol. 8, No. 1. Januari 2017.

## BAB 43

### SUMBANGAN SYEIKH AL-MARBAWI TERHADAP EMANSIPASI WANITA MELAYU DALAM *BAHR AL-MADHI*

Nur Saadah Hamisan@Khair,<sup>1</sup>Nor Aniza Mad Azeri<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

#### Pendahuluan

Syeikh Idris al-Marbawi merupakan seorang tokoh ulama di nusantara pada abad ke-20 yang termasyur dan terbilang kerana sumbangan beliau yang amat besar dalam bidang penulisan. Beliau telah mewariskan pelbagai idea dan gagasan pemikiran yang tidak ternilai dan sangat berharga melalui penulisannya yang bervariasi bidang ilmu seperti bidang tafsir, bidang yang berkaitan dengan kamus dan ensiklopedia, bidang hadis, tauhid, fiqh dan tasawuf.

Nama penuh beliau adalah Muhammad Idris bin Abdul Rauf al-Marbawi al-Azhari., dan berasal dari Kuala Kangsar, Perak. Tetapi beliau dilahirkan di Mekah pada 28 Zulkaedah 1313H bersamaan 1893M dan membesar di tanah suci Mekah. Sejak kecil beliau dididik dengan ilmu agama dan telah berjaya menghafaz al-Quran di samping beberapa buah kitab lain pada usia 10 tahun (Faisal Ahmad Shah, 2010). Pada tahun 1913, beliau pulang ke tanah air bersama keluarganya dan meneruskan pendidikan pertama di Sekolah Melayu Lubuk Merbau, Perak.

Seterusnya, beliau melanjutkan pengajian peringkat menengah ke beberapa buah pondok pengajian seperti Pondok Syeikh Wan Muhammad di Bukit Chandan, Kuala Kangsar, Pondok Tuan Hussain al-Mas'udi di Kedah, Pondok Syeikh Ahmad Fatani di Bukit Mertajam dan Pondok Tok Kenali di Kelantan. Setelah menamatkan pengajian beliau di peringkat menengah, beliau bertugas sebagai guru agama di Perak sebelum melanjutkan pengajian ke peringkat lebih tinggi.

Pada tahun 1924, beliau telah melanjutkan pelajaran di Universiti al-Azhar, Mesir. Kesungguhan dan iltizam beliau dalam menuntut ilmu di sana telah membuahkan hasil apabila beliau antara pelajar yang terawal menerima Shahadah 'Aliyyah daripada universiti terkenal itu dalam bidang pengajian Islam itu. Ketika berada di sana, beliau menuntut ilmu daripada para ulama yang tersohor antara mereka ialah Syeikh Muhammad Ibrahim al-Samaluti, Syeikh Mahmud Ghunaym, Syeikh Muhammad Batith, Syeikh Muhammad Ali al-Maliki dan sebagainya.

Semasa berada di Mesir, beliau mula menyedari tentang kepentingan pendidikan terhadap anak bangsa di Tanah Melayu. Dengan itu, beliau mula bergiat aktif menghasilkan pelbagai penulisan bagi anak bangsa di Tanah Melayu. Contohnya, beliau menulis kitab *Bahr al-Madhi* pada tahun 1924. Di samping itu, beliau menyusun kamus Arab/Melayu atau lebih dikenali *Kamus Idris al-Marbawi* yang diterbitkan pada tahun 1937. Pada 13 Oktober 1989, beliau menghembuskan nafas terakhir di Rumah Sakit Besar Ipoh Perak ketika berumur 93 tahun (Faisal Ahmad Shah, 2011).

Kewibawaan beliau terserlah dengan penghasilan *Bahr al-Madhi* yang merupakan antara kitab terjemahan hadis terawal di tanah Melayu dan diterbitkan dalam 22 jilid. Tidak dinafikan bahawa ia menjadi rujukan di seluruh alam Melayu dan dikaji oleh ramai penyelidik di dalam dan luar negara. Kitab lain yang berkaitan hadis ditulis oleh al-Marbawi adalah *Kitab Idangan Guru Sahib*



*al-Bukhari dan Muslim dan Kitab Bulugh al-Maram serta Terjemah Melayu*. Beliau juga menulis banyak kitab lain dalam bidang yang pelbagai.

## Pengenalan Terhadap Kitab dan Isi Kandungan

Tajuk lengkap kitab seperti dinyatakan oleh al-Marbawi adalah *Bahr al-Madhi: Li Syarh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi*. Jika diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu, kitab *Bahr al-Madhi* ialah sebuah kitab syarah kepada *Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi*. Penamaan kitab ini menunjukkan kebijaksanaan dan kemahiran penggunaan al-Marbawi dalam bidang bahasa Arab. Perkataan *Bahr al-Madhi* terdiri daripada dua perkataan: *Bahr* yang bermaksud lautan dan *Madhi* yang menunjukkan sejenis madu putih dalam bahasa Arab. Apabila digabungkan kedua-dua perkataan ini, ia diterjemahkan sebagai 'lautan madu' iaitu metafora yang bertujuan menyatakan manfaat yang penting dan keluasan ilmu yang terkandung di dalam kitab itu seolah-olah lautan madu, memberi keinginan kepada orang yang dahaga dan menyihatkan kesihatan luaran dan dalaman (M. Mustaqim, 2003).

Karya terjemahan kitab *Bahr al-Madhi* adalah antara karya terjemahan yang terawal di Tanah Melayu dan menjadi perintis kepada karya-karya terjemahan yang wujud sekarang (Muhd Norazam Nordin et al., 2018). Kitab ini juga adalah sumbangan yang besar al-Marbawi kepada penduduk di Tanah Melayu. Beliau menterjemahkan hadis-hadis yang terdapat di dalam *Sahih al-Tirmidhi* karya Imam al-Tirmidhi (209H-279H) ke dalam bahasa Melayu untuk memudahkan masyarakat Melayu memahami agama Islam dengan lebih baik khususnya dalam memahami suruhan yang terkandung dalam hadis-hadis Nabi Muhammad SAW.

Faktor yang mendorong penulis untuk mengarang *Bahr al-Madhi* ini ialah untuk menyebarkan hadis Nabi Muhammad SAW kepada masyarakat bukan Arab khususnya orang Melayu supaya mereka dapat memahami dan mengamalkannya. Selain itu, faktor kedua ialah sebagai seorang ulama, penulis juga berasa ia adalah sebahagian daripada kewajipan sosial dan agama untuk berdakwah dan mendidik saudara seIslam. Beliau berkata: "...ialah semata-mata ikhlas hatiku bagi wajah Allah kerana mensiarkan hadis Rasulullah dan meninggikan kalimah Allah kepada segala saudaraku yang tiada tahu di dalam bahasa Arab dan dipohonkan pada Allah kiranya manfaat bagi umu umat Muhammad SAW dan harapkan jadi pertaruhan di sisi Allah bagi hari akhirat. Dan kiranya tiadalah ia hujah ke atasku di sana." (*Bahr al-Madhi*, jilid 1: hlm. 3)

Keindahan kitab ini apabila penulis menggunakan tulisan jawi klasik dan gaya bahasa yang disampaikan adalah campuran dialek bahasa Melayu dan wilayah terutamanya dari Perak, Kedah dan Kelantan. Selain itu, penulis juga mengekalkan beberapa perkataan bahasa Arab seperti '*mukhtar*', '*sina'ah*', '*satab*', dan '*sirr*'. Hal ini bertujuan memujuk pembaca secara tidak langsung dalam mempelajari kosa kata Arab dan ia juga sebagai tanda komitmen dan kehebatan al-Marbawi terhadap bahasa Arab.

Kitab ini telah mensyarahkan dua ribu tujuh ratus lapan puluh tiga (2783) hadis Nabi Muhammad SAW dan membincangkan lapan ribu dua ratus tujuh pulun lapan (8278) isu yang menyentuh pelbagai masalah dan persoalan yang berkaitan dengan hadis-hadis Nabi Muhammad SAW. Manakala, kitab ini terdiri daripada dua puluh dua (22) jilid di dalam sebelah (11) buah buku berasingan dan mempunyai lima ribu enam puluh lapan (5068) halaman. Rujuk Jadual 1 di bawah bagi mengetahui secara terperinci setiap jilid, halaman, hadis dan isu yang terdapat di dalam *Bahr al-Madhi*.

Jadual 1: Maklumat terperinci bagi isi kandungan dalam *Bahr al-Madhi*

No. Jilid	Jumlah Halaman	Jumlah Hadis	Jumlah Isu
1	227	126	591
2	232	138	454
3	240	161	558
4	232	115	519
5	208	110	473
6	224	108	458
7	224	114	483
8	224	99	330
9	224	117	226
10	228	180	259
11	224	151	486
12	232	170	353
13	224	152	472
14	224	138	395
15	248	105	301
16	234	128	237
17	232	100	210
18	228	109	210
19	228	148	266
20	234	127	311
21	255	92	335
22	242	95	351

Berdasarkan Jadual 1, al-Marbawi tidak mempunyai metod yang khusus untuk menyusun isi kandungan kitab ini kerana ia tidak disusun mengikut hadis yang khusus bagi setiap jilid. Setiap jilid mempunyai bilangan halaman, hadis dan isu yang berbeza. Jilid kedua puluh satu (21) merupakan jilid yang paling tebal kerana mengandungi 255 halaman walaupun ia mengandungi 92 hadis sahaja. Walau bagaimanapun, halaman setiap jilid tidaklah terlalu ketara perbezaannya. Di dalam setiap jilid, al-Marbawi meletakkan senarai masalah bagi memudahkan pembaca merujuk kepada hadis dan masalah yang tertentu.

Dalam menghasilkan penulisan kitab ini, al-Marbawi mengambil masa selama 33 tahun bermula pada tahun 1924M sehingga tahun 1957M. Pada tahun 1924M, al-Marbawi sebagai seorang pelajar telah mengaku terpukau dengan kuliah-kuliah guru-gurunya di Universiti al-Azhar, khususnya kuliah-kuliah hadis yang disampaikan seorang ulama hadis tersohor di Universiti al-Azhar dan juga seorang guru di masjid Hussain di Mesir iaitu Syeikh Muhammad Ibrahim al-Samaluti (Idris Marbawi., n.d). Dalam tempoh inilah beliau mula menulis *Bahr al-Madhi* berdasarkan nota kuliah dan ulasan guru beliau.

Mengenai tarikh penerbitan kitab ini pula, agar sukar mendapatkan tarikh yang tepat kerana setiap bahagian yang diterbitkan berdasarkan penulisan yang disiapkan oleh al-Marbawi. Contohnya, lima jilid pertama *Bahr al-Madhi* telah diterbitkan seawal tahun 1935, manakala jilid terakhir, iaitu jilid 22, diterbitkan pada Mac 1960. Sejak itu, kitab ini telah dicetak semula beberapa kali tanpa sebarang tambahan ataupun pembetulan, dan yang digunakan di dalam kajian ini diterbitkan oleh Dar al-Fikr, Beirut, tanpa menyebut tarikh penerbitan.

Berdasarkan kesungguhan penulisan kitab ini, maka usaha dalam mengkaji dengan lebih mendalam tentang karya ini wajar dilakukan. Salah satu bentuk usaha adalah melihat bagaimana penulis menghuraikan hadis-hadis Nabi Muhammad SAW yang berkaitan dengan isu wanita. Hal ini adalah kerana teks agama berkaitan wanita sering menjadi kritikan golongan feminis yang berpandangan bahawa teks agama menyokong kepada misogini dan menyekat hak kebebasan wanita (Nur Saadah, 2019). Bagi mengelakkan argumen ini menjadi lebih parah, isu wanita perlu diperhalusi dengan lebih baik kerana Islam adalah sebuah agama yang memelihara hak-hak wanita, dan sumber Islam adalah dengan merujuk kepada al-Quran dan juga hadis Nabi Muhammad SAW.

## **Kupasan Syeikh al-Marbawi Terhadap Hadis Berkaitan Wanita**

Dalam *Bahr al-Madhi*, terdapat hadis-hadis yang dibincangkan merujuk kepada pelbagai isu dan permasalahan seperti hal yang berkaitan dengan ibadat, muamalat, munakahat dan pelbagai isu lain. Namun begitu, kajian ini memfokuskan kepada hadis-hadis yang berkaitan wanita sahaja dan menganalisis kaedah yang digunakan al-Marbawi dalam menghuraikan hadis-hadis tersebut. Menggunakan metod analisis teks, hadis-hadis yang berkaitan wanita dibaca secara terperinci dan dikelaskan mengikut isu yang berkaitan wanita. Melalui metod ini, kajian ini menemukan dapatan kajian seperti yang berikut:

### **2. Kaedah Penulisan al-Marbawi**

Dalam bab pengenalan kitab *Bahr al-Madhi*, al-Marbawi telah menjelaskan metodologi yang digunakan dalam penulisan kitab dan penyusunan hadis. Pertama, penulis tidak memberi ulasan tentang isnad hadis kerana kitab ini bertujuan meringkaskan *Jami' al-Tirmidhi*. Kedua, penulis menghuraikan tajuk dan bab setiap hadis berdasarkan susunan dalam *Jami' al-Tirmidhi*, namun terdapat beberapa hadis yang diberi tambahan dan perubahan pada tempat yang tertentu. Ketiga, terjemahan dan taksiran setiap hadis bermula dengan mengulas dahulu tajuk sebelum membincangkan kandungan hadis. Keempat, perbincangan setiap hadis adalah berdasarkan kefahaman Imam al-Tirmidhi dan penulis menyokong melalui hujah dan dalil daripada Mazhab Syafi'i. Kelima, penulis meletakkan nombor pada setiap isu yang dibincangkan bagi memudahkan rujukan. Melalui kaedah ini, kajian mendapati bahawa kupasan al-Marbawi bagi setiap hadis mudah difahami pembaca walaupun ditulis dalam 22 jilid.

### **3. Jumlah Hadis Berkaitan Wanita**

Telah dinyatakan sebelum ini bahawa hadis yang terkandung dalam *Bahr al-Madhi* adalah sebanyak 2783 hadis Nabi Muhammad SAW. Setelah meneliti semua hadis yang disyarahkan, kajian mendapati bahawa terdapat tiga puluh (30) hadis yang berkaitan isu wanita sama ada tertumpu kepada individu, kumpulan mahupun umum kepada semua peringkat wanita. Kaedah yang digunakan adalah tematik analisis dengan mengeluarkan perkataan yang berkaitan wanita seperti: 'perempuan', 'isteri', 'anak perempuan', dan lain-lain termasuk tatabahasa nahu sama ada dalam matan asal hadis (bahasa Arab) dan juga terjemahan hadis (bahasa Melayu).

Setiap hadis yang ditulis oleh al-Marbawi telah dinyatakan sumber dan status hadis beserta tafsiran oleh penulis sendiri. Perawi bagi hadis-hadis tersebut diriwayatkan oleh perawi lelaki dan wanita, di mana dua puluh satu (21) hadis diriwayatkan oleh perawi lelaki, dan sembilan (9) hadis diriwayatkan oleh perawi wanita.

### **4. Status Hadis Berkaitan Wanita**

Terdapat beberapa istilah yang berbeza telah digunakan al-Marbawi dalam mensyarahkan status hadis. Namun begitu, beliau tidak menilai sesuatu hadis mengikut pandangan beliau sendiri

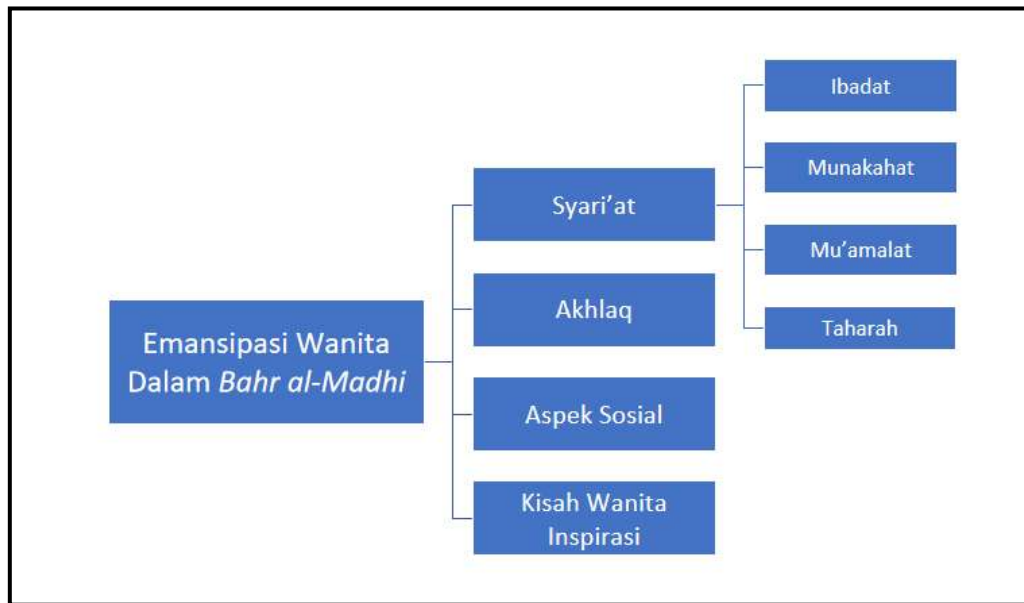
kerana kandungan kitab tersebut adalah terjemahan ke dalam bahasa Melayu daripada kitab asal yang ditulis oleh Imam al-Tirmidhi. Penerangan terhadap status hadis dijelaskan secara terperinci di awal kitabnya (Jilid 1: hlm. 3-5) bagi mengelakkan kekeliruan pembaca. Menurut al-Marbawi, “maksud Abu Isa berkata (Hasan) itu ialah berkhabarkan hadis itu tiada ada pada sanadnya ditambahkan dengan bohong dan tiada syaz”. Manakala, “sahih itu ialah barang yang berhubung sanadnya dengan ‘udul lagi dhabitnya dengan ketiadaan syuzuz dan tiada ‘ilah.” Tambahan itu, “gharib ialah menunjukkan bahawasanya tiada diriwayatkan hadis itu melainkan daripada jalan yang satu. Dan terkadang diriwayatkan dia daripada beberapa jalan maka digharibkan dia apabila datang ia daripada jalan yang menunggal daripada orang lain.”

Walaupun demikian, disebabkan karya ini merupakan karya terjemahan, istilah yang digunakan oleh al-Marbawi adalah agak unik. Sekiranya sesuatu hadis itu sahih, beliau menggunakan ayat seperti berikut: “Hadis ini hasan lagi sahih.” Ia sebagai penguat bahawa hadis tersebut tiada keraguan di dalamnya walaupun terdapat sedikit perbezaan di antara maksud ‘hasan’ dan ‘sahih.’ Daripada tiga puluh (30) hadis berkaitan wanita yang telah dianalisis, ditemui bahawa status bagi hadis-hadis tersebut adalah berbeza. Majoriti hadis adalah sahih iaitu sebanyak 22 hadis; empat (4) hadis hasan; satu (1) hadis hasan gharib; satu (1) hadis da’if (walaupun disebut sebagai hasan sahih); dan satu (1) hadis yang tidak dinyatakan status. Setelah merujuk kepada kitab asal Jami al-Tirmidhi, hadis yang tidak dinyatakan status merupakan hadis yang da’if yang diriwayatkan oleh Imam Abu Daud.

### **Emansipasi Wanita Melalui Hadis dalam *Bahr al-Madhi***

Melalui dapatan kajian yang dibincangkan sebelum ini, kajian ini menganalisis 30 hadis yang berkaitan wanita di dalam *Bahr al-Madhi* dengan menggunakan kaedah tematik analisis. Tematik analisis merupakan suatu kaedah yang digunakan dalam kajian kualitatif untuk menganalisis data dengan tujuan untuk mengenal pasti pola atau menemukan tema tertentu melalui data yang telah dikumpulkan (Braun & Clarke, 2006; Heriyanto: 2018). Data yang diperolehi daripada mengkaji *Bahr al-Madhi* terdiri daripada hadis-hadis yang berkaitan wanita, dan kemudiannya diklasifikasikan berdasarkan tema.

Tema yang bersesuaian telah dicerap bagi mencapai tujuan kajian yang berhasrat menghasilkan konsep emansipasi wanita berdasarkan hadis Nabawi dengan memfokuskan kepada hadis-hadis yang dikupas oleh al-Marbawi di dalam *Bahr al-Madhi*. Tema dihasilkan melalui analisis terhadap teks bagi semua 30 hadis berkaitan wanita. Tema-tema tersebut boleh dirujuk dalam Rajah 1 dan penjelasan bagi setiap tema dan hadis yang berkaitan adalah seperti di bawah:



Rajah 1: Tema bagi Emansipasi Wanita melalui hadis di dalam *Bahr al-Madhi*

#### 1. Emansipasi Wanita melalui Syariat Islam

Tidak dinafikan bahawa sebahagian besar hadis berkaitan wanita di dalam *Bahr al-Madhi* adalah melibatkan aspek syariah yang menjadi elemen utama dalam Islam. Syariah merangkumi hal-hal dan hukum yang berkaitan aspek ibadat, taharah, munakahat, muamalat, dan lain-lain sebagai mana yang digariskan dalam al-Quran dan Hadis Nabi SAW. Berdasarkan teks analisis bagi hadis-hadis tersebut, majoriti hadis iaitu sebanyak lapan (8) hadis adalah berkaitan dengan munakahat yang mengandungi hukum perkahwinan seperti pernikahan, penceraian, kewajipan suami isteri dan lain-lain. Salah satu contoh hadis ialah “bahawasanya perempuan dinikahkan atas ugamanya dan hartanya dan kecantikkannya maka lazim dengan mempunyai agama depa tangan engkau” (Jilid 8: hlm. 39). Menurut al-Marbawi, hadis ini diriwayatkan daripada Auf bin Malik dan Aishah, dan ia adalah hadis hasan lagi sahih.

Selain itu, lima (5) hadis mengandungi hukum yang berkaitan wanita dan aspek ibadat seperti solat, puasa, haid dan lain-lain. Contohnya, al-Marbawi berkata, “Hadis ini menunjukkan harus bagi segala perempuan itu datang hadir sembahyang berjemaah ke masjid. Dan iaitu apabila tiada takut akan fitnah mereka itu seperti diagah atau diusik oleh laki-laki yang jahat dan kutu jalaran atau seperti mendatangkan perkelahian laki isteri dengan ghaibnya dan jauhnya” (Jilid 2: hlm. 15). Hadis ini diriwayatkan oleh Aishah, dan ia berstatus sahih.

Terdapat tiga (3) hadis yang menyentuh aspek muamalat iaitu hukum yang berkaitan dengan urusan kewangan seperti jual beli, sewaan, simpanan dan sebagainya. Adapun ia juga meliputi bidang kemasyarakatan seperti pengurusan harta pusaka dan juga harta *ghanimah* (peperangan). Contohnya, al-Marbawi menterjemahkan seperti berikut, “Adakah ada Rasulullah berperang dengan perempuan-perempuan dan ada berperang ia dengan mereka itu maka mengubat mereka itu akan orang-orang sakit dan memberi mereka itu daripada *ghanimah* dan adapun dengan bahagian maka tiada membahagi ia bagi mereka itu dengan satu bahagian pun” (Jilid 11: hlm. 94). Menurut beliau, hadis ini hadis sahih, dan ia adalah perkataan Sufian al-Thauri dan Shafi’i.

Dua (2) hadis pula adalah berkaitan *taharah* iaitu membersihkan diri dari najis atau kotoran. Ia melibatkan aspek khusus yang dialami wanita iaitu haid. Contoh hadis ialah, “Bahawasanya seorang perempuan datang bertanya ia akan Nabi daripada hukum kain yang mengenai akan dia

oleh darah haid. Maka sabda Rasulullah: *Ghisil* (basuh) akan dia dengan dua tangan kemudian kikis dan kuntil dengan hujung kuku dengan air kemudian diruskan air memberi cucunya dan sembahyanglah engkau padanya.” (Jilid 1: hlm. 207). Menurut al-Marbawi, hadis yang diriwayatkan oleh Asma pada membasuh darah itu ialah hadis hasan lagi sahih.

Hadis-hadis yang melibatkan wanita dalam aspek ibadat, munakahat, muamalat, dan *tabarah* adalah bukti bahawa Islam merupakan agama yang syumul iaitu meliputi semua perbezaan dan lengkap buat semua tanpa prejudis terhadap golongan wanita. Malah, hadis yang dikhaskan kepada wanita sahaja adalah istimewa dengan menunjukkan bahawa kaum wanita tidak ditindas oleh agama Islam. Emansipasi wanita perlu merangkumi aspek yang pelbagai dalam membebaskan wanita daripada pelbagai bentuk diskriminasi, namun masih memelihara nilai-nilai agama dan budaya setempat.

## 2. Emansipasi Wanita melalui Akhlak

Di antara peranan penting Nabi Muhammad SAW digambarkan di dalam hadis berikut, “Sesungguhnya tidak aku diutuskan melainkan untuk menyempurnakan kebaikan akhlak..” (Riwayat Ahmad: no. 8952). Ia menunjukkan kepentingan akhlaq yang menjadi teras agar hubungan di antara sesama manusia kekal harmoni. Dalam *Bahr al-Madhi*, tujuh (7) hadis daripada hadis-hadis yang berkaitan wanita mengandungi aspek akhlaq di mana al-Marbawi menegaskan tentang kewajipan suami berbuat baik kepada isteri dan seluruh wanita seperti ibu, anak-anak perempuan dan saudara perempuan dan sentiasa memberi nasihat yang baik kepada para wanita. Beliau juga menekankan hadis-hadis tentang isteri untuk menghormati suami dan memohon izin apabila hendak bersedekah dengan menggunakan harta suami, serta melayani suami dengan baik. Di dalam kitabnya, beliau menterjemahkan: “Ingat bahawasanya kewajipan bagi isteri-isteri itu atas sekalian kamu hai orang laki-laki iaitu bahawa berbuat baik sekalian kamu kepada mereka itu pada pakaian mereka itu dan makanan mereka itu” (Jilid 22: hlm. 100).

Oleh itu, hadis-hadis yang ditekankan oleh Nabi SAW membawa perubahan yang besar terutama dalam mengangkat martabat wanita serta memberi peluang kepada kaum wanita untuk mengamalkan agama secara adil dan saksama. Ini adalah kerana Islam hanya membezakan seseorang insan melalui amalan dan ketakwaan, dan intipati ajaran Islam adalah untuk melahirkan manusia yang berakhlak mulia.

## 3. Emansipasi Wanita dalam Aspek Sosial

Menariknya, Islam tidak menyekat wanita untuk melibatkan diri dalam aktiviti sosial dan kemasyarakatan. Terdapat dua (2) hadis di dalam *Bahr al-Madhi* yang menekankan peranan wanita sebagai saksi dalam perundangan dan juga sebagai pembantu dalam peperangan dengan menyediakan makanan dan rawatan perubatan. Menurut al-Marbawi, “Adalah Rasulullah berperang ia dengan membawa Ummu Salim (ibu Anas) dan sertanya beberapa perempuan daripada Ansar. Kerjanya di dalam peperangan itu memberi minum orang-orang dan mengubat orang-orang dan memasak dan menghantar orang yang sakit pulang ke kampung dan lainnya” (Jilid 11: hlm. 123).

Penglibatan wanita dalam aspek sosial membuka ruang kepada wanita untuk menyumbang ke arah pembangunan manusia bersama-sama kaum lelaki untuk kebaikan umat sejagat. Ini merupakan rahmat yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW dalam meraikan peranan wanita dalam pelbagai cabang sama ada peranan tersebut kecil mahupun besar. Hal ini juga memberi peluang kepada wanita untuk mengenal pasti bakat dan kemampuan diri mereka tanpa merendahkan antara satu sama lain. Keistimewaan dan perbezaan yang Tuhan ciptakan adalah

untuk manusia saling memerlukan dan membantu sesama saudara tanpa membezakan lelaki mahupun wanita. Ini merupakan bentuk emansipasi wanita yang mampan yang tidak mementingkan sebelah pihak sahaja.

#### 4. Emansipasi Wanita melalui Kisah Wanita Inspirasi

Kehidupan wanita pada masa kini perlu mengambil pengajaran yang baik daripada wanita yang hidup pada zaman Nabi SAW atau sebelum baginda. Emansipasi wanita boleh diaplikasikan dengan mencontohi kisah wanita tersebut sebagai inspirasi untuk tabah dalam menghadapi ujian, kuat secara intelektual dan spiritual, tinggi kebergantungan kepada Allah, kaya dengan ilmu dan akhlak mulia, serta banyak lagi pengajaran yang boleh dipelajari dengan menghayati kisah-kisah mereka. Sebagai contoh, al-Marbawi merujuk kepada hadis: “Dan kelebihan Siti Aishah atas sekalian perempuan lain daripada Siti Maryam dan Asiah itu seperti kelebihan roti dicampur kuah enak dimakan daripada sekalian makanan” (Jilid 12: hlm. 226). Beliau turut menyenaraikan para wanita pada zaman Nabi Muhammad SAW yang memiliki ilmu pengetahuan contohnya Ummu Salamah, seorang wanita yang bijak di Tanah Arab yang sentiasa menjadi pakar rujukan masyarakat Arab khususnya wanita.

Melalui empat tema emansipasi wanita yang diperolehi melalui penulisan al-Marbawi bagi hadis-hadis yang berkaitan wanita, kajian ini mendapati bahawa isu emansipasi wanita telah dibawa oleh Nabi Muhammad SAW sejak kedatangan Islam yang membawa misi untuk membebaskan wanita dari tradisi Jahiliyyah yang memandang hina terhadap kaum wanita. Sokongan terhadap emansipasi wanita merupakan penolakan terhadap diskriminasi dan penindasan terhadap wanita. Peranan Ulama adalah sangat besar bagi membuktikan bahawa Islam adalah agama yang tidak menyekat hak wanita tetapi memuliakan wanita dengan mengiktiraf hak-hak wanita. Malah, Islam tidak membezakan hak kaum lelaki dan wanita (Nur Saadah Khair, 2020).

Rasulullah SAW juga telah membawa satu perubahan besar terhadap status wanita dengan mengangkat martabat dan memperjuangkan hak wanita bukan untuk waniya yang hidup pada zaman baginda sahaja, tetapi perubahan tersebut juga dinikmati oleh wanita pada zaman kini dan akan datang. Ini adalah kerana emansipasi wanita berdasarkan Islam adalah pembebasan wanita dengan memberikan mereka pengetahuan dan pendidikan, kebebasan ekonomi, keselamatan fizikal, cinta, maruah dan kehormatan kerana Islam tidak menganggap komodifikasi tubuh wanita sebagai pembebasan seperti yang difahami melalui kerangka Barat (Haider, 2020). Emansipasi wanita yang menggunakan pandangan Barat hanyalah bebas tanpa arah tujuan.

### Kesimpulan

Tidak dinafikan bahawa Syeikh al-Marbawi merupakan ulama Melayu yang banyak memberi sumbangan keilmuan bagi menghidupkan nilai Islam untuk diamalkan oleh masyarakat Melayu. Usaha beliau menulis *Bahr al-Madhi* dalam bahasa Melayu serta mensyarahkan hadis-hadis *Jami' al-Tirmidhi* adalah suatu sumbangan besar yang ditinggalkan agar masyarakat Melayu dapat mengambil manfaat daripada karya hebat ini. Walaupun jumlah hadis berkaitan wanita adalah sedikit berbanding hadis-hadis yang menyentuh isu yang pelbagai, tetapi jika semua hadis-hadis tersebut dianalisis secara terperinci, ia mampu memberi solusi untuk menyelesaikan beberapa masalah yang masih terjadi sehingga kini.

Secara kesimpulannya, wanita diciptakan menjadi khalifah yang berperanan sama seperti kaum lelaki. Perbezaan di antara lelaki dan wanita adalah fitrah dan kedua-duanya saling melengkapi dan memerlukan antara satu sama lain. Kandungan kitab ini mengangkat konsep

emansipasi wanita sama ada secara halus mahupun jelas dengan menjadikan Islam, iman, dan ihsan sebagai asas pembangunan insan. Emansipasi wanita tidak boleh digarap hanya sekadar pembebasan daripada cengkaman dan sekatan hak, tetapi pemeliharaan terhadap hak wanita yang telah dibawa melalui kedatangan al-Quran yang diwahyukan ke atas Nabi Muhammad SAW dan hadis-hadis baginda yang memuliakan kedudukan wanita di dalam Islam. Justeru, konsep emansipasi wanita yang sebenar terhasil dengan meletakkan agama sebagai rahmat buat wanita.

## Penghargaan

Kajian ini mendapat pembiayaan daripada Skim Geran Penyelidikan Fundamental (FRGS) daripada Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia yang bertajuk: “Membina Pendekatan Baharu dalam Interpretasi Isu-Isu Emansipasi Wanita Berdasarkan Perspektif Ulama Melayu” (FRGS/1/2019/SSI03/USIM/03/4). Penghargaan juga diberikan kepada Universiti Sains Islam Malaysia.

## Rujukan

- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
- Faisal Ahmad Shah. (2011). Sumbangan Syeikh Mohamed Idris al-Marbawi Dalam Penentuan Identiti Perawi: Tumpuan Kepada Kitab *Bahr al-Madhi*. *Jurnal Hadis*, 1(1): 11-34.
- Faisal Ahmad Shah. (2010). Syeikh Mohamed Idris al-Marbawi: Kontribusinya dalam Fiqh al-Hadis. *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 34(1): 53-69.
- Haider, M. Jamal. (2020). *Daughters of Eve: Islam and Female Emancipation*. Petaling Jaya: The Other Press Sdn. Bhd.
- Heriyanto. (2018). Thematic Analysis sebagai Metode Menganalisa Data untuk Penelitian Kualitatif. *Anuva: Jurnal Kajian Budaya, Perpustakaan, dan Informasi*, 2(3): 317-324.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (1935). *Qamus Idris al-Marbawi*. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladuhu.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* Jilid 1. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* Jilid 3. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* Jilid 4. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* Jilid 5. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* Jilid 6. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* Jilid 7. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* Jilid 8. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* Jilid 9. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* Jilid 10. Beirut: Dar al-Fikr.



- Al-Marbawi, Muhammad Idris. (n.d.). *Bahr al-Madhi fi Sharh Mukhtasar Sahib al-Tirmidhi* Jilid 11. Beirut: Dar al-Fikr.
- Muhammad Mustaqim Mohd Zarif. (2003). The Bahr al-Madhi of Shaykh Muhammad Idris Al-Marbawi: A Preliminary Analysis. *Ulum Islamiyyah The Malaysian Journal of Islamic Sciences*, 2(1), 61–80.
- Muhd Norazam Nordin, Mohamad Zulkifli Abdul Ghani, Fatimah Nadirah Mohd Noor & Azmi Budin. (2018). Sumbangan Syekh Mohamed Idris al-Marbawi dalam Dakwah Islamiyyah di Malaysia. *Jurnal Maw'izah*, 1(2), 15–26.
- Nur Saadah Hamisan@Khair. (2019). 'Tradisi Misogini dan Anti-Wanita dalam Hadis: Isu dan Analisis. *Inspirasi ke Arab Matlamat Pembangunan Mapan*. Shah Alam: Persatuan Ulama Malaysia, 77-96.
- Nur Saadah Hamisan @ Khair & Nor Aniza Mad Azeri. (2021). A Review on Issues Concerning Women in the Malay Scholars' Writings of the Twentieth Century. *International Journal of Advanced Research in Education and Society*, 3(1), 1–8.
- Nur Saadah Khair (2020, November 23). Memahami Konsep Emansipasi Wanita. Bernama Online, akses pada (20 Mac 2021) daripada <https://www.bernama.com/bm/tintaminda/news.php?id=1903091>

## BAB 44

### SUMBANGAN MUHAMMAD MUSTAFFĀ AL-A'ZAMĪ DALAM MEMPERTAHANKAN KEAUTENTIKAN HADIS

Syakir Abdul Azam, Ahmad Sanusi Azmi, Muhammad Fawwaz Muhammad Yusoff\*

\*Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

#### Pendahuluan

Hadis merupakan sumber kedua selepas al-Quran yang menjadi pegangan bagi umat Islam. Keyakinan dan keimanan umat Islam terhadap hadis sebagai sumber autoriti mendorong para sarjana hadis untuk melakukan penelitian secara intensif dalam meneguhkan kebenaran tersebut. Maka usaha terhadap penjagaan hadis telah pun bermula semenjak zaman sahabat lagi. Pengriwayatan hadis dilakukan secara selektif dan amat berhati-hati demi menjaga keautentikan hadis sendiri dan dilaksanakan dari satu generasi ke generasi yang lain. Namun, apa yang dilihat oleh golongan yang memusuhi Islam, melihat hadis sebagai suatu sumber yang diragui kesahihannya. Hal ini dapat dipetik melalui beberapa tokoh Barat seperti Ignaz Goldziher di dalam bukunya *Muslim Studies Vol II*, bahawa fenomena hadis asalnya dari zaman awal kemunculan Islam, tetapi mengalami pengembangan seiring dengan zaman kemunculan fiqh dan teologi yang dilihat berentangan dengan ajaran asal Nabi SAW. Goldziher turut menyatakan sebahagian besar hadis yang sampai pada hari ini merupakan hasil kepada pengembangan keagamaan, sejarah dan sosial Islam selama dua abad pertama, atau refleksi dari kecenderungan fiqh dan kumpulan-kumpulan tertentu. Hasilnya menjadikan hadis yang ada kini tidak boleh dipercayai sebagai hadis dari Nabi SAW (Goldziher, 1971). Begitu juga pandangan daripada Margoliouth, bahawasanya sunnah yang dipraktikkan oleh umat Islam awal peninggalan Nabi SAW, bukanlah sunnah Nabi SAW melainkan hanya kebiasaan dan budaya bangsa Arab sebelum Islam yang telah berlaku modifikasi di dalam al-Quran (Margoliouth, 1914). Demikian pula kajian yang dilakukan oleh Schacht, yang mendakwa sanad hadis mengalami pembaikpulih dan rekaan akibat pertembungan aliran fiqh klasik dengan ahli hadis sehingga memungkinkan sanad hadis yang sebenar bermula dari generasi tabiin (Schacht, 1959).

Melihat kepada pandangan-pandangan tersebut memperlihatkan golongan ini banyak mempersoalkan hadis yang ada pada hari ini ketiadaan data sejarah yang kukuh seperti *documentary evidence* yang dapat membuktikan keaslian hadis. Rentetan itu, timbulnya sekumpulan sarjana dalam kalangan Muslim menjawab kembali permasalahan itu dengan lebih terperinci dengan mendatangkan bukti dan fakta yang tepat. Antaranya adalah Muhammad Mustaffā al-A'zamī (m. 2017), seorang tokoh hadis dari bumi India, yang sebaris dengan beberapa ulama yang lain seperti Mustaffā al-Siba'ie dan 'Ajjaj al-Khatib yang banyak membahaskan mengenai shubahat yang dilemparkan oleh golongan orientalis ini, terutamanya dalam kajian mengenai hadis. Ketokohan beliau dalam bidang hadis tidak dinafikan sehingga menjadi rujukan umat Islam kini, khususnya dalam menjawab tohmahan yang dilemparkan oleh orientalis terhadap keautentikan hadis.

Dalam kajian ini, akan dibahagikan kepada tiga bahagian, pertama: biografi Muhammad Mustaffā al-A'zamī, kedua: metode dan asas pemikiran beliau dalam kajian hadis, manakala ketiga: sumbangan al-A'zamī dalam mempertahankan keautentikan hadis.

## Biografi Muhammad Mustaffā al-A'zamī

Muḥammad Mustaffā al-A'zamī atau محمد مصطفى الأعظمي dilahirkan di Mano, Azamgarh dalam wilayah Uttar Pradesh, India Utara pada tahun 1932. Al-A'zamī dinisbahkan kepada daerah Azamgarh. Bapanya bernama 'Abd al-Rahman manakala ibunya 'Aishah (Umma Farida, 2018). Al-A'zamī terkenal sebagai seorang Muslim yang cintakan ilmu khususnya dalam bidang agama dan membenci ideologi dan imperialisme disebabkan faktor ayahnya yang begitu benci bahasa Inggeris dan melarangnya dari mempelajari bahasa tersebut. Disebabkan perwatakan ayahnya itu, mempengaruhi perjalanan pengajian al-A'zamī yang lebih menjerumus ke arah pengajian Islam khususnya Ilmu Hadis.

Pendidikan beliau bermula dari sekolah Islam di tempat kelahirannya dan seterusnya ke College of Science Deoband sehingga menamatkan pengajiannya pada tahun 1952. Lantaran keinginannya yang kuat dalam bidang akademik mendorong beliau untuk menyambung pelajaran di Universiti al-Azhar, Fakulti Bahasa Arab dalam bidang Pengajian Islam dan selesai pada tahun 1955. Pada tahun 1956, al-A'zamī dilantik sebagai dekan bahasa Arab untuk pelajar-pelajar bukan Arab di Qatar. Berikutnya, pada tahun 1957, beliau juga dilantik menjadi setiausaha di Dār al-Kutub al-Qaṭriyyah. Dan pada tahun 1964, al-A'zamī melanjutkan pelajarannya di University of Cambridge, dan berjaya meraih gelaran doktor falsafah pada tahun 1966 dengan kajian beliau yang bertajuk “*Studies in Early Hadis Literature with a Critical Edition of Some Early Texts*” atau dikenali juga sebagai ‘دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه’

Pada tahun 1968, beliau berhijrah ke Mekah kerana dilantik sebagai tenaga pengajar di Fakulti Pascasiswazah, dalam bidang Syari'ah dan pengajian Islam, Universiti King 'Abd al-'Azīz atau dikenali sebagai Universiti Umm al-Qurā. Kemudian pada tahun 1973, al-A'zamī berpindah ke Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Pendidikan, Universiti al-Riyāḍ (Universiti King Sa'ūd) dan menjadi tokoh pengajar yang hebat dalam bidang Ḥadis dan 'Ulūm al-Ḥadīth. Ketika di sini juga beliau dianugerahkan King Faisal International Prize bagi kategori pengajian Islam di Riyadh pada tahun 1980. Melalui beberapa hasil penulisan akademiknya:-

1. Bukunya, *Studies In Early Hadis Literature*, adalah karya akademik yang menunjukkan usaha saintifik yang terpuji dan kesetiaannya kepada Sunnah Nabi dengan kaedah saintifik yang mana ia membincangkan dan membincangkan pandangan orientalis, menyangkal syak wasangka mereka, mengkritik pendapat mereka dengan hujah dan mendedahkan salah faham mereka. Oleh itu, bukunya menjadi kajian kontemporari yang baik dalam sejarah hadis dan memberi sumbangan yang banyak dalam mempertahankan sunnah Nabi, baik dari segi sejarah, kodifikasi, klasifikasi, dan penolakan shubahat.
2. Kitab Sahih Ibnu Khuzaimah yang ditahqiqnya ialah dianggap sebagai salah satu kitab terpenting selepas Sahih al Bukhari dan Sahih Muslim. Beliau cuba membandingkan

salinannya dengan kitab-kitab hadis yang lain, membetulkan kesalahan, takhrij hadis, dan menerangkan hukumnya, kecuali yang sudah ada dalam kitab Sahihain atau salah satunya mereka. Ini menunjukkan kemampuannya dalam Ilmu Hadis sehingga dia menghasilkan karya yang hebat dengan perjuangan yang hebat dan boleh menambah yang baru koleksi ke perpustakaan hadis.

3. Projek “Pengkomputeran dan Penggunaannya dalam Sunnah Nabi” yang dibentangkannya merupakan suatu usaha awal terhadap penggunaan komputer dengan Bahasa Arab dalam bidang pengajian moden. Ini merupakan kerja besar yang memerlukan masa dan usaha yang tinggi untuk diselesaikan. Tidak dapat disangkal, usaha ini membawa faedah yang besar dalam penciptaan Ensiklopedia Hadis yang merupakan karya yang besar dan sangat diperlukan.

### **Penerapan metode dan asas pemikiran al-A’zamī dalam kajian berkaitan hadis**

Dalam membangunkan sesuatu teori, metodologi memainkan peranan penting dalam menghasilkan sesuatu natijah. Begitu juga apa yang dilakukan oleh al-A’zamī dalam menghuraikan dan membahaskan kajian beliau. Persepsi beliau terhadap hadis terbangun melalui pendekatan *historical-teological-rational*.

Pengaruh *teological* dalam pemikiran al-A’zamī terlihat dari sudut keyakinan beliau terhadap hadis Nabi SAW, meski pengajian beliau ketika di Eropah memungkinkannya terpengaruh dengan pemikiran Barat, namun, tidak menjadikannya hilang nilai akademiknya ketika berhujah secara berfakta terhadap keautentikan hadis. Kemungkinan ini disebabkan oleh penerapan keagamaan yang tinggi oleh bapa beliau dalam membentuk pemikiran ketika kecil dan terdidik dengan pengajian Islam secara menyeluruh dan mendalam.

Pendekatan kedua al-A’zamī adalah dari sudut *historical* yang dapat dilihat dari teknik pengambilan data dari sumber bertulis. Beliau menggunakan manuskrip-manuskrip daripada sahabat-sahabat Nabi SAW yang menjadi penulis wahyu. Bukan itu sahaja, al-A’zamī juga turut menyemak dapatan data daripada Schacht yang menjadi rujukannya dalam meneliti hadis. Hasilnya, dapat dilihat daripada bantahan al-A’zamī terhadap kritikan Schacht, terutamanya kritiknya terhadap pengertian antara sunnah dan hadis.

Selain itu, dari aspek *rational* al-A’zamī dapat dilihat menerusi tanggapan sebahagian ulama yang beranggapan, penyebaran dan penulisan hadis pada awal Islam hanya menggunakan tradisi penyebaran secara lisan. Buktinya, larangan Nabi SAW terhadap penulisan selain al-Quran sepertimana diriwayatkan oleh Abu Said al-Khudri:-

لا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ

[Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Zuhd wa al-Raqaiq, Bāb Tathabbut fi al-Hadīth wa Hukm Kitābah al-‘Ilm., no hadis 3004]

Maksudnya:

*“Janganlah kalian menulis sesuatu tentang aku, barangsiapa yang menulis tentangku selain al-Quran, maka hendaklah dibapuskannya ia”*

Ketika membicarakan mengenai aktivitas penulisan hadis, al-A'zamī mengemukakan contoh yang dilakukan oleh Ibn al-Mubarak, bahwa beliau menulis hadis lebih dari 1100 orang guru. Dari sudut rasionalnya, semestinya Ibn al-Mubarak memasukkan namanya bersama-sama kesemua gurunya, namun, hal ini tidak dilakukan oleh beliau melainkan sedikit sahaja di mana terdapat keterangan yang jelas dan tegas bahwa beliau benar-benar menulis daripada mereka.

Pendapat al-A'zamī terhadap wujudnya aktiviti penulisan ketika di awal Islam ditegaskan melalui penelitiannya kepada beberapa manuskrip yang tersimpan di Markaz Liga Arab ( مركز الدول العربية), dipertemukan bahawa Dagfal ibn Hanzalah al-Shaibani telah menulis kitab mengenai keturunan dan silsilah penulisan hadis (Al-A'zamī, 1985).

Daripada gabungan persepsi yang dibangunkan oleh al-A'zamī (*historical-teological-rational*) menatijahkan metode historis Ilmiah. Penggunaan metode ini terhasil apabila penggabungan antara wahyu, autoriti dan rasional yang dilihat dari sudut epistemologinya, menghindarkan al-A'zamī daripada melakukan kesalahan-kesalahan fatal dalam menjawab tohmahan oleh golongan Barat. Menurut Gottchalk (1986), Nilai metode ini juga memiliki kekuatan pada pengkaji disebabkan faktor-faktor berikut:-

1. Bersikap cermat dalam memberikan data-data yang tepat
2. Mengumpulkan keseluruhan data-data yang penting dalam setiap isu yang diutarakan
3. Terhindar daripada sikap berat sebelah

Seperti diceritakan sebelum ini, al-A'zamī mengakui bahawa keaslian atau keautentikan hadis perlu diutamakan. Kedudukannya di dalam Islam sememangnya sangat penting, sehingga menjadi kewajipan untuk memeliharanya. Al-Quran telah banyak menjelaskan tentang peranan dan kedudukan hadis dalam Islam, firman Allah:-

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤

(Al-Nahl 16: 44)

Maksudnya:

*“Dan Kami turunkan kepadamu al-Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan”.*

Dalil di sini menerangkan tentang tugas Rasulullah SAW untuk memberikan penjelasan bagi umat manusia terhadap apa yang terkandung di dalam al-Quran. Manusia tidak mampu untuk memahaminya disebabkan keterbatasan akal. Maka Allah mengutus Nabi Muhammad SAW

sebagai menjelaskan dan memperincikan ayat-ayat al-Quran serta menjawab dan menyelesaikan permasalahan umat yang tidak terdapat di dalam al-Quran (Al-A'zamī, 2014).

Walaupun demikian, manusia tetap meragukan hadis, sama ada yang mengaku dirinya Islam atau bukan Islam, disebabkan berkembangnya zaman, maka semakin banyak pertanyaan yang diutarakan bagi meragui keautentikan hadis. Justeru, wujudnya para sarjana Muslim mempertahankan keautentikan hadis supaya selamat dari serangan-serangan golongan yang anti hadis.

Antara asas pemikiran al-A'zamī dalam hadis tertumpu kepada beberapa bahagian iaitu: 1) Penulisan hadis, 2) penyebaran hadis, 3) kritik sanad, 4) kritik matan.

#### 1) Penulisan hadis

Menurut al-A'zamī, Majoriti para sarjana hadis berpendapat hadis-hadis hanya diriwayatkan melalui lisan sampai akhir abad pertama Hijrah. Ini disebabkan larangan Nabi SAW kepada Sahabat agar tidak menulis pada waktu itu. Sehingga pada zaman khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, mencadangkan agar hadis-hadis dikumpulkan dan ditulis kembali. Beliau mengirim surat kepada Abū Bakar bin Muḥammad bin Ḥazm agar dilaksanakan penulisan hadis. Maka tugas ini dilaksanakan oleh Ibn Shihāb al-Zuhrī dan beliau orang pertama mengumpul dan menulis kesemua hadis-hadis.

Dalam kalangan orientalis, mereka berselisih pendapat tentang Ibn Shihāb sebagai orang pertama yang menulis hadis. Guillaume berpendapat yang sama dengan Ruth, Goldziher dan Schacht dalam mengatakan bahawa Ibn Shihāb adalah orang pertama yang menulis hadis palsu (Al-A'zamī, 2014). Sedangkan Muir mengatakan sebelum pertengahan abad kedua, masih belum ada himpunan penulisan hadis yang dapat disandarkan.

Ibn Ḥajar pula berpendapat hadis belum disusun atau dihimpunkan pada zaman Sahabat dan tabi'in kerana tiga faktor:

- a. Para sahabat dan tabi'in tidak dapat menulis
- b. Mereka dilarang menulis hadis
- c. Hafalan mereka sangat kuat dan ingatan mereka cerdas, sehingga tidak memerlukan kepada menulis.

Sehinggalah pada akhir zaman tabi'in, barulah hadis-hadis disusun dan dibukukan. Pendapat Ibn Ḥajar ini disangkal oleh al-A'zamī dalam beberapa hujah:-

- i. Penguasaan penulisan dalam kalangan Sahabat pada hakikatnya, mereka berpegang kepada satu hadis yang berbunyi "*janganlah kalian tulis sesuatu daripadaku, selain al-Quran*". Sekiranya para sahabat tidak boleh menulis, maka tidak akan ada larangan tersebut. Sepertimana yang berlaku pada zaman Nabi SAW, baginda juga mempunyai penulis wahyu, begitu juga pada zaman Khulafā' al-Rāshidīn. Antaranya, 'Abd Allah bin 'Amr, Khālid bin Zayd, Rāfi' bin Khadij, 'Abd Allah bin Mas'ūd, dan sebagainya.

- ii. Larangan Nabi SAW untuk menulis hadis merupakan larangan yang dikhususkan dalam penulisan hadis bersama al-Quran dalam satu naskah dikhuatiri akan terjadinya percampuran keduanya.

## 2) Penyebaran Hadis

Pada hakikatnya, pembelajaran hadis telah bermula semenjak zaman Rasulullah. Diriwayatkan bahawa Rasulullah SAW sering berada dalam halaqah bersama sahabat-sahabat baginda untuk mengajarkan kepada mereka (Al-A'zamī, 2014).

Ada di antara Sahabat yang menulis hadis ketika Nabi SAW masih hidup, begitu juga ada di antara mereka menghafaz dan mengingati hadis-hadis yang disampaikan, sama ada secara sendirian atau berjemaah. Setelah berlalunya zaman tabi'in, mereka mula mengambil penulisan hadis-hadis daripada Sahabat dan membukukannya. Menurut al-A'zamī, Bashīr bin Nahik dan Ḥammam bin Munabbih diantara tabi'in yang menghimpunkan hadis-hadis. Begitu juga himpunan hadis milik Zaid bin Thābit, 'Abd Allah bin 'Abbās, Jābir bin 'Abd Allah yang muncul pada ketika itu hasil usaha dari para tabi'in. Pada zaman tabi'in juga, para muhaddith menggunakan kaedah atraf, iaitu dengan menulis pangkal sesuatu hadis yang menjadi petunjuk kepada hadis keseluruhannya. Kaedah ini dipelopori oleh Ibn Sīrīn kemudian dilakukan oleh Ismā'īl bin 'Ayyāsh, Ḥammād bin Sulaimān, Sufyān al-Thaurī, 'Ubaid Allah bin 'Umar, Mālik bin Anas, Waki' dan Yazīd bin Zuray' (Al-A'zamī, 2014).

Al-A'zamī ada menyebut lapan metode dalam pembelajaran hadis, iaitu:-

- i. Al-Simā': iaitu guru membacakan hadis kepada murid tanpa arahan. Kadang kala, murid akan membuat pembacaan melalui ingatannya, atau membaca dari buku gurunya. Keadaan ini merupakan tingkatan tertinggi dalam taḥammul wa al-adā' dan perkataan yang sering digunakan seperti *حَدَّثَنَا*, *أَخْبَرَنَا*, *أُنْبَأَنَا*, *سَمِعْتُ* atau *قَالَ لَنَا فُلَانٌ*. Keadaan ini dapat dibahagikan kepada empat keadaan: a) mengajarkan secara lisan, b) membacakan hadis dari kitab, c) kaedah soal jawab tentang hadis, d) kaedah imla.
- ii. Al-'Ardh: Murid membacakan hadis kepada guru secara bersemuka sama ada dia membaca sendiri di hadapan gurunya, atau hadir di majlis ketika mana orang lain sedang membacakan, kemudian dia menyalinkan melalui ingatannya atau Salinan bertulis.
- iii. Al-Ijāzah: Mengizinkan seseorang untuk meriwayatkan hadis atau kitab tanpa dibaca oleh seseorang pun. Hal ini terbahagi kepada tiga keadaan: 1) memberi keizinan kepada murid tertentu (secara khusus) untuk meriwayatkan hadis, 2) membenarkan kepada semua murid-murid seperti "*saya mengijazahkan kepada semua apa yang saya dengar*", dan 3) memberi keizinan secara umum tanpa tentukan sesiapa.
- iv. Al-Munāwalah: Menyerahkan kitab kepada seseorang untuk diriwayatkan. Tingkatan ini seperti al-ijāzah juga tetapi lebih tinggi dari itu. Hal ini sepertimana keadaan al-Zuhrī memberikan manuskrip/salinan tulisan kepada beberapa ulama' lain seperti al-Thawrī, al-Awza'i dan 'Ubaid Allah bin 'Umar.

- v. Al-Kitābah: Guru menulis dengan tangannya sendiri, atau meminta muridnya atau orang lain menulis darinya sebahagian hadis untuk murid yang ada di hadapannya atau murid di tempat lain, kemudian dia menyerahkan kepada muridnya dan orang yang dia percaya.
- vi. Al-Plām: Guru memaklumkan kepada muridnya terdapat hadis tertentu atau kitab tertentu merupakan bahagian dari riwayat miliknya dan telah diperdengarkan atau diambilnya dari seseorang.
- vii. Al-Waṣīyah: Memberi wasiat kepada seseorang dengan kitab hadis yang dimilikinya, seperti hal Abū Kulayb mewasiatkan kitabnya kepada Ayyūb al-Sakhtiyānī
- viii. Al-Wajādah: Menemukan beberapa kitab hadis yang ditulis orang lain tanpa mendapat apa-apa kebenaran dari penulis kitab, sepertimana ditemukan manuskrip-manuskrip hadis di perpustakaan atau milik persendirian. Kaedah ini merupakan cara pembelajaran yang diiktiraf dalam penyampaian hadis.

Daripada apa yang disebut oleh al-A'zamī dan juga sarjana Muslim, penyebaran hadis melalui satu tempoh perkembangan dan transmisi yang sukar. Para 'ulama begitu berhati-hati dalam meriwayatkan sesuatu perkara berkaitan ilmu, terutamanya dalam mengenai Sunnah Nabi SAW.

### 3) Kritik sanad hadis

Penyelidikan terhadap sanad merupakan aspek penting dalam melawan arus fitnah yang melanda dalam kalangan umat Islam. Bagi al-A'zamī, kritikan sanad sebenarnya telah berlaku semenjak zaman Nabi SAW dan berterusan sehingga zaman mukharrij, kerana semakin jauh sesuatu hadis dari zaman Nabi, maka sanad semakin banyak berkembang. Sehingga kritikan sanad memerlukan kepada momentum untuk diaplikasikan. Justeru, keadaan sanad yang dikaji dalam skala yang besar tidak mungkin dipalsukan.

Diantara asas pemikiran al-A'zamī dalam penilaian beliau dalam menilai kesahihan sanad hadis iaitu:-

- i. Kesenambungan rantaian sanad.
- ii. Tiada shādh (keraguan) dalam hadis.
- iii. Tiada 'illah (kecacatan).

Walaupun bagaimanapun, beliau tidak banyak menerangkan secara mendalam terhadap ketiga-tiga kaedah tersebut, tetapi beliau banyak meneliti dari aspek peribadi perawi atau *'adālah al-rāwī*, kekuatan hafalan perawi (*dabt al-rāwī*) dan penentuan sambungan sanad dengan membahaskan *tahammul wa al-ada'*. Al-A'zamī juga menggunakan satu lagi kaedah dalam menilai hadis iaitu kritikan terhadap sejarah. Sehingga kedua-dua kaedah ini dijadikan metode penelitian hadis sebagai sokongan terhadap kajian hadis yang lebih ilmiah dalam menilai sebarang maklumat yang berkaitan hadis Nabi SAW.



#### 4) Kritik matan hadis

Dalam kritikan matan, al-A'zamī menggunakan pendekatan akal fikiran dan metode perbandingan. Metode ini terbahagi kepada empat kaedah: 1) perbandingan di antara hadis-hadis dari anak-anak murid melalui seorang guru. 2) perbandingan kata-kata seorang guru dalam pelbagai waktu. 3) perbandingan di antara manuskrip bertulis dengan ucapan lisan. 4) perbandingan hadis dengan teks al-Quran (al-A'zamī, 2003).

Untuk kaedah pertama, beliau menerapkan metode perbandingan dengan murid perawi untuk mengetahui sumber kesalahan, dan seterusnya dapat mengetahui adakah sumber pertama iaitu guru yang melakukan kesalahan itu, atau kesalahan di kalangan anak-anak muridnya yang menyebabkan terjadinya perbezaan dalam penerimaan hadis. Kaedah ini sebenarnya pernah digunakan pada zaman sahabat iaitu Abū Bakar dan seterusnya dilakukan oleh Ibn Ma'in.

Manakala kaedah kedua, beliau membandingkan sumber yang terdahulu daripada guru, kemudian dibandingkan dengan kata-katanya setelah berlalunya masa tertentu, bagi melihat sama ada wujudnya perubahan atau penambahan kata-katanya. Kaedah ketiga, untuk menentukan kesahihan matan sesuatu hadis, dilakukan perbandingan diantara sumber dokumen bertulis dengan ucapan lisan perawi ketika mana hadis yang diriwayatkan oleh perawi mengandungi keraguan bagi pendengarnya kerana terdapat perbezaan riwayat antara perawi dengan perawi yang lain. Bagi kaedah keempat pula, digunakan ketika berlakunya perselisihan diantara matan hadis dengan al-Quran. Kaedah ini juga pernah digunakan oleh sahabat Nabi SAW sebelum ini.

Selain keempat-empat kaedah yang disebut di atas, al-A'zamī juga menggunakan kaedah logikal akal dalam menentukan kepalsuan sesuatu hadis seperti mana kaedah yang dilakukan oleh Ibn al-Jauzi. Antaranya ialah:-

- i. Kandungan matan hadis yang berlebihan (*ghuluww*) yang mustahil dari Nabi SAW
- ii. Perumpamaan yang tidak masuk akal
- iii. Tidak sesuai dianggap sebagai Sunnah
- iv. Hadis yang bathil
- v. Kenyataan yang bertentangan dengan kenyataan Nabi SAW dalam matan hadis yang sahih
- vi. Gaya bahasa yang agak ganjil
- vii. Menyandarkan sesuatu hadis kepada Nabi seolah-olah kenyataan itu tidak dibuat dihadapan sahabat
- viii. Gaya bahasa yang digunakan tidak sesuai digunakan

Meskipun al-A'zamī (2003) menggunakan pendekatan ini, tetapi beliau tidak menggunakan sewenang-wenangnya, kerana hal ini merupakan perkara yang subjektif. Apa yang penting, kaedah logikal akal ini sekadar membuktikan wahyu yang datang daripada Nabi SAW, selari dengan pemikiran manusia dan sebagai jalan pertama bagi masyarakat awam untuk menilai

kesahihan hadis tersebut, disamping pengkajian dan pandangan ulama-ulama Islam terhadapnya.

### **Sumbangan al-A'zamī dalam menjawab shubahat yang dilemparkan orientalis terhadap hadis**

Hakikat yang perlu diketahui, al-A'zamī merupakan salah seorang sarjana Muslim yang begitu konsisten dalam mempertahankan hadis dari serangan musuh-musuh Islam. Sumbangannya dalam bentuk penulisan dan buah fikiran menjadi rujukan sebahagian besar pengkaji yang mendalami ilmu ini.

Antara sumbangan al-A'zamī dalam mempertahankan keautentikan hadis adalah:-

a) Pembuktian penulisan hadis di awal Islam

Antara kejayaan terbesar al-A'zamī dalam mempertahankan hadis adalah dengan mendatangkan bukti-bukti secara dokumentasi, bahawa penulisan hadis telah wujud di awal Islam, tepatnya semenjak zaman Nabi SAW. Beliau membawakan 65 orang sahabat yang pernah menjadi pembantu Nabi SAW dan sekitar 52 orang yang memiliki catatan penulisan hadis (al-A'zamī, 1981). Bukti ini secara langsung berbeza dengan pendapat al-Siba'ie yang mengatakan terdapat beberapa orang sahabat sahaja yang pandai menulis.

Menurut Umma Farida, pandangan al-A'zamī juga senada dengan pandangan beberapa sarjana lain seperti al-Baqilani yang mengatakan seramai 43 orang, dan juga al-Ansari seramai 44 orang (Umma Farida, 2018). Al-A'zamī hanya menambahkan beberapa nama sahabat lagi sehingga menjadi 65 orang iaitu,

1. Abū Ayyūb al-Ansārī
2. al-Arqām ibn Abī al-Arqām
3. Buraidah ibn al-Husain al-Aslami
4. Thabit ibn Qais
5. Ja'far ibn Abī Tālib
6. Jahm ibn Sa'ad
7. Huzaifah ibn Yaman
8. Khalid ibn al-Walid
9. Sa'id ibn Sa'id
10. Talhah ibn Ubaidillah
11. Al-Abbās
12. 'Abd Allah ibn al-Arqām
13. 'Abd Allah ibn Abī Bakar
14. 'Abd Allah ibn Khatl
15. 'Abd Allah ibn Zaid
16. 'Uqbah
17. Al-'Ala' ibn Uqbah
18. Muhammad ibn Maslamah
19. Mu'az ibn Jabal
20. Mu'aiqib al-Dausi

## 21. Yazīd bin Abu Sufyān

Walaupun bagaimanapun, daripada 21 senarai nama di atas, terdapat beberapa riwayat yang lemah. Hal ini seperti yang diketahui, sumber yang diperoleh daripada al-A'zamī bersumberkan dari Musnad Ahmad di mana terdapatnya periwayat majhul pada sanad. Seperti mana yang menyatakan Abu Musa al-Asy'ari memiliki catatan penulisan hadis. Dalam pada itu, al-A'zamī turut mengakui bahawa riwayat tersebut berkemungkinan bermasalah,

### b) Konsep 'fitnah'

Schacht telah membuat satu andaian bahawa perkembangan hadis bermula rentetan wujudnya fitnah yang berleluasa dalam sejarah Islam. Berdasarkan kepada kata-kata Ibn Sīrīn:-

لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ قَالُوا سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ فَيَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ  
حَدِيثُهُمْ وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدْعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ

Maksudnya:

*Mereka (iaitu ahl al-ḥadīth) tidak bertanya tentang sanad pada suatu ketika dahulu, sehinggalah ketika berlakunya 'al-fitnah', (barulah) mereka berkata: namakan kepada kami orang-orang kalian (yang meriwayatkan hadis sepertimana yang kalian ucapkan). Sekiranya mereka dari kalangan ahl al-Sunnah, hadis-hadis mereka diterima, dan sekiranya mereka di kalangan ahl al-bid'ah, hadis-hadis mereka tidak diterima.*

Schacht menjelaskan lagi, peperangan saudara yang berlaku selepas kemangkatan Khalīfah Banī 'Umayyah, iaitu Walīd bin Yazīd, adalah tahun berakhirnya zaman keemasan Sunnah Nabi, iaitu tahun yang sama kewafatan Ibn Sīrīn, sedangkan beliau wafat pada 110H. Maka seharusnya penisbahan kejadian itu (fitnah) kepadanya adalah palsu. Bertitik tolak dari pembunuhan khalifah Walīd bin Yazīd (126 H), sehinggakan wujudnya pemakaian sanad dalam hadis yang sebelum ini belum digunapakai (Schacht, 1959). Menurutny, penggunaan sanad bermula sebelum kurun kedua hijrah, sedangkan bukti yang ditunjukkan oleh Schacht ternyata tidak berasas dan tidak kukuh (Syarifah Umayyatus, 2014). Pandangan pengkaji, penisbahan yang dilakukan Schacht sebenarnya tidak tepat memandangkan tahun pembunuhan itu berada di suku awal abad pertama hijrah.

Sebagai respon terhadap tohmahan Schacht, al-A'zamī menggunakan kaedah kritikan sejarah atau *historical criticism*. Berdasarkan kepada sejarah Islam, terdapat pelbagai fitnah besar yang berlaku, seperti fitnah yang berlaku sebelum tahun 126 Hijrah, iaitu sebelum fitnah yang dikatakan oleh Schacht, berlakunya fitnah antara Ibn Zubayr dan 'Abd al-Mālik bin Marwān ketika tahun 70 Hijrah. Begitu juga fitnah yang berlaku di zaman para sahabat seperti perbalahan antara Mu'awiyah r.a dan 'Alī r.a sehinggakan merebak hingga kini. Menurut Ṭaha Ḥusayn (1951), fitnah ini merupakan kejadian fitnah yang terbesar dalam sejarah umat Islam.

Oleh yang demikian, al-A'zamī mengatakan tidak wajar bagi Schacht mengaitkan konsep fitnah kepada pembunuhan Walid bin Yazid semata-mata.

Sekiranya Schacht mengatakan bahawa peristiwa fitnah seperti yang dikatakan oleh Ibn Sirin merujuk kepada kisah pembunuhan tersebut, maka al-A'zamī mengatakan fitnah yang disebut oleh Ibn Sirin berdasarkan kepada keadaan yang berlaku di antara 'Alī r.a dan Mu'awiyah r.a. Al-A'zamī mengutip pandangan daripada ulama-ulama terdahulu berkenaan kejadian fitnah sebenar. Namun begitu, terdapat dalam kalangan sarjana Islam yang lain mengatakan fitnah yang sebenar iaitu fitnah yang melanda berikutan kematian Saidina Hussayn r.a. (Nūr al-Dīn 'Itr, 1972). Hal ini berdasarkan dua keadaan, pertama, kenyataan Robson yang menggambarkan wujudnya aliran isnad dalam penyampaian hadis pada pertengahan abad pertama dan seterusnya diperketat setelah berlakunya fitnah yang wujud suku akhir abad yang pertama, kerana kemunculan hadis-hadis palsu bagi mendukung hujah yang berkaitan politik. Kedua, pada hakikatnya tradisi penggunaan sanad telah lama berlaku, hatta sebelum zaman Ibn Sirin lagi (al-A'zamī, 2014).

Pandangan penulis, penggunaan sanad telah lama wujud semenjak zaman Nabi SAW lagi, sepertimana kisah 'Umar r.a ketika mengambil sesuatu hadis. Sepertimana yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī, berkenaan 'Umar meminta penyaksian daripada Abū Mūsā al-Ash'arī terhadap hadis berkenaan adab menziarahi rumah orang, lalu 'Ubay bin Ka'ab berdiri menyatakan kebenaran hadis tersebut ('Ajjāj al-Khatīb, 2001). Begitu juga apa yang dilakukan oleh Abū Bakar, 'Uthmān dan lain-lain, mereka begitu teliti dalam menjaga hadis. Seinggakan pada akhir abad pertama hijrah, perkembangannya begitu sistematik dan metode isnad dijadikan sebagai pengukur nilai satu-satu hadis, sama ada sahih atau tidak. Justeru, rentetan dari metode isnad, maka munculnya ilmu baru dalam ilmu hadis iaitu 'Ilmu al-Rijāl dan al-Jarḥ wa al-Ta'dil (Ernawati, Nawir Yuslem & Sulidar, 2017).

Al-A'zamī turut memberikan contoh seperti mana sikap Shu'bah dalam meriwayatkan sesuatu hadis. Menurutny lagi, metode penulisan yang dilakukan Shu'bah, adalah dengan menulis hadis yang diriwayatkan oleh gurunya, Qatādah (117 H) apabila beliau menggunakan kalimah 'ḥaddathanā', berbeza dengan perkataan 'Qāla', maka Shu'bah tidak mencatatnya. Istilah yang digunakan dalam menukikan hadis menunjukkan tingkatan kualiti pengriwayatan hadis, kerana tradisi para sarjana muhaddith dengan menggunakan lafaz seperti yang diberitahu sebelum ini. Oleh itu, lafaz-lafaz yang digunakan bagi mengetahui sama ada ianya bersambung riwayat di antara guru dan murid.

Kesimpulannya, tafsiran Schacht terhadap teori 'fitnah' yang diketengahkan olehnya dalam mengaitkan teori tersebut dengan permulaan kewujudan sanad, pada hakikat, disalaherti olehnya. Pemakaian sanad sudah pun wujud semenjak abad pertama hijrah, bahkan sebelum kedatangan Islam lagi telah wujud kaedah yang mirip dengannya meskipun belum diketahui sejauh mana kaedah itu diperlukan. Teori 'fitnah' sepertimana yang disebut oleh Ibn Sirin merujuk kepada fitnah yang berlaku antara 'Alī r.a dan Mu'awiyah r.a. Seterusnya berlakunya kepada pembunuhan 'Alī r.a dan bermula dari itu, wujudnya perbalahan yang teruk dalam

kalangan umat Islam sehinggakan masing-masing ingin mempertahankan kumpulan tertentu dengan mencipta hadis yang palsu.

## Kesimpulan

Sumbangan Dr. Muhammad Muṣṭaffā al-A'zamī sangat besar dalam bidang kajian kritikan orientalis dalam bidang hadis. Daripada hasil penelitian terhadap pemikirannya membuktikan metode yang digunakan oleh al-A'zamī dalam kajian hadis, adalah pendekatan *Historical-Theological-Rational* dan daripada gabungan pendekatan tersebut, terbinanya metode Historis Ilmiah. Namun, asas pemikiran al-A'zamī dalam hadis tertumpu kepada empat perkara iaitu: Pertama: penulisan hadis, kedua: penyebaran hadis, ketiga: kritik sanad, dan keempat: kritik matan. Sesuai dengan pemikiran metodologi ulama hadis terdahulu, al-A'zamī mengakui hadis perlu dikaji terlebih dahulu bagi menentukan darjat dan tingkatan kesahihannya. Analisis terhadap metode beliau mengukuhkan lagi gagasan metodologi ilmuan hadis terdahulu melalui penelitian terhadap keperibadian periwayat serta perbandingan terhadapnya. Begitu juga, kajian ini juga turut menunjukkan bukti-bukti bertulis bahawa terdapatnya data sejarah penulisan hadis yang dilakukan semenjak masa zaman Nabi SAW. Konsep 'fitnah' yang dikritik oleh golongan orientalis juga turut dijawab dengan pendekatan ilmiah dan logikal sesuai dengan kaedah yang dipraktikkan oleh golongan tersebut, menunjukkan bahawa apa yang dibawa oleh al-A'zamī pada hakikatnya, pengukuh kepada metode-metode yang dibawa oleh para sarjanawan Muslim terdahulu.

## Bibliografi

- Al-'Aqīqī, N. (1981) *al-Mustashbriqūn*. Kaherah: Dār al-ma'ārif.
- Al-A'zamī, M. M. (1985) *Manahij al-Mustasyriqin fi al-Dirasat al-Islamiyyah*. Tunis: Maktabah al-Tarbiyyah al-Arabi.
- Al-A'zamī, M. M. (2004) *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Lahore: Suhail Academy.
- Al-A'zamī, M. M. (2014) *Studies in Early Hadis Literature with a Critical Edition of Some Early Texts*. Beirut: al-Maktab al-Islamī.
- Al-A'zamī, M. M. (2013) *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum, Sanggahan atas The Origins of Muhammadan Jurisprudence Joseph Schacht*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013.
- Al-A'zamī, M. M. (2014) *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Al-A'zamī, M. M. (2003) *Memahami Ilmu Hadits: Telaah Metodologi dan Literatur Hadits*, terj. Meth Kieraha. Jakarta: Lentera Basritama.
- Al-'Asqalānī, Aḥmad bin Ḥajar. (2004) *Sharḥ Nukhbah al-Fikar fi Muṣṭalah Ahl al-Athār*. Beirut: Dār al-Athār.
- Al-Abādī, Muḥammad Ya'qūb al-Fayrūz (2005). *al-Qāmūs al-Mubīn*. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Al-Baghdādī, K. (t.t.) *al-Kifāyah fi 'ilm al-Riwāyah*, ed. Abū 'Abd Allah al-Sūrqi, Ibrāhīm Hamdī al-Madānī. al-Madinah: Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Al-Dhahabī, M. 'A. (1996) *Siyar A'lām al-Nubalā'*, ed. Shu'ib al-Arnā'ūṭ. Beirut: Muassasah al-Risālah.

- Al-Jauzī, I. Q. (t.t) *al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍaʿīf*. Makkah: Dār ‘Alīm al-Fawāid.
- Al-Qadhāh, S. M (2003) *al-Manḥāj al-Ḥadīth fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Kuala Lumpur: al-Bayan Corporation Sdn. Bhd.
- Al-Hanāʾī, ‘Alī, (t.t) *al-Munjid fī al-Lughah wa al-Iʿlām*. Maktabah al-Sharqīyyah: Beirut.
- Al-Khaṭīb, M. ‘A. (2001) *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Shawkānī, (1994) *Irsḥād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Sibāʾī, M. (2007) *Sunnah dan Peranannya dalam Penetapan Hukum Islam: Sebuah Pembelaan Kaum Sunni*, ed. Nurcholish Madjid. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Al-Sibāʾī, (1982) *al-Sunnah wa Makānatuhā fī Tashrīʿ al-Islāmī*, (Damsyik: al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Ṭayyibī, H. (1985) *al-Khulāṣah fī Uṣūl al-Ḥadīth*, ed. Ṣubḥī al-Sāmīrāʾī. Beirut: ‘Ālam al-Kitāb.
- Al-Ṭaḥḥān, M (2005) *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Luknawī, M. A. H. (1914) *Zaḥr al-Amānī fī Mukhtaṣar al-Jurjānī*, ed. Taqy al-Dīn ‘Alī al-Nadwī. India: Dār al-Qalam.
- Amin, K. (2009) *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Penerbit Hikmah.
- Amin, K (Mei 2011) “Kritik M. Mustafa Azami Terhadap Pemikiran Para Orientalis Tentang Hadis Rasulullah”, *Jurnal Al-Tahrir* 11, No. 1.
- Berg, H. (2000) *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from The Formative Period*. Surrey: Curzon Press Richmond.
- Ernawati, B. G., Nawir Yuslem & Sulidar, (Januari-Jun 2017) “Pemikiran Muhammad mustafa al-Aʿzamī tentang Penulisan Hadis dan Jawaban terhadap Kritik Joseph Schacht tentang Keautentikan Hadis”, *At-Tahdis: Journal of Hadith Studies* 1, No.1,
- Fazlur, R. (1979) *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ghurāb, A. A. H. (1988) *Ruʿyah Islāmīyyah li al-Istisyrāq*. Riyādh: Muʿassasah Dār al-Aṣālah lil Thaḳāfah wa al-Nasyr wa al-Iʿlām.
- Goldziher, I. (1971) *Muslim Studies*, vol. 2, terj. C.R Barber dan S.M Stern. London: George Allen & Unwin.
- Ṭṭr, N. (1989) *Manḥaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Juynboll, G.H.A. (1989) “Some Isnad Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman Demeaning Sayings from Hadis Literature”, dalam *jurnal al-Qantara*.
- Juynboll, G.H.A (1984) “The Date of the Great Fitna”. *Arabica* 20.
- King Faisal Foundation, dicapai 2 Mei 2017 <http://www.kff.com/en/King-Faisal-International-Prize>
- Lammens, H. (1968) *Islam, Beliefs and Institution*. London: Psychology Press.
- Margoliouth, D. S. (1914) *The Early Development of Mohammedanism*. London: William and Norgate.
- Motzki, H., Nicolet Boekhoff-van der Voort & Sean, A., (2010) *Analysing Muslim Tradition: Studies in Legal, Exegetical and Maghazī Hadis*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Motzki, H. (2002) *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des: The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, terj. Marion H katz. Leiden: Koninklijke Brill NV.

- Muna, A. C. (2008) *Orientalis dan Kajian Sanad: Analisis Terhadap G.H.A Juynboll*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Muslim bin al-Ḥajjāj (t.t.), Ṣaḥiḥ Muslim, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī
- Rouf, Md. A. (2010) *Mushkil al-Hadis fi dirasat al-mustashriqin: tablil wa-naqd*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Said, E. (1981) *Orientalism*, terj. Kamāl Abū al-Bāb. Beirut: Mu'assasah al-Ablāth al-Arabiyyah.
- Schacht, J. (1964) *An introduction to Islamic law*. Oxford: Oxford University Press.
- Schacht, J. (1959) *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press.
- Schacht, J. (Oktober 1949) "A Re-evolution of Islamic Tradition," dalam *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2.
- Syarifah, Umayyatus, (2014) "Kontribusi Muhammad Musthafa Azami dalam Pemikiran Hadits (Counter atas Kritik Orientalis)", Jurnal Ulul Albab 15, no. 2
- Ṭaha Ḥusayn (1951) *al-Fitnah al-Kubrā*, Kaherah: t.p
- Umma, F. (2018) *Kontribusi Pemikiran Muhammad Mustafa al-A'zami dalam Studi Hadis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Yaqub, A. M. (2000) *kritik hadis*. Jakarta: Pustaka firdaus.
- Zaqzūq, M. H. (1983) *al-Istishraq wa al-Khalfiyyah al-Fikriyah li al-Sirā' al-Ḥaḍarī*. Qatar: Kitāb al-Ummah.

## BAB 45

### IMAM IBN AL-JAZARY: SUMBANGANNYA DALAM BIDANG HADIS SUATU KAJIAN

Muhd Thoriq Asshiddiq Bin Che Ahmad, Mat Rani Bin Abdul Manaf, Abdul Hakim Bin Mahadzir<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universiti Islam Antarabangsa Sultan Abdul Halim Muadzam Shah (UniSHAM)

#### Abstrak

Imam Ibn al-Jazary merupakan nama tokoh yang tak asing lagi dalam perbahasan Ilmu Tajwid dan Ilmu Qiraat. Malah, jika dilihat pada rangkaian sanad al-Quran al-Karim daripada mana-mana riwayat/qiraat, nama Ibn al-Jazary tidak akan lekang bahkan termaktub dengan megahnya sebagai musnid Ilmu Qiraat. Walaubagaimanapun, kebanyakan masyarakat Islam khususnya di Malaysia hanya mengenali sumbangan tokoh ini dalam bidang al-Quran. Bertitik tolak dari masalah inilah, tujuan penulis mengkaji tokoh ini dan merasai perlunya ada suatu pendedahan tentang sumbangannya dalam bidang hadis yang tak kurang hebatnya. Kajian ini dijalankan kepada Imam Ibn al-Jazary mengenai ketekunan beliau mempelajari hadis, sumbangannya dalam bidang hadis dan pandangan ulama hadis kepadanya. Kaedah yang digunakan untuk menyiapkan artikel ini ialah melalui kaedah penyelidikan kepustakaan terhadap artikel, kitab dan penulisan akademik yang berkaitan. Dapatan kajian telah mengenalpasti kewibawaan Imam Ibn al-Jazary bukan sahaja dalam bidang al-Quran bahkan tak kurang hebatnya dalam bidang Ilmu Hadis dan periwayatannya sehingga diberi jolokkan *al-Hafiz*. Secara konklusinya, kajian ini memberi gambaran sangat penting dan berguna untuk memperkenalkan tokoh ini kepada masyarakat khususnya guru-guru al-Quran.

#### Pendahuluan

Imam Ibn Al-Jazary merupakan salah seorang tokoh yang banyak menyumbang kepada perkembangan dan percambahan ilmu. Namanya tak asing dalam Ilmu Qiraat al-Quran sehingga diberi gelaran *syekh ul-Qurra'* yang bermaksud guru ulama' Qiraat. Ini kerana, beliau merupakan pencetus yang mengumpulkan dan menyaring keseluruhan sepuluh Qiraat yang mutawattir dan dimuatkan dalam karangan beliau "*al-Nasyr fi Qiraat al-'Asyr*" yang menjadi rujukan utama dalam bidang Qiraat. Namun begitu, beliau masih sempat mendalami ilmu-ilmu lain selain Qiraat seperti Tafsir, Hadis, Tauhid, Fiqh, Tasawuf, Nahu, Sorof, Balaghah dan lain-lain. Ini dapat dibuktikan dengan penghasilan kitab-kitab dalam pelbagai bidang ilmu. Justeru, artikel ini akan cuba mengupas sumbangan beliau dalam bidang Hadis dan Ulum Hadis serta pujian ulama' terhadap beliau.

#### Biodata Imam Ibn Al-Jazary (751H-833H)

Nama beliau ialah Abu Khair Syams al-Din Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ali bin Yusuf al-'Umri al-Dimasyqi al-Syirazi. Digelar juga dengan Abu Muhammad kerana anak sulung beliau bernama Muhammad, tetapi gelaran Abu Khair adalah lebih masyhur. Beliau bermazhab Syafie, dan lebih dikenali dengan gelaran Ibn al-Jazary. Nisbah al-Jazary diambil daripada nama tempat Jazirah Ibn Umar yang terletak sempadan Turki-Syria berdekatan dengan bandar *al-Mawsil*. *Al-Mawsil* merupakan merupakan bandar ketiga terbesar di Iraq setelah Baghdad



dan Basra yang terletak di bahagian utara Iraq. Dinamakan *al-Mamsil* kerana ia tempat terhubungnya dua sungai *Dajlah & Furat* (al-Hamawy, 1977).

Beliau di lahirkan selepas solat tarawikh malam sabtu, 25 Ramadan 751H bersamaan 30 November 1350M di Dimasyk. Dikhabarkan ayah beliau seorang peniaga yang belum dikurniakan anak setelah 40 tahun penantian. Setelah ayahnya pergi menunaikan haji dan berdoa ketika meminum air zam zam supaya direzekikan anak yang alim, maka Allah s.w.t memustajabkan doa itu dengan dikurniakan beliau (al-Sakhawy, 2009).

Beliau dibesarkan di Dimasyk dalam keturunan yang mulia serta kuat pegangan ajaran Islam. Ayah beliau merupakan seorang ahli peniagaan yang warak, mementingkan ilmu agama termasuk pembelajaran anaknya Ibn al-Jazary. Dalam kitab beliau *Ghayat ul-Nihayah* ada dinyatakan bahawa ayah beliau membawa beliau bersama berjumpa dengan Syeikh Hasan al-Sarujy untuk bertalaqqi al-Quran.

Beliau mendapat didikan agama sejak kecil lagi, bermula dengan menghafal al-Quran serta mendalami ilmu-ilmu lain seperti hadis, qiraat, tauhid, fiqh, dan lain-lain. Buktinya, beliau dapat menyelesaikan menghafal al-Quran pada tahun 764H (umur 13 tahun) dan mendapat kepercayaan menjadi imam solat ketika berumur 14 tahun (Ibn al-Jazary, 2009).

Menurut Ibn Hajar, Imam Ibn al-Jazary seorang yang sangat bersungguh-sungguh mempelajari Hadis dan al-Quran dan beliau sangat menonjol di dalam pengajian Qiraat. Beliau juga pernah menjawat jawatan Kadi di Damsyik dan Syiraz (Ibn Hajar, 1969).

Beliau diberi kepercayaan oleh guru-guru beliau kerana kepintaran dan kesungguhan beliau menuntut ilmu. Imam 'Tafsir Abu al-Fida' Ismail bin Katsir guru pertama yang memberi izin fatwa dan mengajar kepada beliau pada tahun 774H. Begitu juga Syeikh Islam al-Bulqiniy menizinkan beliau berfatwa dan meriwayatkan hadis pada 785H. Diberi tempat mengajar di bawah Kubah al-Nasr di Masjid al-Umawiy, Syria.

Akhir hayat beliau dihabiskan di Syiraz, Iran dengan mengajar al-Quran dan lainnya sehinggalah beliau wafat pada 5 Rabi' al-Awwal 833H. Apabila orang mengetahui pemergiannya, orang ramai berpusu-pusu mengunjungi jenazah beliau dan berebut-rebut mengangkatnya ke perkuburan. Beliau disemadikan di Dar al-Quran yang beliau bina di Syiraz untuk pengajian ilmu.

## Guru-Guru Imam Ibn Al-Jazary

Beliau yang terkenal dengan sifat suka merantau ke serata dunia semata-mata untuk menimba ilmu agama dan mencari keberkatan '*ulum al-sanad* yakni sanad tinggi daripada tokoh-tokoh ilmunan yang masih hidup pada zaman beliau. Ini dapat dilihat daripada ramainya guru-guru beliau terdiri daripada seantero dunia Islam pada ketika itu. Dinyatakan di sini sebahagian daripada mereka yang masyhur:

### 5. Guru-Guru Al-Quran Dan Tajwid

#### 1.1 Kalangan Ulama' Syam

- i. **Ibn al-Sallar** (wafat 782H): Abu Muhammad Abdul Wahab bin Yusuf Ibn al-Sallar, Syeikh Qurra' Dimasyk, lahir pada 698H. Telah membaca Qiraat tujuh secara *ifrad & jamak*. Beliau menjadi tumpuan penuntut ilmu kerana mahir ilmu qiraat, nahu-sorof dan faraid. Dikebumikan berhampiran dengan kubur Ibn Taimiyyah, dan Imam Ibn al-Jazary merupakan pengganti tempat beliau.
- ii. **Ibn al-Tohhan** (wafat 782H): Ahmad Bin Ibrahim al-Tohhan Dilahirkan pada tahun 702H. Memegang *Masyikhab Dar al-Hadis al-Asyrafyyah* selepas Ibn al-Labban. Ibn al-Jazary membaca sebahagian al-Quran daripada beberapa Qiraat kemudian beliau memberi ijazah sanad dan itu bukanlah kebiasaan beliau.

- iii. **Ibn al-Labban** (wafat 776H): Abu al-Ma'liy Muhammad bin Ahmad al-Labban, lahir pada 715H. Seorang yang tekun dan itqan dalam Qiraat. Memegang *Masyikbah al-Iqra' di Dar al-Asyrafyyah*, Masjid al-U'mawi dan *Turbah Umm al-Saleh* kerana syaratnya mestilah orang yang paling mahir dalam Qiraat.
- iv. **Ahmad Ibn Rajab** (wafat 775H): Abu al-Abbas al-Baghdady, bermukim di Dimasyk. Beliau seorang syeikh yang hebat lagi saleh. Dimakamkan di perkuburan *al-Sufyyah*.
- v. **Ahmad Bin al-Husain al-Kafrawy** (wafat 779H): Abu Yusuf al-Hanafi, ketua hakim Dimasyk, lahir pada 691H. Beliaulah yang banyak memberi kelebihan kepada Ibn al-Jazary dan beliau diantara Qurra' terhebat pada ketika itu.

#### 1.2 Kalangan Ulama' Mesir

- i. **Ibn al-Jundy** (lahir 699H): Abu Bakr Abdullah bin al-Jundy, Ketua Masayeikh Qurra' di Mesir. Antara karangan beliau ialah kitab *al-Bustan fi al-Qiraat 13*, syarah Matan al-Syatibyyah. Meninggal di Kaherah, dikebumi luar pintu *al-Nasr*.
- ii. **Ibn al-Shoigh** (wafat 776H): Abu Abdillah Muhammad bin al-Shoigh, lahir di Kaherah tahun 704H. Ibn al-Jazary telah mengkhataamkan bacaan Qiraat dengan beliau sebanyak 2 kali khatam.
- iii. **Abu Muhammad al-Baghdady** (wafat 781H): Abdul Rahman bin Ahmad bin Ali al-Baghdady, lahir 702H. Ketua Masayeikh Qurra' di Mesir pada zaman beliau. Mahir ilmu Qiraat serta Nahu-sorof dan fiqh.
- iv. **Abdul Wahab al-Qurawy** (wafat 788H): Dilahir pada 702H. Musnid dan satu-satu Syeikh Qurra' di Iskandariyah, Mesir. Ibn al-Jazary membaca kepadanya Qiraat berdasar kitab *al-I'lan* dan hadis-hadis dalam *Muwatto'*.

#### 1.3 Kalangan Ulama' Hijaz

- i. **Abu Abdillah Muhammad bin Saleh**: Ketua Masyaikh Qurra' di Madinah dan beliau mempunyai sanad tertinggi di Hijaz. Menjawab jawatan imam & khatib masjid.

### 6. *Guru-Guru Hadis*

- i. **Abdul Wahab al-Qurawy** (wafat 788H): Dilahir pada 702H. Musnid dan satu-satu Syeikh Qurra' di Iskandariyah, Mesir. Ibn al-Jazary membaca kepadanya Qiraat berdasar kitab *al-I'lan* dan hadis-hadis dalam *Muwatto'*.
- ii. **Ibn Amilah al-Maraghy** (wafat 778H): Umar bin Hasan bin Mazid Ibn Amilah, Musnid Syam, lahir pada 680H. Meriwayatkan hadis daripada al-Fakhr bin al-Bukhary, al-Farusy dan lain-lain, beliau terkenal kerana mempunyai sanad yang tinggi.
- iii. **Ibn Qudamah al-Maqdisy** (wafat 780H): Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim, musnid dunia pada zamannya. Lahir pada 683H. Ibn Jazary mula berguru dengan beliau sejak 770H dan sempat khatam *Musnad Ahmad* secara bacaan selama 7 tahun.
- iv. **Ibn Ghulsy al-Buna** (wafat 771H): Ahmad bin Muhammad bin al-Husein al-Fairuzabadi. Lahir 670H, berguru dengan al-Fakh Ibn al-Bukhary.

- v. **Ibn Katsir** (wafat 774H): ‘Imad al-Din Ismail bin Umar bin Katsir al-Qurasy lahir pada 700H. Pengarang kitab tafsir yang masyhur. Wafat di Dimasyk.
- vi. **Al-Bulqiny** (wafat 805H): Umar bin Ruslan bin Nasir al-Syafiey, lahir tahun 724H di bulqinah (barat Mesir). Belajar di Mesir, pernah memegang kehakiman Syam tahun 769H dan wafat di Kaherah.
- vii. **Al-Qarmiy** (wafat 780H): Imam ilmu Maqulat. Murid kepada al-Izz bin Jamaah.
- viii. **Al-Damaminy** (wafat 794H): Baha’u al-Din Abdullah bin Abi Bakr bin Muhammad lahir pada 703H, keturunan Khalid bin al-Walid r.a. Musnid Iskandariah, Mesir.
- ix. **Ibn al-Muhibb al-Somit** (wafat 789H): lahir pada 1 Ramadhan 712H. Seorang yang pendiam dan tidak suka bercakap sebab itu digelar al-Somit (Diam). Tidak mesra melainkan dengan Ibn al-Jazary, kerap mengunjungi Ibn al-Jazary dan memperdengarkan kepada keluarganya beberapa hadis.

Demikianlah diantara guru-guru beliau yang banyak berjasa membentuk peribadi Ibn al-Jazary yang mempunyai kelimuan yang sangat tinggi dalam pelbagai jurusan ilmu. Di sini, kami hanya memfokuskan bidang utama beliau dan bidang hadis, manakala guru-guru beliau dalam bidang lain seperti Fiqh, Tauhid, Tasawuf, Nahu-Sorof tidak dinyatakan.

### **Ketekunan & Pujian Dalam Bidang Hadis**

Beliau seorang sangat besungguh-sungguh dalam mendalami ilmu pengetahuan terutamanya dalam ilmu yang disyariatkan oleh agama Islam. Kecenderungan beliau yang utama ialah dalam bidang al-Quran dan Qiraat, sehingga majoriti sanad al-Quran yang ada sekarang daripada mana-mana Qiraat sekali pun, kita akan dapati nama Ibn Jazary akan termaktub padanya. Bahkan beliau sendiri amat menitikberatkan pengetahuan tentang *rijal* yang meriwayatkan sesuatu Qiraat dengan mengarang kitab mengenai tabaqat al-Qurra seperti kitab *Ghayah al-Nihayah fi tabaqat al-Qurra* dan *Jami’ al-Asanid fi al-Qiraat*.

Begitu juga pengajian hadis, selain menghafal dan mengetahui maksud hadis, penuntut ilmu hadis juga perlu mengetahui hal ehwal rijal yang meriwayatkan hadis. Berdasarkan penelitian, Ibn Jazary menguasai kesemua yang diperlukan oleh ahli hadis dan beliau layak dipanggil *Mubaddis*.

Berkata al-Towus dalam karangannya bahawa: “Ibn al-Jazary mempunyai sanad tinggi, menghafal hadis, *al-jarh wa al-ta’dil*, pengetahuan rawi terdahulu & terkini, meriwayatkan *sahibain* (sahih al-Bukhary & Muslim), Abu Daud, al-Nasaie, Ibn Majah, Musnad al-Darimi, al-Syafie, Ahmad...” (al-Sakhawy, 2009).

Satu anugerah terhadap beliau, apabila al-Suyuti memasukkan nama beliau dalam kitabnya *Tabaqat al-Huffaz* dan menyatakan beliau merupakan seorang *hafiz*, *muqri’*, syekh qiraat yang tiada tandingan di dunia ini pada zamannya (al-Sakhawy, 2009). Begitu juga Syekh Zakariyya al-Ansari menyanjung tinggi beliau dengan kata: “Imam Ibn al-Jazary merupakan seorang al-Imam, sangat luas ilmu, syekh al-Islam dan hafiz pada zamannya” (al-Ansary, 2008).

Beliau mengikuti pengajian kitab-kitab hadis yang utama dan khatam secara *sama’*. Ini memerlukan kesabaran & semangat yang tinggi sebagai seorang pelajar. Berkata Ibn Hajar dalam Mu’jamnya: “sesungguhnya beliau (Ibn al-Jazary) meriwayatkan kepada kami Sunan Abu Daud & al-Tarmizi daripada Ibn Amilah secara sama’, dan *Musnad Ahmad* pula daripada al-Solah Ibn Abi Umar juga secara *sama’*” (Ibn Hajar, 1969).

Minat beliau yang mendalam kepada kitab *Musnad Ahmad* dapat dilihat berdasarkan karangan beliau berkaitan dengan kitab ini. Selepas mempelajarinya secara terperinci setiap hadis, rijal, sanad dan lain-lain, beliau telah berjaya mengarang tiga kitab mengenainya yang berjudul:

- i. القصد الأحمد في رجال مسند أحمد.
- ii. المسند الأحمد فيما يتعلق بمسند أحمد.
- iii. المصعد الأحمد في ختم مسند أحمد.

### Sumbangan Dalam Bidang Hadis

Suatu yang amat mengagumkan, seorang yang sibuk dengan pengajian & pengajaran ilmu Qiraat masih sempat meluangkan masa memberi sumbangan dalam perkembangan bidang hadis mahupun ulum hadis. Sumbangan beliau boleh dibahagikan kepada dua bentuk iaitu: sumbangan dalam bentuk karya yang kekal, dapat diambil manfaatnya oleh orang kemudian dan dalam bentuk pengajaran langsung di institusi tertentu dan hanya orang yang bersamanya sahaja yang dapat mengambil manfaatnya.

Berikut adalah karya Ibn al-Jazary dalam Ilmu Hadis:

- i. التوضيح في شرح مشكاة المصابيح (3 jilid).
- ii. الأربعون حديثاً الجزرية.
- iii. الأولوية في الأحاديث الأولوية.
- iv. الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين في الأذكار والدعوات.
- v. جُنَّةُ الحصن الحصين، (الحصن الحصين kitab ringkasan).
- vi. عدة الحصن الحصين، (الحصن الحصين kitab ringkasan kedua).
- vii. مفتاح الحصن الحصين، (الحصن الحصين kitab syarah).
- viii. عقد اللآلي في الأحاديث المسلسلة العوالي.

Berikut pula adalah karya Ibn al-Jazary dalam Ulum Hadis:

- i. البداية في علوم الرواية.
- ii. تذكرة العلماء في أصول الحديث، (البداية kitab ringkasan).
- iii. الهداية في علم الرواية (syair).
- iv. مقدمة علوم الحديث (syair).
- v. القصد الأحمد في رجال مسند أحمد.

- .vi المسند الأحمد فيما يتعلق بمسند أحمد.
- .vii المصعد الأحمد في ختم مسند أحمد.
- .viii الفوائد المجمع في زوائد الكتب الأربعة.
- .ix عوالي القاضي أبي نصر.
- .x تخرج مشيخة الجنيد بن أحمد البلياني.
- .xi تكملة ذيل التقييد لمعرفة رواة السنن والأسانيد.

Manakala sumbangan beliau kepada masyarakat pada ketika itu dalam bentuk pengajaran hadis dapat dilihat selepas beliau mendapat izin mengajar dan berfatwa daripada guru-guru beliau. Beliau tidak hanya mengkhususkan satu tempat untuk menyampaikan hadis, bahkan beliau lebih kepada menyebarkan hadis di mana sahaja beliau berada.

Berikut adalah tempat-tempat yang dapat dipastikan proses periwayatan hadis oleh Ibn al-Jazary:

- i. Dar al-Hadis al-‘Adiliyyah - Dimasyk, Syam.
- ii. Masyikhah Dar al-Hadis al-Asyrafyyah - Dimasyk, Syam.
- iii. Masyikhah Turbah Umm al-Salih - Dimasyk, Syam.
- iv. Al-Masyikhah al-Salahiyyah - Bait al-Maqdis, Palestin.
- v. Al-Masjid al-Haram - Makkah, Arab Saudi.
- vi. Masjid Nabawi - Madinah, Arab Saudi.
- vii. Masjid di Yanbu’, Saudi.
- viii. Beberapa majlis di Bghdad, Iraq.
- ix. Qubbat al-Masjid - Birsofa, Rom.
- x. Rumah Gabenor - Kasy, Rom.
- xi. Jamek al-Kabir - Samarqand, Uzbekistan
- xii. Dar al-Qada’ - Syiraz, Iran.
- xiii. Jamek al-Akbar - Syiraz, Iran.
- xiv. Al-Masyikhah al-Kubra - Kaherah, Mesir.
- xv. Jamek al-Taubah - Barquq, Mesir.
- xvi. Beberapa masjid & masyikhah di Kaherah & Iskandariah, Mesir.
- xvii. Dalam perjalanan Syam ke Basrah.
- xviii.

## Kesimpulan

Dewasa ini, kita dapat melihat bagaimana berkembangnya institusi tahfiz di Malaysia. Dengan itu, tokoh seperti Imam Ibn al-Jazary yang mempunyai kesungguhan dalam menuntut ilmu & kejayaan beliau menghasilkan karya yang bermutu serta mendapat pujian dan sanjungan, layak dijadikan contoh tauladan/rolemodel bagi penuntut ilmu khususnya pelajar-pelajar tahfiz supaya mereka yang mampu tidak hanya fokus dalam bidang al-Quran semata-mata, bahkan digalakkan mendalami bidang hadis yang tidak kurang cabarannya.

Cadangan kami, figura ini sepatutnya dibacakan keperibadiannya, diumumkan ketekunannya dan disebut-sebut kepada pelajar-pelajar pengajian Islam di peringkat rendah mahupun tinggi,

bahawa kesungguhan, keberanian dan keyakinan diri amat perlu dalam menuntut ilmu, agar generasi sekarang dan selepas ini tidak mengabaikan tokoh-tokoh dahulu yang banyak berjasa.

## Rujukan

- Ibn al-Jazary, Muhammad bin Muhammad Bin Muhammad (2009), *Ghayat ul-Nihayah*, Tanta, Dar al-Sahabah.
- Ibn al-Jazary, Muhammad bin Muhammad Bin Muhammad (1990), *al-Mas'ad al-Ahmad*, Riyad, Dar al-Taubah.
- Ibn al-'Imad, Abdul Hayy bin al-'Imad al-Hanbaly (1986), *Syadzarat ul-Dzahab*, Beirut, Dar Ibn Khatsir.
- Al-'Ulaimy, Abdul Rahman bin Muhammad (1966), *al-Uns al-Jalil*, Mesir, Maktabah al-Haidariyyah.
- Al-Sakhawi, Syam al-Din Muhammad bin Abul Rahman (2009), *al-Dhan' al-Lami'*, Beirut, Dar al-Jil.
- Ibn Hajar, Shihab al-Din Ahmad bin Muhammad al-Qastalani (1969), *Inba' al-Ghumur bi Anba' al-'Umur*, Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Suyuty, Jalal al-Din Abdul Rahman bin Abi Bakr (1983), *Tabaqat al-Qurra'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Zakaria al-Ansary (2008), *al-Daqaiq al-Muhkamah fi Syarh al-Muqaddimah al-Jazariyyah*, Kaherah: Makatbah Aulad al-Syeikh.
- 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Dhahabi (1981), *Siar A'lam al-Nubala'*, Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Al-Hamawy (1977), *Mu'jam al-Buldan*, Beirut: Dar al-Sadir.
- Prof. Dr. Salim al-Syanqity (2020), *Syarh al-Nasyr fi al-Qiraat al-'Asyr*, Misr, Dar Ibn al-Salam.
- Dr Muhammad Muti' al-Haqid (1995), *Syeikh al-Qurra' al-Imam Ibn al-Jazary*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Mashur bin Mazruq Bin Muhammad al-Harazy (1427H), *Syeikh Ibn al-Jazary Muhaddisan*.
- Muhammad Lukman Bin Ibrahim (2020), *Ketokohan Imam Al-Syatibi Dan Imam Ibn Al-Jazari Serta Perbezaan Keduanya Dalam Riwayat Hafs Dari 'Asim*, 7th International Prophetic Confrence (SWAN).
- Shaharuddin bin Saad (2019), *Ketokohan Imam Al-Syatibi Dan Imam Ibn Al-Jazaridi Dalam Bidang Qiraat*, Jurnal Qiraat (KUIS).

# BAB 46

## TESIS DAN DISERTASI TENTANG ULAMA HADITH DALAM KAJIAN PASCASISWAZAH DI MALAYSIA: SATU ANALISIS BIBLIOMETRIK

Khairulnazrin Nasir,<sup>1</sup> Rahim Kamarul Zaman,<sup>1</sup> Muhammad Adam Ab. Azid, Ikmal Adnan,<sup>1</sup>  
Abdul Azib Hussain,<sup>2</sup> & Mukhlis Mustaffa<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Fakulti Pengajian Islam Kontemporari, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS)

<sup>2</sup> Fakulti Pengajian Bahasa dan Pembangunan Insan, Universiti Malaysia Kelantan (UMK)

<sup>3</sup> Fakulti Sains Kemanusiaan, Universiti Pendidikan Sultan Idris

### Pendahuluan

Ilmu hadith melalui proses perkembangan sejak zaman Rasulullah SAW sehingga kini. Hadith yang disampaikan oleh Rasulullah SAW dihafal, direkodkan dan disusun oleh para sahabat, tabiin dan para ulama hadith terkemudian. Sejarah pertumbuhan dan perkembangan hadith dari semasa ke semasa bersifat tidak statik dan mengalami pasang surut. Demikian bergantung kepada tahap kajian dan penulisan ulama hadith dan penerimaan umat Islam pada sesuatu zaman. Ilmu hadith akan mendapat nafas baru sekiranya pembaharuan dilakukan dalam kerangka paradigma dan kajian hadith yang komprehensif, kontekstual dan bersesuaian mengikut peredaran masa (Siregar, 2020; Abbas, 2019; Darmalaksana, 2018).

Kemuncak perkembangan ilmu hadith terjadi pada kurun ketiga dan disempurnakan pada kurun ke empat Hijrah. Hal ini dapat ditinjau dari dua faktor; faktor dalaman dan faktor luaran. Faktor dalaman tertumpu kepada penglibatan sejumlah besar perawi, pengumpul dan penulis kitab-kitab induk hadith dan *'ulum al-hadith* yang memacu kepada penyebaran hadith (Zaenuri & Munawaroh, 2021; Bistara, 2020; Maulana, 2016). Dalam kajian Bistara, R. (2020) dan Hading, H. (2016), kedua-duanya merumuskan bahawa perkembangan hadith pada era ini juga berhubung dengan faktor luaran dari aspek politik, sosial dan kebudayaan yang mendukung aktiviti pengumpulan dan penulisan hadith.

Dari awal perkembangan ilmu hadith, telah muncul ramai tokoh yang telah mencurahkan sumbangan yang besar terhadap ilmu hadith dari pelbagai jurusan. Bermula dari tradisi penyampaian secara lisan, sehingga berkembang dalam bentuk penulisan, kini ilmu hadith disampaikan berasaskan digital (Maulana, 2016). Antara kajian-kajian lepas tentang sumbangan ulama tokoh bidang hadith, sama ada diklasifikasikan berdasarkan aliran mazhab seperti kajian Soroni, M. K. (2018), karakter seperti kajian Khairulnazrin Nasir, et. al. (2019) dalam tulisannya tentang sumbangan ulama hadith daripada golongan kelainan upaya (OKU), lokasi seperti kajian Iderus, (2016) dan Wahid, (2006), atau kajian terhadap tokoh-tokoh tertentu seperti kajian Hasibuan (2020), Anggoro (2019), Farhah Zaidar, et. al. (2017) dan sebagainya. Rumusan hasil kajian-kajian tersebut mendapati bahawa sumbangan mereka tertumpu pada lima aspek utama; periwayatan hadith (perawi), penulisan kitab hadith (*muasannif*), penilaian perawi hadith (*al-jarh wa al-ta'dil*), kefahaman hadith (*fiqh al-hadith*), dan penilaian status hadith (*naqd al-hadith*).

Biografi, jasa dan sumbangan mereka direkodkan secara terperinci dalam pelbagai jenis karya sepanjang zaman, termasuk dalam kajian di Institut Pengajian Tinggi di Malaysia. Para pelajar pascasiswazah turut membahaskan tentang kedudukan dan sumbangan tokoh dalam ilmu hadith (Darmalaksana, 2020). Persoalannya siapakah tokoh-tokoh yang pernah dibincangkan dalam tesis dan disertasi di IPT-IPT negara ini? Justeru, penyelidikan ini bertujuan untuk mengenal pasti tesis dan disertasi yang dihasilkan berkaitan tokoh ulama hadith oleh para calon pascasiswazah dalam bidang hadith berdasarkan analisis bibliometrik.

## Metodologi Kajian

Kajian ini mengaplikasikan pendekatan kajian secara kualitatif bertemakan kajian kepustakaan. Data-data dikumpulkan daripada sumber dokumen seperti tesis, disertasi dan artikel ilmiah. Skop carian maklumat tentang tesis dan disertasi hanya tertumpu pada laman sesawang *Malaysian Theses Online* (MyTO) sahaja. Proses carian adalah berdasarkan kata-kata kunci utama seperti “sumbangan,” “tokoh,” “ulama,” “hadis” dan sebagainya. Data-data dianalisis secara deskriptif berasaskan pendekatan analisis bibliometrik. Tesis dan disertasi dianalisis berdasarkan tahun penghasilan, nama-nama tokoh, peringkat kajian (sarjana/ tesis kedoktoran), nama universiti, metodologi kajian dan bahasa penulisan. Pada bahagian perbincangan, penyelidikan ini menjelaskan secara ringkas latar belakang setiap tokoh dan ulama hadith yang dipilih sebagai bahan kajian berserta sumbangannya.

## Dapatan Kajian

Sistem pengajian universiti di peringkat ijazah tinggi atau pascasiswazah menuntut seseorang pelajar menghasilkan kajian dalam bidang yang diceburi. Penghasilan tesis dan disertasi dalam bidang ilmu hadith telah bermula sejak tahun 1970-an. Dalam konteks kajian tokoh ulama hadith, hasil analisis menunjukkan bahawa sejak tahun 1974 sehingga tahun 2021, keseluruhan tesis dan disertasi tentang tokoh ulama hadith yang dihasilkan berjumlah 38 buah kajian. Informasi ringkas tentang kajian-kajian tersebut ditunjukkan dalam Jadual 1 di bawah:

Jadual 1: Senarai Kajian Tokoh Ulama Hadith

No.	Tahun	Nama	Tajuk	Peringkat	Universiti	Metode	Bahasa
1.	1974	Engku Ibrahim	Penelitian Terhadap Kontribusi Imam Al-Bukhari CRD Dalam Bidang Hadith Dengan Memusatkan Perhatian Kepada Kitab Al-Jami' Al-Sahih	MA	UM	Kualitati	BM
2.	1981	Jawiah Dakir	Al-Imam Ahmad bin Hanbal dan sumbangannya dibidang hadith dengan menumpukan kajian terhadap musnadnya	MA	UKM	Kualitatif	BM



3.	1988	Abdul Hayei Abdul Sukor.	Sumbangan Shah Waliyullah al-Dihlawi kepada ilmu hadith dan penganutnya di Kelantan. Disertasi sarjana, UM.	MA	UM	Kualitatif	BM
4.	1990	Murina Mustafa	Satu kajian mengenai riwayat hidup Abu Ayyub al-Ansari: tumpuan utama kepada hadith-hadith riwayatnya di dalam Sunan Sittah dan Muwatta' Imam Malik.	MA	UM	Kualitatif	BM
5.	1990	Habibah Abdul Rahman.	Riwayat hidup Zayd ibn Thabit al-Ansari: satu kajian mengenai hadith-hadith riwayatnya di dalam sunan Sittah dan Muwatta' Imam Malik.	MA	UM	Kualitatif	BM
6.	1990	Nor Asiah Mohammed	Hafsah bint Umar al-Khattab: satu kajian mengenai hadith-hadith riwayatnya di dalam Sunan Sittah dan Muwatta' Imam Malik	MA	UM	Kualitatif	BM
7.	1996	Kishki 'Atiyyah	Marwiyat al-imam al-Layth bin Sa'd fi al-kutub al-sittah wa-musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal wa-masnaf 'Abd al-Razzaq wa-ibn Abi Syaibah	MA	UNISZA	Kualitatif	BA
8.	1996	Ishak Hj. Suliaman.	Ibn Hajar Al'Asqalani dan sumbangannya kepada hadith: tumpuan terhadap kitabnya Bulugh Al-Maram.	MA	UM	Kualitatif	BM
9.	2002	Ismael Hussein.	Al-Ghazzali's usage of weak hadith in his writings, with special references to his attempt to revive Islamic sciences.	PhD	UIA	Kualitatif	BI
10.	2004	Mohd Muhiden Abd Rahman	Syeikh Nuruddin Al-Raniri dan Sumbangannya Kepada Pengajian Al-Hadith: Kajian Terhadap Kitab Al-Fawa'id Al-Bahiyyah fi Al-Ahadith Al-Nabawiyyah.	PhD	UM	Kualitatif	BM
11.	2004	Che Hasmawati Che Awang	Ustaz Mustafa 'Abdul Rahman: Sejarah Hidup Dan Sumbangannya Dalam Ilmu Hadith di Malaysia.	MA	UM	Kualitatif	BM
12.	2004	Muhamad Hapizi Sulaiman.	Metodologi Dr. Yusuf al-Qaradawi dalam menganalisa hadith sebagai sumber hukum syarak.	MA	UKM	Kualitatif	BM

13.	2005	Nik Yusri Musa	Sumbangan A. Hassan Bandung kepada pengajian hadith : tumpuan kajian kepada hadith-hadith hukum.	PhD	UM	Kualitatif	BM
14.	2005	Azwira Abdul Aziz.	Al-Albani dan metodologi pemahaman hadith hukum : kajian khusus pada kitab silsilah al-ahadith as-sahihah wa shai' min fiqhiha w a fawai'diha.	PhD	UKM	Kualitatif	BM
15.	2008	Muhammad Amin Islam.	Manhaj al-Imām Abū Ḥanīfah fī Tawthīq al-Ḥadīth: Dirāsah Muqāranah ma' manhaj Ahl al-Ḥadith.	MA	UIA	Kualitatif	BA
16.	2008	Mohd Khafidz Soroni.	Syeikh 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah: riwayat hidup dan sumbangannya di dalam pengajian Hadith.	PhD	UM	Kualitatif	BM
17.	2009	Sulidar	Ketokohan T.M.Hasbi Ash-Shiddieqy Dan Sumbangan Pemikirannya Dalam Pengajian Hadith Riwayah Dan Dirayah Di Indonesia.	PhD	UM	Kualitatif	BM
18.	2009	Ardiansyah	Perspektif Imam Al-Shatibi Terhadap Konsep Sunnah-Bid'ah: Analisis Terhadap Kitab Al'I'tisam dan Al-Muwafaqat.	PhD	UM	Kualitatif	BM
19.	2010	Jefri Halimi Kariim.	Al-Albani dan pandangan beliau terhadap kehujahan qawl al-sahabi.	MA	UKM	Kualitatif	BM
20.	2010	Elit Ave Hidayatullah	Sumbangan Abdul Ra'uf Al-Singkili dalam bidang hadith: analisis teks pilihan al-mawó'ú al-badô'ah.	MA	UM	Kualitatif	BM
21.	2010	Roshimah Shamsudin.	Muhammad Nasir Al-Din Al-Albani dan Metodologi Penentuan Hadith Daif: Satu Kanan Silsilah Al-Ahadith Al-Da 'Ifah Wa. Al-Mawdu'ah.	PhD	USM	Kualitatif	BM
22.	2011	Al-Husban, Abd 'Allah Muhammad Ahmad	Marwiyat al-Imam Muhammad al-Baqir fi kutub al-sunnah wa-al-Shi'ah : dirasah muqaranah	PhD	UKM	Kualitatif	BA
23.	2011	Muhammad Iqlim Ashraf.	'Ali al-Tahanawi wa juhudihi fi al-tarabat bayna al-hadith wa al-tasawwuf khilal kitabuhu "Haqa'iq al-tariqah min al-sunnah al-aniqah.	MA	UM	Kualitatif	BA

24.	2011	Husna, Jannatul.	Shaykh Yasin al-Fadani (m.1990) dan sumbangannya dalam pengajian Hadith.	MA	UM	Kualitatif	BM
25.	2012	Mohamad Mukhlis	Metodologi 'Abd Al-Fattah Abu Ghuddah dalam mentahkik kitab Qawa'id fi 'Ulum al-Hadith.	MA	UKM	Kualitatif	BM
26.	2012	Mohammed Bazri Che Harun.	Hadith-hadith dalam karya Syeikh 'Abd. al-Qadir al-Mandili : takhrij dan analisis.)	MA	UM	Kualitatif	BM
27.	2013	Maafi Husin Ali Amran.	Metodologi Shaykh Muhammad Mar'i al-Amin al-Antaki dalam mentafsirkan ayat al-qur'an dan hadith dalam kitab limadha akhtartu madhhab al-Shi'ah.	MA	UKM	Kualitatif	BM
28.	2014	Abdul Haris.	Sumbangan Syeikh Ali Hasan Ahmad Al-Dariy dalam pengajian Hadith.	MA	UM	Kualitatif	BM
29.	2014	Ahmad Fadly Rahman Akbar.	Sumbangan Daniel Djuned (1954-2010) dalam pengajaran dan pemikiran Hadith.	MA	UM	Kualitatif	BM
30.	2016	Nur Afifi Bin Alit.	'Amru Ibn al-'As wa marwiyatuh fi al-kutub al-tis'ah jam'an wa dirasat. UKM, Disertasi Sarjana (BA)	MA	UKM	Kualitatif	BA
31.	2017	Sulayman Hasan	Marwiyāt Al-Aimma Al-Sittah ‘An Ba’dhihim Fī Al-Kutub Al-Sittah: Jam’an Wa Dirāsatan.	MA	UNISZA	Kualitatif	BA
32.	2017	Yanah, Nur.	Pemikiran Irshad Manji dalam bukunya Allah, liberty and love: Kajian kritik dan analisis berdasarkan al-Qur'an dan Hadith.	MA	UM	Kualitatif	BM
33.	2018	Ahmad Khur Rashid Sadiqi.	Al-Imām Razīn bin Mu’āwiyah al-‘Abdārī wa Ziyādātuh fī kitābih “Tajrīd al-Ṣiḥah wa al-Sunan” ‘an al-Kutub al-Sittah. Jam’an wa Dirāsah.	MA	UIA	Kualitatif	BA
34.	2018	Muhammad Hosain.	Riwayat and dirayah in hadith studies: Muhammad Amim al-Ihsan’s methodology in Fiqh al-Sunan wa al-Athar as a case study.	MA	UM	Kualitatif	BI

35.	2018	Muhammad Firdaus Zabri,	Aplikasi manhaj Deobandy oleh Muhammad Asri bin Yusoff dalam pengajaran Hadith.	MA	UM	Kualitatif	BM
36.	2019	Husayn Ali Abd Allah	Al-Qurrā' al-Muḥaddithūn min Bidāyat al-Ṭabaqah al-Ūlā ilā al-Ṭabaqah al-Khāmisah mina al-Qurūn al-Thalāthah al-Mufaḍḍalah wa Darajātihim ind Ahl al-Ḥadīth.	MA	UNISZA	Kualitatif	BA
37.	2019	Siti Maimunah.	Albani's methodology on the Admissibility of khabar ahad in 'aqidah : an analytical study.	PhD	UIA	Kualitatif	BI
38.	2019	Nurul Farhana, Yusuf	Fiqh hadith dalam koleksi hadis-hadis hukum oleh Hasbi Ash-Shiddieqy: Kajian terhadap topik-topik terpilih	MA	UM	Kualitatif	BM

Sumber: Data Penyelidikan

Daripada 38 buah kajian tentang tokoh ulama hadith tersebut, majoritinya merupakan kajian di peringkat sarjana, iaitu 28 buah (73.7 %) kajian. Sementara itu, hanya 10 buah (26.3 %) kajian dihasilkan bagi memenuhi keperluan pengajian di peringkat ijazah kedoktoran. Butirannya ditunjukkan dalam Jadual 2 di bawah:

Jadual 2: Statistik Kajian Tokoh Ulama Hadith Berdasarkan Tahap Pengajian

Kajian	Disertasi sarjana	Tesis ijazah Kedoktoran	Jumlah
Bilangan	28	10	38
Peratusan	73.7 %	26.3 %	100 %

Sumber: Data Penyelidikan

Sekiranya ditinjau dari aspek tahun penghasilan kajian, didapati bidang kajian tentang tokoh ulama hadis tidak mengalami peningkatan yang ketara. Selain itu, topik ini kurang menjadi pilihan para pelajar pascasiswazah berbanding kajian bertemakan hadith tematik dan *'ulum al-hadith*. Butiran tentang kuantiti tesis dan disertasi tentang tokoh ulama hadith dicatatkan secara terperinci dalam Jadual 3 di bawah:

Jadual 3 : Taburan Bilangan Kajian Hadith Mengikut Tahun

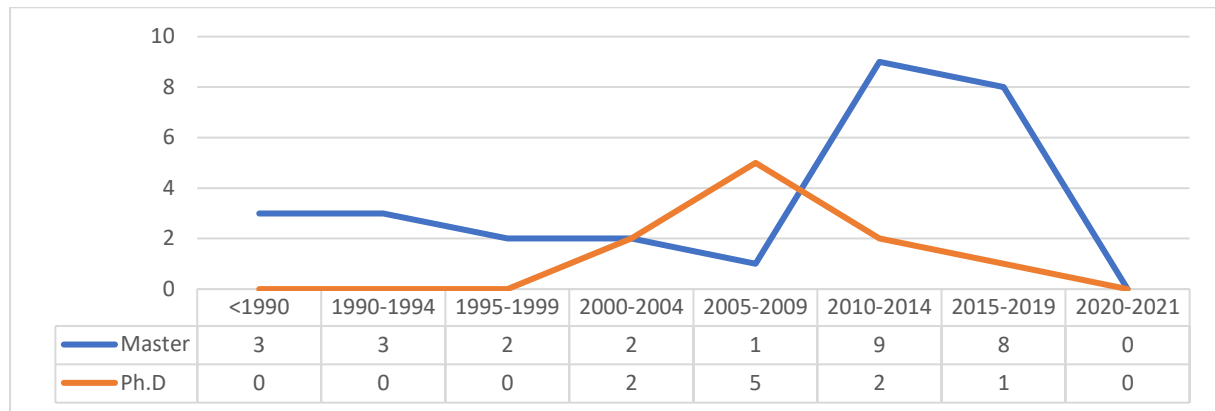
Tahun	<1990	1990-1994	1995-1999	2000-2004	2005-2009	2010-2014	2015-2019	2020-2022
Disertasi	3	3	2	2	1	9	8	-
Tesis	-	-	-	2	5	2	1	-
Jumlah	3	3	2	4	6	11	9	-
Jumlah	38							

Sumber : Data Penyelidikan

Rajah 1 di bawah menunjukkan statistik tahap penghasilan tesis dan disertasi tentang kajian tokoh ulama hadith sejak pra tahun 1990-an sehingga tahun 2022. Berdasarkan carian dalam laman

sesawang MyTO, kajian ini tidak mendapati sebarang tajuk yang direkodkan bagi dua tahun terakhir, iaitu tahun 2021 dan 2022.

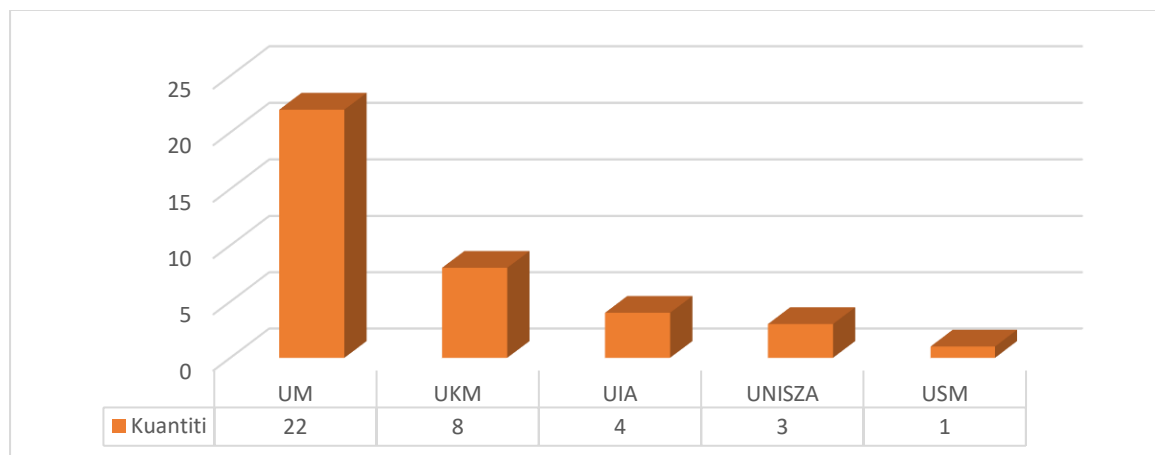
Rajah 1: Penghasilan Kajian Hasid Mengikut Tahun



Sumber: Data penyelidikan

Berdasarkan analisis bibliometrik terhadap institusi yang menghasilkan tesis dan disertasi, dapatan menunjukkan Universiti Malaya menduduki tempat pertama dengan menghasilkan 22 buah kajian. Jumlah berkenaan diikuti oleh universiti-universiti lain seperti Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Universiti Islam Antarabangsa (UIA), Universiti Sultan Zainal Abidin (UNISZA) dan Universiti Sains Malaysia (USM). Perinciannya dipaparkan dalam Rajah 2 seperti berikut:

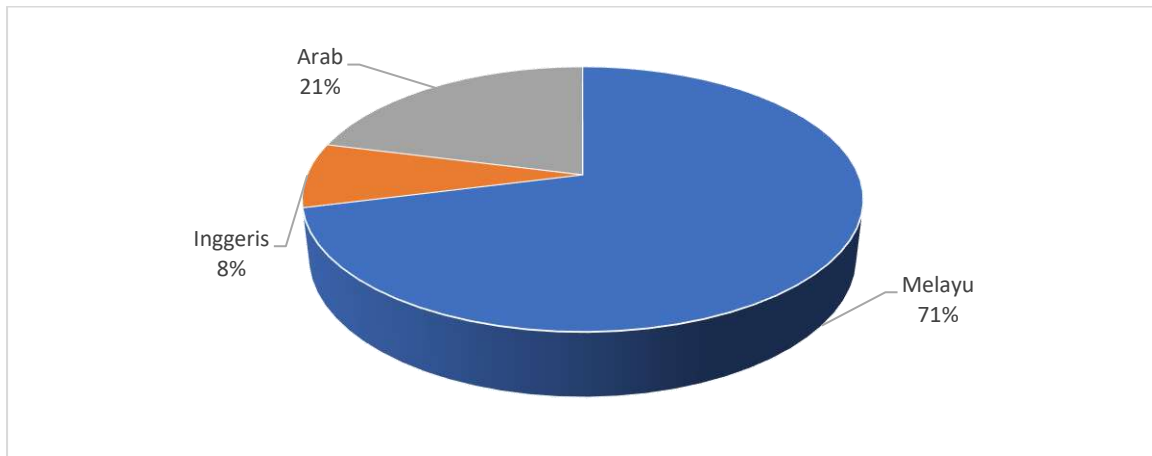
Rajah 2: Statistik Kajian Hadith Mengikut IPT



Sumber: Data Penyelidikan

Penyelidikan ini turut mendapati bahawa keseluruhan 38 buah tesis dan disertasi dihasilkan berasaskan pendekatan kajian kualitatif. Data-data diperoleh melalui kajian kepustakaan dan sebahagiannya mengaplikasikan kaedah temu bual. Penelitian dari aspek bahasa yang digunakan dalam penulisan kajian, catatan tertinggi iaitu 27 buah (71 %) kajian adalah ditulis dalam Bahasa Melayu, diikuti dalam Bahasa Arab, iaitu lapan buah (21 %), sementara hanya tiga buah (8 %) ditulis dalam Bahasa Inggeris. Komposisinya ditunjukkan dalam Rajah 3 di bawah:

Rajah 3 : Kategori Kajian Hadith Mengikut Jenis Bahasa



Sumber: Data penyelidikan

Penyelidikan ini berusaha untuk mendapatkan semaksimum mungkin tesis dan disertasi tentang tokoh ulama hadith. Analisis bibliometrik terhadap hasil-hasil kajian berkenaan limitasinya hanyalah berdasarkan data-data yang diperoleh sehingga kajian ini dijalankan berdasarkan skopnya. Justeru, para penyelidik tidak menolak kemungkinan wujudnya tesis dan disertasi tentang tokoh ilmuwan hadis yang tercicir dan tidak dianalisis dalam penyelidikan ini.

## Perbincangan

Ilmu hadith dikembangkan oleh tokoh-tokoh ulama terdahulu daripada kalangan para sahabat, tabiin, perawi dan ulama-ulama terkemudian. Memandangkan nilai, jasa dan sumbangan mereka, maka para pengkaji dan pelajar sarjana dan ijazah kedoktoran membahaskan tentang kajian tokoh; sama ada ulama silam dan ulama mutakhir atau kontemporari. Sejak tahun 1974, sejumlah 38 buah kajian telah dihasilkan berkenaan tokoh dalam ilmu hadith. Perbincangan dilanjutkan dengan menjelaskan 15 orang tokoh ulama secara ringkas dan latar belakang kajian berkenaan.

### 1) Abū Ayyūb al-Anṣārī RA (m.52 H)

Nama sebenar Abū Ayyūb al-Anṣārī RA ialah Khālīd bin Zayd al-Khazrajī (al-Dhahabī, 2006). Beliau termasuk dalam kalangan sahabat al-Ansar yang paling awal memeluk Islam dan menyertai sisi-siri peperangan bersama Rasulullah SAW. Abū Ayyūb menyertai peperangan bersama Yazīd bin Mu'āwiyah menentang Rom dan gugur syahid serta dikebumikan di Kota Istanbul (Ibn al-Athīr, 1994). Ketokohan Abū Ayyūb al-Anṣārī RA dan sumbangannya dalam periwayatan hadith dibahaskan oleh Murina Mustafa (1990) dalam disertasi sarjana di Universiti Malaya yang bertajuk "Satu kajian mengenai riwayat hidup Abu Ayyub al-Ansari: tumpuan utama kepada hadith-hadith riwayatnya di dalam Sunan Sittah dan Muwatta' Imam Malik."

### 2) Hafṣah binti 'Umar bin al-Khaṭṭāb (m.41 H)

Beliau ialah salah seorang isteri Rasulullah SAW. Baginda SAW mengahwininya pada tahun kedua atau ketiga Hijrah. Hafsa RA termasuk dalam kalangan isteri Rasulullah SAW yang aktif meriwayatkan hadith (Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, 1909). Menurut al-Zarkalī (2002), kuantiti hadith Hafṣah RA yang direkod oleh al-Bukhārī dan Muslim sebanyak 60 hadith. Nor Asiah Mohammed

(1990) membahaskan tentang Hafṣah RA yang bertajuk “Hafsah bint Umar al-Khattab: satu kajian mengenai hadith-hadith riwayatnya di dalam Sunan Sittah dan Muwatta' Imam Malik.” Disertasi sarjana yang dihasilkan di Universiti Malaya ini menjelaskan tentang latar belakang dan biografi Hafṣah RA disusuli dengan analisis dan *takhrīj* hadith yang diriwayatkan oleh Hafṣah RA.

3) ‘Amr bin al-‘Āṣ RA (574-664 M/ m. 43 H)

Pendekatan yang sama diaplikasikan oleh Nur Afifi bin Alit (2016) dalam kajiannya yang bertajuk, “‘Amru Ibn al-'As wa marwiyatuh fi al-kutub al-tis'ah jam'an wa dirasat.” Kajian peringkat sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) ini ditulis dalam Bahasa Arab. ‘Amr bin al-‘Āṣ bin Wā'il al-Sahmī al-Qurashī terkenal dengan karakter kepimpinan sejak menganut Islam. Beliau memeluk Islam selepas peristiwa Perjanjian Hudaibiah. ‘Amr RA sentiasa dilantik untuk memimpin pasukan ketenteraan dan gabenor di beberapa kawasan sehingga beliau meninggal dunia (al-Dhahabī, 2003 & 2006). Menurut al-Zarkalī (2002), hadith yang direkodkan dalam kitab-kitab induk hadith berjumlah 39 hadith. Dalam *al-Kutub al-Tis'ah*, terdapat 77 teks hadith dengan pengulangan, dan 29 teks hadith tanpa pengulangan (Nur Afifi bin Alit, 2016).

4) Zayd bin Thabit RA (611-665 M/ m. 45 H)

Zayd bin Thābit al-Anṣārī al-Khazrajī RA salah seorang sahabat Rasulullah SAW yang menjadi penulis wahyu, dan terkenal dengan intelektual dan penguasaan pelbagai ilmu. Jumlah hadith yang direkodkan daripada Zayd bin Thabit RA ialah 92 hadith (al-Dhahabī, 2003; al-Zarkalī, 2002). Kajian tentang sahabat ini telah dilakukan di Universiti Malaya oleh Habibah Abdul Rahman (1990) dalam pengajian peringkat sarjana. Tajuk kajiannya ialah “Riwayat hidup Zayd ibn Thabit al-Ansari : satu kajian mengenai hadith-hadith riwayatnya di dalam sunan Sittah dan Muwatta' Imam Malik.” Seperti dalam dua kajian terdahulu, kajian ini turut dibahagikan kepada dua bahagian utama, iaitu penjelasan tentang peribadi dan latar belakang tokoh. Bahagian akhir dikhususkan kepada analisis dan *takhrīj* hadith-hadith yang diriwayatkan oleh tokoh berkenaan.

5) Muḥammad bin ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn (676-732 M/ 57-114 H)

Al-Imām Muḥammad al-Bāqir, tokoh berketurunan Rasulullah SAW dan disanjung tinggi oleh Ahli Sunnah wal Jama'ah dan Syiah (al-Zarkalī, 2002). Justeru, al-Husban, Abd 'Allah Muhammad Ahmad. (2011) menjalankan kajian di peringkat ijazah kedoktoran di UKM yang berorientasikan kajian komparatif. Tajuk kajiannya ialah “Marwiyat al-Imam Muhammad al-Baqir fi kutub al-sunnah wa-al-Shi'ah : dirasah muqaranah.” Objektif utama kajian ini adalah untuk menganalisis dan membandingkan kedudukan riwayat hadith melalui al-Imām Muḥammad al-Baqir dalam sumber-sumber induk di sisi Ahli Sunnah wal Jama'ah dan aliran Syiah.

6) Abū Ḥanīfah, al-Nu'mān bin Thābit (699-767 M/ 80-150 H)

Al-Imām Abū Ḥanīfah, pengasas mazhab Hanafi memiliki metode tersendiri dalam proses pemilihan dan saringan hadith. Terdapat kitab yang disandarkan kepada beliau iaitu Musnad Abī Ḥanīfah (al-Zarkalī, 2002). Pendekatan beliau dalam *tawthīq al-ḥadīth* menjadi fokus kajian sarjana di Universiti Islam Antarabangsa (UIA) oleh Muhammad Amin Islam (2008) dalam kajiannya berjudul, “Manhaj al-Imām Abū Ḥanīfah fī Tawthīq al-Ḥadīth: Dirāsah Muqāranah ma' manhaj

Ahl al-Ḥadīth.” Pengkaji membandingkan kaedah penilaian Abū Ḥanīfah dengan kaedah yang diaplikasikan oleh aliran Ahli Hadīth. Antara isu yang dibahaskan dalam kajian ini ialah permasalahan *naskh al-Quran bi al-Sunnah*, kedudukan *marasil al-ṣaḥābah*, percanggahan al-Sunnah dengan *qiyas* dan sebagainya.

7) Al-Layth bin Sa’d (713-791 M/ 94-175 H)

Beliau merupakan tokoh paling menonjol pada zamannya di Mesir dalam bidang ilmu hadīth dan fikah (al-Zarkali, 2002, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, 1909). Hadīth-hadīth yang diriwayatkan menerusi jalur riwayat al-Layth bin Sa’d yang direkodkan dalam kitab-kitab induk hadīth telah dianalisis satu per satu oleh Kishki ʿAtiyyah (1996). Jusul kajian sarjana ini bertajuk, “Marwīyyat al-imam al-Layth bin Sa’d fi al-kutub al-sittah wa-musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal wa-masnaʿ ʿAbd al-Razzaq wa-ibn Abi Syaibah” dihasilkan di Universiti Sultan Zainal Abidin (UNISZA).

8) Ahmad bin Hanbal (780-855 M/ 164-241 H)

Antara kajian yang terawal dihasilkan di negara ini yang membahaskan tentang tokoh ulama hadīth ialah disertasi sarjana oleh Jawiah Dakir (1981). Tajuk kajiannya ialah, “al-Imam Ahmad bin Hanbal dan sumbangannya di bidang hadīth dengan menumpukan kajian terhadap musnadnya” yang dihasilkan di UKM. Sumbangan Imam Ahmad kepada duania Islam terlalu besar impaknya. Beliau menghasilkan karya-karya penting seperti al-Musnad yang mengandungi kira-kira 40,000 hadīth dan dianggap rujukan terbesar yang wujud pada masa kini. Kajian tersebut mendapati bahawa Imam Ahmad merupakan seorang ulama yang teliti dalam menentukan kesahihan hadīth dan melindunginya daripada unsur penipuan dan pemalsuan hadīth.

9) Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismāʿīl (810-870 M/ 194-256 H)

Penyelidikan ini mendapati disertasi terawal yang dihasilkan dalam bidang hadīth, khususnya berkaitan tokoh ulama hadīth ialah kajian Engku Ibrahim (1974) dua Universiti Malaya. Beliau membahaskan tentang salah seorang tokoh terpenting dalam bidang hadīth iaitu Imam al-Bukhārī. Disertasi berkenaan bertajuk, “Penelitian terhadap kontribusi imam al-bukhari dalam bidang hadīth dengan memusatkan perhatian kepada kitab al-Jami’ al-Sahih.” Sumbangan terbesar Imam al-Bukhārī ialah tulisannya, *al-Jami’ al-Sahih* atau lebih dikenali sebagai *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Menurut para ulama, karya tersebut adalah kitab paling sahih selepas al-Quran al-Karim (Muhsin, 2011); al-Dhahabi, 2006; al-Zarkali, 2002).

10) Penulis *al-Kutub al-Sittah*

Penulis *al-Kutub al-Sittah* merujuk kepada enam orang tokoh ulama hadīth terkemuka yang menghasilkan enam buah kitab induk utama dalam bidang hadīth. Mereka ialah Imam al-Bukhārī (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*), Imam Muslim (*Ṣaḥīḥ Muslim*), Imam Abū Dawūd (*Sunan Abū Dāwūd*), Imam al-Tirmidhī (*Sunan al-Tirmidhī*), Imam al-Nasaʿī (*Sunan al-Nasaʿī*) dan Imam Ibn Mājah (*Sunan Ibn Mājah*) (Taufik, 2021). Tokoh-tokoh tersebut hidup pada era yang sama dan memiliki guru dan murid tersendiri. Namun, dalam beberapa keadaan terdapat sejumlah hadīth yang diriwayatkan oleh sesama mereka. Demikian menjadi fokus perbincangan Sulayman Hasan (2017) dalam disertasinya bertajuk, “*Marwīyyāt Al-Aimmaḥ Al-Sittah ʿAn Baʿḍihim Fī Al-Kutub Al-Sittah: Jamʿan*



*Wa Dirāsatan*” di UNISZA. Walau bagaimanapun, tidak didapati penjelasan lanjut tentang kandungan disertasi tersebut.

#### 11) Al-Qurrā’

Al-Qurrā’ merujuk kepada tokoh-tokoh dalam bidang Qiraat yang hidup pada era tiga kurun Hijrah terawal. Di samping memberikan sumbangan yang besar dalam bidang pembacaan al-Quran, mereka turut terlibat dalam periwayatan hadith. Oleh itu, Husayn Ali Abd Allah (2019) dalam disertasinya di UNISZA membahaskan penilaian dan kedudukan al-Qurrā’ dan penilaian mereka di sisi Ahli Hadith berdasarkan disiplin ilmu *al-Jarḥ wa al-Ta’dil*. Tajuk kajiannya ialah “*Al-Qurrā’ al-Muḥaddithūn min Bidāyat al-Ṭabaqah al-Ūlā ilā al-Ṭabaqah al-Khāmisah min al-Qurūn al-Ṭhalāthah al-Mufaḍḍalah wa Darajātibihim ind Ahl al-Ḥadīth*.” Perbincangan ini amat signifikan untuk diketengahkan kerana terdapat kemungkinan seseorang imam atau perawi Qiraat dianggap *thiqah* dalam bidang Qiraat, namun dinilai sebagai *ḍa’if* dalam periwayatan hadith (Albogha, Asma, 2021).

#### 12) Al-Ghazali, Abū Hamid Muhammad bin Muḥammad

(1058 – 1111 M/ 450 – 505 H)

Hujjat al-Islām Abū Ḥamīd al-Ghazālī, ahli falsafah Islam tersohor. Beliau memiliki sejumlah besar karya dalam pelbagai bidang. Dalam konteks kajian hadith, kitab yang sering menjadi tumpuan ialah Kitab *Iḥyā’ Ulum al-Dīn* Analisis status hadiahnya dijalankan oleh al-Subkī, al-‘Iraqī, Murtaḍā al-Zabīdī dan lain-lain (Farid & Kasdi, 2021; Hamat, et. al, 2021). Dalam konteks kajian terkini, Ismael Hussein (2002), memfokuskan dalam tesisnya yang bertajuk “al-Ghazzali's usage of weak hadith in his writings, with special references to his attempt to revive Islamic sciences” tentang hadith-hadith lemah yang terdapat dalam *Iḥyā’ Ulum al-Dīn*. Kajian ini bagi mendapatkan ijazah pada peringkat doktor falsafah di Universiti Islam Antarabangsa (UIA).

#### 13) Razīn bin Mu’āwiyah (m. 1140 M/ m. 535 H)

Beliau ialah Abū al-Husayn Razīn bin Mu’āwiyah al-‘Abdarī al-Saraqusṭī al-Andalusī al-Mālikī, penulis kitab *Tajrid al-Ṣiḥah* (al-Zarkālī, 2002). Menurut al-Dhahabī (2006), seandainya beliau tidak merekodkan hadith-hadith yang sangat lemah dalam tersebut, demikian boleh menjadikan karyanya lebih berkualiti. Analisis terhadap hadith-hadith dalam kitab tersebut telah dilakukan dalam disertasi sarjana Ahmad Khur Rashid Sadiqi (2018) yang bertajuk “*Al-Imām Razīn bin Mu’āwiyah al-‘Abdarī wa Ziyādātuh fī kitābih “Tajrid al-Ṣiḥah wa al-Sunan ‘an al-Kutub al-Sittah. Jam’an wa Dirāsah*.” Seperti dalam kajian-kajian terdahulu, pengkaji membincangkan terlebih dahulu latar belakang tokoh. Perbincangan disusuli dengan analisis hadith-hadith *ziyādāt* yang terpilih daripada kitab *Tajrid al-Ṣiḥah*. Ahmad Khur Rashid Sadiqi (2018) menyimpulkan bahawa kebanyakan *ziyādāt* yang beliau masukkan ke dalam kitabnya tidak mempunyai sanad dan riwayat-riwayat itu sendiri tidak disebut dalam kitab-kitab hadith yang lain.

#### 14) Al-Shāṭibī, Abū Ishāq (m. 1388 M/ m. 790 H)

Isu tentang konsep Sunnah dan bidaah sentiasa dikaitkan dengan tokoh terkenal iaitu al-Ṣhāṭibī. Beliau ialah Abū Ishāq Ibrāhīm bin Musā bin Muḥammad al-Lakhmī al-Qhirnāṭī al-Mālikī (al-

Zarkali, 2002). Jsuteru, Ardiansyah (2009) telah menghasilkan tesis kedoktoran di Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya telah menjelaskan konsep al-Sunnah dan bidaah menurut perspektif al-Shāṭibī. Tajuk kajiannya ialah “perspektif imam al-shatibi terhadap konsep sunnah-bid’ah: analisis terhadap kitab al-I’tisam dan al-Muwafaqat.” Antara hasil kajian ini ialah definisi bidaah iaitu “jalan yang direka di dalam agama, yang menyerupai syariah, tujuan mengamalkannya untuk berlebihan dalam mengabdikan diri kepada Allah” merupakan antara definisi paling komprehensif.

#### 15) Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (1372-1449 M/ 773-852 H)

Beliau ialah Shihāb al-Dīn, Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Alī al-Kinānī al-‘Asqalānī, terkenal dengan nama Ibn Ḥajar. Beliau merupakan ulama hadith yang sangat masyhur dalam bidang *sharḥ al-ḥadīth*, ilmu *muṣṭalah al-ḥadīth*, ilmu *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, dan bidang-bidang lain. Malah, beliau digelar sebagai *khātimat al-ḥuffāz* oleh ulama-ulama terkemudian (Ahmad bin ‘Aṭīyyah, 2012; Ibn Fahd, 1998). Salah satu kajian tentang tokoh ulung ini dijalankan oleh Ishak Hj. Suliaman (1996) dalam kajian bertajuk, “Ibn Hajar al-‘Asqalani dan sumbangannya kepada hadith: Tumpuan terhadap kitabnya *Bulugh al-Maram*.” Disertasi yang dihasilkan di Universiti Malaya ini mengandungi dua perbincangan utama; latar belakang kehidupan Ibn Ḥajar dan metodologi penulis dalam kitabnya, *Bulugh al-Marām*.

Kajian-kajian lain tentang sumbangan dan peranan tokoh-tokoh ulama hadith lain ialah tentang Shah Waly Allah al-Dihlawī (Abdul Hayei Abdul Sukor (1988), Nur al-Dīn al-Rānirī (Mohd Muhiden Abd Rahman, 2004), Hassan Bandung (Nik Yusri Musa, 2005), Mustafa 'Abdul Rahman (Che Hasmawati Che Awang, 2004), Yasin al-Fadani (Husna Jannatul, 2011), “Abd al-Fattah Abu Ghuddah (Mohd Khafidz Soroni, 2008; Mohamad Mukhlis, 2012), Muḥammad Nasir al-Dīn al-Albānī (Azwira Abdul Aziz, 2005; Jefri Halimi Kariim, 2010; Roshimah binti Shamsudin, 2010; Siti Maimunah, 2019), T.M.Hasbi Ash-Shiddieqy (Sulidar, 2009; Nurul Farhana Yusuf, 2019), Abdul Ra'uf Al-Singkili (Elit Ave Hidayatullah. (2010), 'Alī al-Tahanawī (Muhammad Iqlim Ashraf, 2011), 'Abd. al-Qadir al-Mandili (Mohammed Bazri Che Harun, 2012), Muhammad Mar'i al-Amin al-Antaki (Maafi Husin Ali Amran, 2013), Ali Hasan Ahmad Al-Dariy (Abdul Haris, 2014), Daniel Djuned (Ahmad Fadly Rahman Akbar, 2014), Irshad Manji (Yanah, Nur, 2017), Muhammad Amim al-Ihsan (Muhammad Hosain, 2018), Dr. Yusuf al-Qaraḍāwī (Muhamad Hapizi Sulaiman, 2004), dan Muhammad Asri bin Yusoff (Muhammad Firdaus Zabri, 2018).

Demikian adalah dapatan kajian sehingga penyelidikan ini dijalankan. Walau bagaimanapun, terdapat kemungkinan bahawa wujudnya kajian-kajian tentang tokoh hadith yang dihasilkan di institut-institut pengajian tinggi awam dan swasta di Malaysia. Analisis data bibliometrik terhadap kajian-kajian yang dinyatakan di atas hanyalah bersumberkan pangkalan data *Malaysia Thesis Online* (MyTo) sahaja. Justeru, kajian seumpama ini amat signifikan untuk diteruskan lagi pada masa akan datang dengan merujuk pangkalan-pangkalan data yang disediakan oleh pihak universiti. Malah, hasil analisis bibliometrik mampu membantu para calon pascasiswazah dalam menyorot kajian-kajian lepas tentang tokoh-tokoh ulama hadith.

## Kesimpulan

Kajian ini telah menjelaskan latar belakang tesis dan disertasi yang dihasilkan di Malaysia tentang tokoh-tokoh ilmuwan hadith. Sejak tahun 1974 sehingga kajian ini dijalankan, terdapat 38 buah tesis dan disertasi telah dihasilkan di universiti-universiti di Malaysia seperti Universiti Malaya, Universiti Kebangsaan Malaysia, Universiti Islam Antarabangsa, Universiti Sains Malaysia, Universiti Sultan Zainal Abidin dan lain-lain. Tokoh-tokoh ulama hadith yang dibincangkan terdiri daripada ulama silam dan kontemporari. Dapatan ini benar-benar menunjukkan bahawa ilmuwan Islam telah banyak memberikan sumbangan dan berperanan dalam menyebarkan sesuatu bidang ilmu. Dicadangkan agar kajian-kajian seumpama ini pada masa akan datang dilebarkan skopnya terhadap pangkalan-pangkalan data universiti, bukan hanya tertumpu pada pangkalan data MyTo semata-mata.

## Penghargaan

Tulisan ini merupakan sebahagian daripada hasil daripada geran penyelidikan Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS) yang bertajuk, “Trend kajian hadith di peringkat ijazah tinggi di Malaysia: Pembangunan garis panduan kajian hadith tematik.” Pihak kumpulan penyelidikan mengungkap jutaan terima kasih kepada pihak KIAS dan semua pihak yang terlibat secara langsung atau tidak langsung dalam menjayakan penyelidikan ini.

## Rujukan

- Abbas, N. (2019). Masa depan hadis dan ‘ulum al-hadis (Suatu Gagasan Ke Arah Pembaruan Pemikiran Hadis). *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman*, 13(1), 41 - 63.  
<https://doi.org/10.24252/sulesana.v13i1.9950>
- Abdul Haris. (2014). Sumbangan Syeikh Ali Hasan Ahmad Al-Dariy dalam pengajian Hadith. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Abdul Hayei Abdul Sukor. (1988). Sumbangan Shah Waliyullah al-Dihlawi kepada ilmu hadith dan penganutnya di Kelantan. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Ahmad bin ‘Aṭīyah. (2012). *Natl al-Nibal bi Mu’jam al-Rijāl*. Mesir, Dar Ibn ‘Abbas.
- Ahmad Fadly Rahman Akbar. (2014). Sumbangan Daniel Djuned (1954-2010) dalam pengajaran dan pemikiran Hadith. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Ahmad Khur Rashid Sadiqi. (2018). *Al-Imām Razīn bin Mu’āwīyah al-‘Abdarī wa Ziyādātuh fī kitābih “Tajrīd al-Ṣiḥah wa al-Sunan” ‘an al-Kutub al-Sittah. Jam’an wa Dirāsah*. Disertasi sarjana, Universiti Islam Antarabangsa.
- Albogha, Asma. (2021). *Al-Qurra’ al-Muhaddithun fī Mizan al-Dars al-Hadithi*. Tokat İlmiyat Dergisi 9, No. 1: 231-255. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.885809>
- Al-Dhahabī, Sham sal-Din Muḥammad bin Aḥmad. (2003). *Tarīkh al-Islām wa Wafayat al-Mashāhīr wa al-A’lām*. Beirut, Dar al-Gharb al-Islami.

- Al-Dhahabī, Sham sal-Din Muḥammad bin Aḥmad. (2006). *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Kahaerah, Dar al-Hadith.
- Al-Husban, Abd 'Allah Muhammad Ahmad. (2011). *Marwiyat al-Imam Muhammad al-Baqir fi kutub al-sunnah wa-al-Shi'ah : dirasah muqaranah* Tesis kedoktoran, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Al-Zarkhalī, Khayr al-Din bin Maḥmūd. (2002). *Al-A'lām*. Beirut, Dar al-'Ilm.
- Anggoro, T. (2019). Analisis Pemikiran Muhammad Syuhudi Ismail dalam Memahami Hadis. *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis*, 3(2).
- Ardiansyah (2009). *Perspektif Imam Al-Shatibi Terhadap Konsep Sunnah-Bid'ah: Analisis Terhadap Kitab Al'itisam dan Al-Muwafaqat*. Tesis Ph.D, Universiti Malaya.
- Asmaa Mohsen Ali Safwat Mohamed Al. (2018). *The methodology of al-Shaykh al-Albani in the revision of al-Hadith status from Tashih to Tadif*. Disertasi sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Azwira Abdul Aziz. (2005). *Al-Albani dan metodologi pemahaman hadith hukum : kajian khusus pada kitab silsilah al-ahadith as-sahihah wa shai' min fiqhiha w a fawai'diha*. Tesis Ph.D, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Bistara, R. (2020). Perkembangan Ilmu Hadis Periode Keempat dan Kelima:(Analisis Historis Masa Keemasan Ilmu Hadis). *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, 10(1), 76-86.
- Che Hasmawati Che Awang (2004). *Ustaz Mustafa 'Abdul Rahman: Sejarah Hidup Dan Sumbangannya Dalam Ilmu Hadith di Malaysia*. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Darmalaksana, W. (2018). Paradigma pemikiran hadis. *Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, 2(1), 95-106.
- Darmalaksana, W. (2020). Pemetaan Penelitian Hadis: Analisis Skripsi UIN Sunan Gunung Djati Bandung. *Riwayah: Jurnal Studi Hadis*, 6(2), 191.
- Elit Ave Hidayatullah. (2010). *Sumbangan Abdul Ra'uf Al-Singkili dalam bidang hadith: analisis teks pilihan al-mawó'ú al-badô'ah*. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Engku Ibrahim. (1974). *Penelitian terhadap kontribusi imam al-bukhari crd dalam bidang hadith dengan memusatkan perhatian kepada kitab al-jami' al-sahih*. Disertasi Sarjana, Universiti Malaya.
- Farhah Zaidar Mohamed Ramli,, Mohd Hasbie Al-Shiddieque Ahmad, & Siti Mursyidah Mohd Zin. "Salasilah Sanad Kitab Turath Hadis Tokoh Ulama Kelantan Tuan Guru Haji Abdullah Lubok Tapah (1933-2008)." *HADIS* 7, no. 14 (2017): 1-23.
- Farida, U., & Kasdi, A. (2021). Women's Roles in Iḥyā'Ulūm al-Dīn and Method of Teaching it at Pesantrens in Indonesia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 59(1), 163-190.

- Habibah Abdul Rahman. (1990). Riwayat hidup Zayd ibn 'Thabit al-Ansari : satu kajian mengenai hadith-hadith riwayatnya di dalam sunan Sittah dan Muwatta' Imam Malik. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Hading, H. (2016). Sejarah Pertumbuhan Dan Perkembangan Hadis. Jurnal Shaut Al-Arabiyah, 4(2), 29-42.
- Hamat, M. F., Shuhari, M. H., Rozali, M. H., & Makdom, A. H. A. (2021). Pendalilan Naqli dan 'Aqli tentang Wujud Allah Menurut al-Ghazali Berdasarkan Kitab Ihya'Ulum al-Din: Implementation of Naqli and 'Aqli on the Existence of Allah according to al-Ghazali Based on Ihya'Ulum al-Din. Afkar-Jurnal Akidah & Pemikiran Islam, 23(1), 91-138.
- Hasibuan, U. K. (2020). Mahmud Yunus dan Kontribusi Pemikirannya Terhadap Hadis. Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial dan Budaya, 2(1), 1-15.
- Husayn Ali Abd Allah. (2019). Al-Qurrā' al-Muḥaddithūn min Bidāyat al-Ṭabaqah al-Ūlā ilā al-Ṭabaqah al-Khāmisah mina al-Qurūn al-Ṭhalāthah al-Mufaḍḍalah wa Darajātuhim ind Ahl al-Ḥadīth. Disertasi sarjana, Universiti Sultan Zainal Abidin.
- Husna, Jannatul. (2011). Shaykh Yasin al-Fadani (m.1990) dan sumbangannya dalam pengajian Hadith. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Ibn al-Athīr, 'Ali bin Abī al-Karim. (1994). Usd al-Ghābah fī Ma'rifat al-Ṣaḥābah. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Fahd, Muhammad bin Muhammad al-Hāshimī. (1998). Laḥẓ al-Alḥāẓ bi Dhayl Ṭabaqāt al-Ḥuffāẓ. Beirut, Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Ali. (1909). Tahdhib al-Tahdhib. Beirut, Dairat al-Ma'arif.
- Iderus, M. H. S. (2016). Peranan Ulama Banjar Abad Ke-20 Dalam Tradisi Penulisan Hadis Arba'īn Di Banjar Dan Malaysia. Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman, 15(2), 147-164.
- Ishak Hj. Suliaman. (1996). Ibn Hajar Al'Asqalani dan sumbangannya kepada hadith: tumpuan terhadap kitabnya Bulugh Al-Maram. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Ismael Hussein. (2002). Al-Ghazzali's usage of weak hadith in his writings, with special references to his attempt to revive Islamic sciences. Disertasi sarjana, Universiti Islam Antarabangsa.
- Jawiah Dakir. (1981). Al-Imam Ahmad bin Hanbal dan sumbangannya dibidang hadith dengan menumpukan kajian terhadap musnadnya. Disertasi sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Khairulnazrin Nasir., Yahya, M. A., & Zaman, A. R. K. (2019). Sumbangan Ilmuwan Hadis daripada Golongan Orang Kelainan Upaya (OKU): Satu Analisis. Islamiyyat, 41(2), 107-115.

- Kishki 'Atiyyah (1996). *Marwiyyat al-imam al-Layth bin Sa'd fi al-kutub al-sittah wa-musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal wa-masnaf 'Abd al-Razzaq wa-ibn Abi Syaibah* . Disertasi sarjana, Universiti Sultan Zainal Abidin.
- Maafi Husin Ali Amran. (2013). *Metodologi Shaykh Muhammad Mar'i al-Amin al-Antaki dalam mentafsirkan ayat al-qur'an dan hadith dalam kitab limadha akhtartu madhhab al-Shi'ah*. Disertasi sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Maulana, L. (2016). *Periodisasi Perkembangan Studi Hadits (Dari Tradisi Lisan/Tulisan Hingga Berbasis Digital)*. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 17(1), 111-123.
- Mohamad Mukhlis. (2012). *Metodologi 'Abd Al-Fattah Abu Ghuddah dalam mentahkik kitab Qawa'id fi 'Ulum al-Hadith*. Disertasi sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Mohammed Bazri Che Harun. (2012). *Hadith-hadith dalam karya Syeikh 'Abd. al-Qadir al-Mandili : takhrij dan analisis*. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Mohd Khafidz Soroni. (2008). *Syeikh 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah: riwayat hidup dan sumbangannya di dalam pengajian Hadith*. Tesis Ph.D, Universiti Malaya.
- Mohd Muhiden Abd Rahman (2004). *Syeikh Nuruddin Al-Raniri dan Sumbangannya Kepada Pengajian Al-Hadith: Kajian Terhadap Kitab Al-Fawa'id Al-Bahiyyah fi Al-Ahadith Al-Nabawiyyah*. Tesis Ph.D, Universiti Malaya.
- Muhamad Hapizi Sulaiman. (2004). *Metodologi Dr. Yusuf al-Qaradawi dalam menganalisa hadith sebagai sumber hukum syarak*. Disertasi sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Muhammad Amin Islam. (2008). *Manhaj al-Imām Abū Ḥanīfah fī Tawthīq al-Ḥadīth: Dirāsah Muqāranah ma' manhaj Ahl al-Ḥadīth*. Disertasi sarjana, Universiti Islam Antarabangsa.
- Muhammad Firdaus Zabri, (2018). *Aplikasi manhaj Deobandy oleh Muhammad Asri bin Yusoff dalam pengajaran Hadith*. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Muhammad Hosain. (2018). *Riwayat and dirayah in hadith studies: Muhammad Amim al-Ihsan's methodology in Fiqh al-Sunan wa al-Athar as a case study*. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Muhammad Iqlim Ashraf. *'Ali al-Tahanawi wa juhudihi fi al-tarabat bayna al-hadith wa al-tasawwuf khilal kitabuhu "Haqa'iq al-tariqah min al-sunnah al-aniqah*. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Muhsin, M. (2011). *Metode Bukhari dalam al-Jami' al-Sahih*. *Al-Fath*, 5(2), 1-15.  
doi:10.32678/alfath.v5i2.3257
- Murina Mustafa. (1990). *Satu kajian mengenai riwayat hidup Abu Ayyub al-Ansari: tumpuan utama kepada hadith-hadith riwayatnya di dalam Sunan Sittah dan Muwatta' Imam Malik*. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Nik Yusri Musa. (2005). *Sumbangan A. Hassan Bandung kepada pengajian hadith : tumpuan kajian kepada hadith-hadith hukum*. Tesis Ph.D, Universiti Malaya.

- Nor Asiah Mohammed. (1990). Hafsah bint Umar al-Khattab: satu kajian mengenai hadith-hadith riwayatnya di dalam Sunan Sittah dan Muwatta' Imam Malik. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Nur Afifi Bin Alit. (2016). 'Amru Ibn al-'As wa marwiyatuh fi al-kutub al-tis'ah jam'an wa dirasat. Disertasi Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia
- Siregar, I. (2020). Paradigma baru hadis: telaah pemikiran m. Syuhudi ismail. Shahih (Jurnal Ilmu Kewahyuan), 3(2).
- Soroni, M. K. (2018). Sumbangan Ulama Mazhab Hanafi dalam Pembukuan 'Ulum Al-Hadith. HADIS, 8(16), 40-62.
- Sulayman Hasan. (2017). Marwiyāt Al-Aimmah Al-Sittah 'An Ba'dihim Fī Al-Kutub Al-Sittah: Jam'an Wa Dirāsatan. Disertasi Sarjana, Universiti Sultan Zainal Abidin.
- Sulidar (2009). Ketokohan T.M.Hasbi Ash-Shiddieqy Dan Sumbangan Pemikirannya Dalam Pengajian Hadith Riwayah Dan Dirayah Di Indonesia. Tesis Ph.D, Universiti Malaya.
- Taufik, A. (2021). Pendekatan Historiografi dalam Studi Hadist: Analisis Al-Kutub As-Sittah. *Journal al Irfani: Ilmu al Qur'an dan Tafsir*, 2(2), 70-93.
- Wahid, H. R. A. (2006). Perkembangan Kajian Hadis di Indonesia: Studi Tokoh dan Organisasi Masyarakat Islam. *Al-Bayan Journal of Al-Quran & Al-Hadith*, 4, 63-78.
- Yanah, Nur. (2017). Pemikiran Irshad Manji dalam bukunya Allah, liberty and love: Kajian kritik dan analisis berdasarkan al-Qur'an dan Hadith. Disertasi sarjana, Universiti Malaya.
- Zaenuri, Z., & Munawaroh, R. Z. (2021). Historis Periodisasi Perkembangan Hadis dari Masa ke Masa (Rasulullah, Sahabat, Tabi'in). *At-Tafkir*, 14(2), 168-177.

## BAB 47

### SUMBANGAN AHMAD AL-GHUMARI DALAM ILMU KRITIK HADIS: KAJIAN TERHADAP KITAB LAYSA KADHALIK FI ISTIDRAK ‘ALA AL-HUFFAZ

Abdul Hadi Awang<sup>1</sup>, Mohd Norzi Nasir<sup>1</sup> & Zaidul Amin Suffian Ahmad<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Pendahuluan

Sumber utama umat Islam adalah al-Quran dan hadis. Penggunaan al-Quran sebagai sumber hukum hakam tidak perlu diperdebatkan lagi kerana al-Quran diriwayatkan secara *mutawatir* tanpa penambahan atau pengurangan walaupun satu huruf di dalamnya. Al-Ghumari (1994) menyatakan berbeza pula dengan hadis yang ketulenannya selalu menjadi permasalahan, periwayatannya tidak semua *mutawatir*, boleh jadi di dalamnya terdapat banyak para periwayat pendusta, pemalsu hadis dan tokoh-tokoh yang dicurigai sehingga menyebabkan hadis itu sendiri menjadi rosak.

Secara umumnya, ilmu kritik hadis adalah mengkaji syarat-syarat dan hal keadaan perawi, periwayatan mereka untuk mengetahui perawi yang thiqah dan perawi yang lemah serta hadis-hadis yang diterima dan ditolak. Ilmu kritik hadis sama ada kritik sanad (*al-naqd al-khariji*) dan kritik matan (*al-naqd al-dakhili*) sepertimana ungkapan Ibn Salah (2003) bahawa hadis-hadis al-Bukhari dan Muslim mensahihkan secara bersendirian adalah pasti sahih menurut kategori mereka berdua dan umat keseluruhannya menerima kedua-dua kitab tersebut sebagai kitab sahih kecuali beberapa hadis yang dikritik oleh al-huffaz seperti al-Daraqutni dan lain-lain dan ianya diketahui oleh ahlinya.

#### Biografi Ahmad Al-Ghumari

Ahmad al-Ghumari atau nama lengkapnya al-Sayyid Abu Fa'id Ahmad bin Muhammad bin Siddiq bin Ahmad bin Muhammad bin Qasim bin Muhammad bin Abdul Mu'min al-Hasani al-Idrisi al-Tanji al-Ghumari (Ahmad al-Ghumari, 2015). Beliau dilahirkan pada hari Jumaat 27 Ramadan di perkampungan suku Bani Sa'ad kota Tanjah (Tangier) Morocco pada tahun 1320 Hijriyyah bertepatan tahun 1901 Masehi dan beliau wafat pada tahun 1380 Hijriyyah bertepatan dengan tahun 1960 Masehi (al-Fatimi, 1992).

Susur galur keturunan beliau adalah sampai kepada Saidina Ali dan Saidatina Fatimah al-Zahra binti Rasulullah SAW. Bapanya Muhammad bin Siddiq al-Ghumari (w 1354 H) seorang tokoh sufi, pakar bidang hadis merupakan ulama besar di Maghribi yang menguasai pelbagai bidang ilmu Islam sementara ibunya merupakan cucu daripada keluarga Ahmad bin Muhammad bin Ajibah al-Hasani (w 1224 H) yang merupakan tokoh berpengaruh di Maghribi yang mengarang kitab *Tafsir al-Bahr al-Madid* dan *Iqaz al-Himam fi Syarh Hikam* (Mahmud Said, 1434). Keluarga al-Ghumariyyah merupakan keturunan ulama' yang sangat terkenal dalam memberikan sumbangan pemikiran dan keilmuan Islam. Para ulama keluarga al-Ghumariyyah telah berjasa besar dalam penyebaran ilmu kepada umat Islam khususnya dalam bidang hadis. Pada abad ke-14 dan 15



Hijriyyah, banyak para ulama dari berbagai negeri mengambil ijazah dan sanad dari mereka (Rizki, 2018).

Beliau terkenal di kalangan ulama' dengan julukan Abu al-Faid (orang yang mendapat limpahan anugerah Allah) menyandang gelar *al-imam*, *al-mujtahid* dan seorang pakar hadis yang diakui sebagai *al-hafiz* terakhir pada abad moden ini (Said Mamduh, 2009). Gelaran *al-hafiz* banyak diberikannya oleh para ulama ahli hadis kepada beliau. Antara guru beliau yang memberikan gelaran *al-hafiz* adalah Muhammad Bakhit al-Muti'i dan Ahmad Rafi' al-Tahtawi. Ahmad al-Ghumari benar-benar layak menerima gelaran kehormatan tersebut berdasarkan kepada pengetahuan beliau yang begitu sempurna terhadap kaedah ilmu hadis, *al-jarh wa al-ta'dil*, ilmu *rijal*, *tabaqat al-ruwat*, mengetahui kualiti hadis sahih dan daif, hafalan yang kuat baik matan dan sanad-sanad hadis dengan sempurna seakan-akan beliau seperti membaca pada kitabnya secara langsung. (Said Mamduh, 2009)

Pada usia lima tahun, ayah beliau telah menghantar untuk menghafal al-Quran kepada seorang guru bernama al-Arabi Bin Ahmad Abu Durrah. Selama di sana beliau dapat menghafal al-Quran dan beberapa kitab matan yang popular dalam berbagai cabang ilmu secara sempurna seperti al- Ajurrumiyyah. Selain ayahnya beliau juga belajar kepada para *mursyid tariqah al-siddiqiyyah* di kota Tanjah. Semangat menuntut ilmu sangat tinggi hingga beliau belajar dari satu *zawiyah* ke *zawiyah* yang lain. Tidak hairan pada usia kurang dari 20 tahun beliau sudah menyusun sebuah kitab berjudul *Riyad al-Tanzih Fi Fadl al-Quran Wa Hamilih*. Beliau juga sangat gemar mempelajari kitab-kitab hadis dan antara kitab-kitab hadis yang beliau pelajari adalah kitab *Targhib Wa al-Tarhib* dan kitab *Al-Jami' al-Saghir* dengan *Syarh al-Taysir* karya al-Munawi (w. 1031 H).

Walaupun al-Qarawiyyin di Morocco diakui sebagai universiti pertama yang lahir dari peradaban Islam dan telah berhasil mencetak para ulama yang memiliki peranan besar dalam menyebarkan ilmu, ayah beliau tetap meminta beliau menuntut ilmu ke Mesir agar beliau mendapat wawasan dan ilmu baru berkaitan perkembangan mazhab-mazhab dalam Islam. Universiti al-Azhar khususnya atau Mesir secara umum merupakan tempat yang melahirkan ramai para pemikir Islam moden yang melaungkan pembaharuan seperti Muhammad Abduh (w. 1905 M) (al-Kattani, 2005).

Ahmad al-Ghumari belajar di Universiti al-Azhar sekitar dua tahun. Selama di Mesir beliau lebih banyak melakukan *talaqqi* (belajar langsung dengan guru) dan penelitian ilmu khususnya hadis (al-Kattani, 2005). Sepanjang di Kaherah, Mesir beliau banyak belajar dan membaca kitab-kitab fiqh mazhab Maliki dan Syafi'i. Antara guru yang banyak beliau belajar adalah Muhammad Imam Bin Ibrahim al-Saqa al-Syafi'i. Beliau juga bertalaqqi dengan Mufti Mesir ketika itu iaitu Muhammad Bakhit al-Muti'i, Muhammad Bin Salim al-Syarqawi al-Najdi yang merupakan ulama' besar mazhab Syafi'i, Muhammad al-Samaluti al-Maliki, Ahmad Bin Nasr al-'Adawi salah seorang ulama' besar mazhab Maliki (Nizam Ya'qubi, t.t). Pada tahun 1343 Hijriyyah beliau juga sempat bertalaqqi dengan Umar Hamdan al-Mahrasi yang ketika itu sedang berkunjung ke Mesir selama 3 bulan. Umar Hamdan al-Mahrasi merupakan guru yang menyebabkan Ahmad Al-Ghumari berpindah dari mazhab Maliki ke mazhab Syafi'i (al-Ghumari 2015 & Said Mamduh, 2009).

Selama di Mesir beliau juga menghabiskan waktunya untuk mengkaji hadis, menghafal, menyalin dan mentakbrij hadis sehingga beliau tidak pernah keluar rumah kecuali untuk solat lima waktu ke masjid selama dua tahun. Pada masa itu beliau melahirkan beberapa karya di antaranya *Fath al-Wahhab Bi Takbrij Abadith Musnad al-Syihab* yang terdiri daripada dua jilid besar, *Nayl al-Zulfa Bi Takbrij Abadith al-Tuhfab al-Mardiyyah*, *Daf' al-Rujz Bi Ikram al-Khubz* dan *Lub al-Akbbar al-Matsurah Fi Ma Yata'allaqu Bi Yaum Asyura* (al-Ghumari, 2015).

Setelah berkelana ke Beirut, Syria dan belajar dengan ahli hadis Damsyiq ternama, Muhammad Jaafar al-Kattani, beliau pulang ke Morocco sebelum kembali semula ke Mesir dan akhirnya pada tahun 1354 Hijriyyah beliau kembali ke Morocco lantaran ayah beliau wafat. Pada tahun tersebut beliau memangku jawatan sebagai khalifah di *ṣawīyah tariqah al-siddiqiyyah*. Kegiatan beliau sehari-hari adalah mengajar di *ṣawīyah* dan Masjid al-Jami' al-Kabir di kota Tanjah kitab-kitab hadis terutama *Kutub al-Sittah* hingga beliau khatamkan berulang kali, mengkaji *mustalah al-hadith*, melakukan kajian kitab-kitab *takhrīj al-hadith*, kitab *al-ajza'*, *masyikhat*, dan membacakan berbagai *musalsalat*.

Ahmad al-Ghumari juga merupakan seorang pejuang yang gigih melawan penjajah, beliau pernah dipenjara selama tiga tahun lebih di kota Sala, Morocco. Setelah keluar dari penjara, pada tahun 1377 Hijriyyah beliau berkunjung ke Kaherah, Mesir dan kedatangan beliau disambut dengan penuh penghormatan. Di tahun yang sama, beliau melakukan kunjungan ke Syam dan Sudan, dari Sudan beliau kembali lagi ke Mesir. Selama di Mesir lagi-beliau menghabiskan waktunya untuk menulis, hingga pada bulan Jamadil Awwal tahun 1380 Hijriyyah, beliau wafat setelah menderita sakit selama lapan bulan dan dimakamkan di al-Khafir, Mesir (Rizki, 2018).

### Kritik Hadis Ahmad al-Ghumari

Sebuah kitab karangan Ahmad al-Ghumari yang menghimpunkan kritikan beliau terhadap para *al-huffaẓ* sebelumnya telah diterbitkan pada tahun 2001. Kitab ini telah meletakkan Ahmad al-Ghumari sebaris dengan *al-huffaẓ* yang lain di samping menonjolkan kebolehan dan keberanian beliau dalam mengkritik. Kitab tersebut adalah *Laysa Kadhalik Fi Istidrak 'Ala al-Huffaẓ* terbitan Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut. Umar (2016) menyatakan buku ini adalah kemuncak kepada ijtihad dalam kritik hadis Sufi-Madhhabi oleh seorang tokoh Muhadis-Sufi moden yang bergelar *al-hafiz*.

Menurut Al-Raziyy (1999) perkataan "استدراكات" berasal daripada perkataan "كَرَّرَ د" yang bererti "menanggapi" atau "mencapai". Manakala dari sudut istilah menurut Nayif al-Zahraniyy (2008) pula bermaksud:

....إتباع القول الأول بقول ثان، يصلح خطأه، أو يكمل نقصه، أو يزيل عنه لبسا...

Maksudnya:

"Melakukan tindakan susulan terhadap pendapat pertama dengan (mendatangkan) pendapat yang kedua bertujuan membetulkan kesilapan atau menyempurnakan kekurangan atau menghilangkan kesamaran".

Kitab ini menghimpunkan kritikan, pembetulan, penambahan jalur sanad terhadap *al-huffaẓ* dalam bidang hadis seperti Ibn Hajar al-Asqalani, al-Zahabi, al-Hakim, al-Zaylai'i, Abu Nua'im, al-Tirmizi, al-Bayhaqi, al-Tabrani, Ibn Hibban, al-Daraqutni, Ibn Adi, Ibn Abd al-Bar, Ibn Kathir, al-Haythami, al-Suyuti, Ibn Tahir al-Maqdisi, al-Mizzi, Ibn al-Madini, al-Khatib, Ibn al-Jawzi, al-Iraqi, al-Humaydi. Ahmad al-Ghumari memberikan kritikan, pembetulan dan menambah jalur sanad kepada *al-huffaẓ* sebelumnya hasil daripada ketekunan beliau mendalami dalam bidang hadis.

Kesimpulannya, Ahmad al-Ghumari mengkritik, membetulkan dan menambah jalur sanad hadis-hadis melalui sanadnya sendiri terhadap sesuatu hadis. Kitab ini disebut sendiri oleh Ahmad al-Ghumari dalam kitabnya *al-Bahr al-'Amīq Fi Marwīyat Ahmad Bin al-Siddiq* tetapi tidak siap sepenuhnya seperti yang disahkan oleh salah seorang murid rapatnya iaitu Syekh Abdullah al-Talidi. Ahmad al-Ghumari dalam kitabnya meriwayatkan sebahagian hadis melalui sanadnya sendiri sehingga akhir sanad. Sanad-sanad beliau bersambung dengan kitab (1) *Musnad Imam Ahmad* melalui Umar bin Hamdan al-Madani, (2) kitab *Sahib al-Bukhari* melalui Ahmad Rafi' al-Tahtawi, (3) kitab *Sahib Muslim* melalui Ahmad bin Nasr al-'Adawiy, (4) kitab *Ma'ani al-Athar* Imam al-

Tahawi melalui Muhammad bin Rajab al-Sakandari, (5) kitab *al-Sunan al-Kubra* Imam al-Bayhaqi melalui Soleh bin Mustafa al-Amidiy dan (6) kitab *Sunan al-Darimiy* melalui Umar bin Hamdan al-Madani (al-Ghumari 2001).

Antara kritikan hadis dalam kitab Ahmad Ghumari adalah seperti berikut:

1. Kritikan terhadap Abu Nua'im dalam sanad hadis.

روى أبو نعيم في الحلية من طريق وكيع, عن سفيان الثوري, عن عبدالله بن محمد بن عقيل, عن الطفيل بن أبي بن كعب, عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من خاف أدلج, ومن أدلج فقد بلغ المنزل, ألا إن سلعة الله غالية, ألا إن سلعة الله الجنة)).

Abu Nu'am memberikan komentar dengan mengatakan hadis ini *gharib*, hanya Waki' yang meriwayatkan hadis dengan lafaz ini melalui Sufyan al-Thawri.

Ahmad al-Ghumari kritik komentar Abu Nua'm dengan menyatakan terdapat perawi lain yang mengambil hadis dari Sufyan al-Thawri.

2. Kritikan terhadap al-Hakim terhadap hadis Sahih Muslim.

قال الحاكم في المستدرک : حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب , ثنا بحر بن نصر, ثنا عبدالله بن وهب, ثنا عمر بن الحارث, عن عبد ربه بن سعيد, عن أبي الزبير, عن جابر, عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله تعالى)).

Kemudian al-Hakim berkata: Hadis ini sahih menurut syarat Imam Muslim tetapi tidak dikeluarkan dalam sahihnya.

Ahmad al-Ghumari mengkritik komentar al-Hakim dengan mengatakan Imam Muslim telah meletakkan hadis tersebut dalam sahihnya dengan riwayat berikut:

خرجه مسلم فقال: حدثنا هارون بن معروف وأبو الطاهر, وأحمد بن عيسى قالوا: حدثنا ابن وهب به مثله

3. Kritikan terhadap al-Hakim terhadap hadis Sahih al-Bukhari. Al-Hakim mengatakan hal yang sama dengan hadis Sahih Muslim bahawa hadis yang diriwayatkan melalui jalurnya dalam kitab al-Mustadrak tidak dikeluarkan dalam Sahih al-Bukhari dengan lafaz ini walaupun menepati syarat al-Bukhari.

روى الحاكم من طريق همام, عن أبي حمزة, قال: كنت أدفع الناس عن ابن عباس, فاحتسبت أياما, فقال ما حسبك؟ قلت: الحمى, قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إن الحمى من فيح جهنم, فأبردوها بماء زمزم)).

Ahmad al-Ghumari mengkritik komentar tersebut dengan mengatakan Imam al-Bukhari telah meletakkan hadis tersebut dalam kitab sahihnya.

قال: حدثنا عبدالله بن محمد, ثنا أبو عامر العقدي, ثنا همام, عن أبي حمزة الضبعي, قال: كنت أجالس ابن عباس بمكة, فأخذتني الحمى فقال: أبردوها عنك بماء زمزم, فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (( هي الحمى من فيح جهنم, فأبردوها بالماء, أو قال: بماء زمزم)). شك همام.

4. Kritikan terhadap kesilapan al-Zahabi berkaitan perawi Hani', hamba Uthman RA.

روى الحاكم في المستدرک من طریق إبراهيم بن موسى، ثنا هشام بن يوسف، عن ابن بدير، عن هاني، مولى عثمان رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((القبر أول منزل من منازل الآخرة))

Al-Zahabi memberi komentar pada sanad tersebut dengan menyatakan ramai perawi yang meriwayatkan hadis tersebut daripada Hani' tetapi tiada satu pun diriwayatkan dalam *al-kutub al-sittah*.

Ahmad al-Ghumari mengkritik komentar al-Zahabi dengan mengatakan “bahkan hadis dari riwayat Hani' tercatat dalam Sunan al-Tirmizi dan Sunan Ibn Majah, kedua-duanya meriwayatkan dengan riwayat Hani'...” Ahmad al-Ghumari menambah dengan katanya ini adalah sesuatu yang pelik bagi al-Zahabi tidak mengetahui perkara seperti ini sedangkan al-Zahabi adalah imam dalam ilmu *rijal*.

#### 5. Membetulkan kefahaman al-Hafiz Ibn Hajar terhadap perkataan Imam al-Bukhari.

قال البخاري في صحيحه: حدثني يحيى بن حماد، ثنا أبو عوانة، عن سليمان – هو الأعمش – عن أبي وائل، عن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أنا فرطكم على الحوض)). ثم ذكر طريقاً أخرى. ثم قال: تابعه عاصم عن أبي وائل.

Al-Hafiz Ibn Hajar memberikan komentar terhadap sanad tersebut dengan mengatakan Asim yang dimaksudkan ialah Ibn Abi al-Najud, qari dari Kufah, dan damir (تابعه) merujuk kepada الأعمش iaitu Asim meriwayatkan sepertimana riwayat الأعمش daripada Abi Wa'il.

Ahmad al-Ghumari mengkritik kefahaman tersebut dengan menyatakan *damir* (تابعه) dalam perkataan al-Bukhari merujuk kepada al-Mughirah kerana al-Bukhari meletakkan satu hadis yang lain selepas hadis di atas. Tidak syak lagi *damir* yang dimaksudkan adalah merujuk kepada al-Mughirah.

فقال: حدثني عمرو بن علي، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة عن المغيرة، قال: سمعت أبا وائل، فذكر الحديث، ثم قال: تابعه عاصم عن أبي وائل.

## Kesimpulan

Dalam menentukan sanad sesuatu hadis, Ahmad al-Ghumari tidak taqlid kepada para ulama sebelumnya bahkan beliau berusaha meletakkan kualiti hadis berdasarkan kepada hasil kajian dan ijtihadnya sendiri. Kemahiran yang ada pada beliau menyebabkannya mampu menilai sesuatu sanad hadis sendiri, sesuai dengan gelaran *al-hafiz* yang diberikan kepada beliau.

## Rujukan

- Adnan Zuhar. (2002). Muqaddimah al-Ajwibah al-Sarifah Li Isykal Hadith al-Taifah.  
Al-Ghumari, Ahmad. (2015). Al-Bahr al-'Amiq Fi Marwiyat Ahmad Bin al-Siddiq. Kaherah: Dar al-Basair.  
\_\_\_\_\_, Ahmad. (1994). Husul al-Tafrij Bi Usul al-Takhrij. Riyad: Maktabah Tabariyyah.  
\_\_\_\_\_, Ahmad. (2001). Laysa Kadhalik Fi Istidrak 'Ala al-Huffaz. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

- Al-Kattani, Hasan. (2005). *Al-Fiqh al-Hafiz Ahmad Bin al-Siddiq al-Ghumari*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Mamduh, Mahmud Sa'id Muhammad. (2009). *Ittijahat al-Hadithiyyah Fi al-Qarn al-Rabi' 'Asyar*. Kaherah: Dar al-Basair.
- Mamduh, Mahmud Sa'id Muhammad. (2009). *Musamarah al-Siddiq Bi Ba'd Ahwal Ahmad Bin al-Siddiq*. Kaherah: Dar al-Basair.
- Mamduh, Mahmud Sa'id Muhammad. (1434). *Tasynif al-Asma' Bi Syuyukh al-Ijazah Wa al-Sama'*. Kaherah: Dar al-Basair.
- Mamduh, Mahmud Sa'id Muhammad. (2009). *Tazyin Alfaz Bi Tatmim Dhuyul Tadhkirah al-Huffaz*. Kaherah: Dar al-Basair.
- Muhammad Bin al-Fatimi. (1992). *Is'af al-Ikhwan al-Raghibin Bi Tarajim Thullah Min 'Ulama al-Maghrib al-Mu'asirin*. Dar al-Bayda: Matba'ah al-Jadidah.
- Al-Raziy, Muhammad Bin Abu Bakr. (1999). *Mukhtar al-Sihah*, Beirut: Maktabah al-'Asriyyah.
- Rizki Zulkarnain. (2018). *Kritik Hadits Ahmad al-Ghumari Terhadap Hadis-Hadis Palsu Riwayat Al-Quda'i Dalam Kitab al-Jami' al-Saghir*. Tesis Master Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia.
- Al-Syahrhiri, Uthman Bin Abd al-Rahman. (2003). *Muqaddimah Ibn al-Salah Fi Ulum al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Umar Muhammad Noor. (2016). *Aliran Ihya' Manhaj al-Mutaqaddimin Dan Pembaharuan Wacana Kritik Hadis Moden*. Journal Hadis. Vol 6, No 12, Desember 2016.
- Ya'qubi, Nizam Bin Muhammad Salih. (T.t). *Muqaddimah Kitab Tahqiq al-'Amal Fi Ikhraj Zakat al-Fitr Bi al-Mal*. T.tp. T.pn.
- Al-Zahraniy, Nayif Bin Sa'id Bin Jam'an. (1999). *Istidrakat al-Salaf Fi al-Tafsir Fi al-Qurun al-Thalathah al-Ula: Dirasah Muqaranah Naqdiyyah*. Arab Saudi: Dar Ibn al-Jawziy.

## **BAB 48**

### **TUAN HUSAIN KEDAH DAN SUMBANGAN KEILMUAN DALAM BIDANG HADIS DI TANAH MELAYU**

Mohd Ikram Mohd Naw, Mohd Norzi Nasir & Mohd Asri Ishak

Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### **Pendahuluan**

Syeikh Husain Nasir bin Muhammad Tayyib al-Mas'udi al-Banjari masyhur dengan panggilan Tuan Husain Kedah, merupakan salah seorang ulama besar Kedah yang sangat berjasa, bukan sahaja di Kedah, malah di kawasan lain seluruh Tanah Melayu (Ismail Che Daud, 2012). Keintelektualan Tuan Husain Kedah sebagai ulama yang disegani dalam menyumbang ke arah perkembangan dan pembangunan pengajian Islam di Tanah Melayu terutama dalam bidang hadis. Bab ini membincangkan perihal latar belakang kehidupan beliau terutama perihal pendidikan, guru-guru, murid-murid, hasil sumbangan idea dan ketokohan, juga karya-karya yang telah beliau tinggalkan sebagai khazanah alam Nusantara. Fokus utama perbincangan adalah untuk menelusuri perkembangan pengajian Tuan Husain Kedah dalam membentuk kualiti keilmuan beliau. Berdasarkan kepada silsilah pengajian yang berlangsung telah membuktikan keilmuan Tuan Husain Kedah yang diwarisi daripada guru-guru beliau dalam pelbagai disiplin ilmu termasuk hadis.

#### **Latarbelakang Keilmuan**

Tuan Husain Kedah merupakan salah seorang tokoh ulama yang terkenal di Kedah pada sekitar awal abad ke-20 Masihi. Beliau bukan hanya merupakan tokoh ulama pada zamannya, malah tidak keterlaluan andainya dikatakan bahawa ketokohan beliau menjangkau zaman-zaman terkemudian berdasarkan sumbangan-sumbangan yang telah dicurahkan dalam mengembangkan sistem pengajian Islam seterusnya menyebarkan kefahaman agama kepada masyarakat Tanah Melayu (Ishak Mohd Rejab, 1992).

Sebagaimana yang direkodkan oleh Wan Mohd Saghir Abdullah, nama lengkap Tuan Husain Kedah ialah Haji Husain bin Muhammad Nasir bin Syeikh Muhammad Tayyib bin Syeikh Mas'ud bin Qadi Abu Su'ud bin Syeikh Muhammad Arshad al-Banjari (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2004). Perkataan al-Banjari yang selalu digunakan pada akhir nama beliau menunjukkan bahawa Tuan Husain Kedah adalah dari rumpun bangsa Banjar, dan nenek moyangnya berasal dari Kelampayan, Martapura, Banjarmasin (Ishak Mohd Rejab, 1992). Berdasarkan susur galur nama-nama tersebut, dapat diperhatikan bahawa silsilah keturunan Tuan Husain Kedah adalah terdiri daripada para ulama, iaitu bermula daripada Syeikh Muhammad Arshad al-Banjari yang merupakan seorang ulama besar Kalimantan (1710M-1812M) dan juga merupakan seorang ulama terbilang di kepulauan Melayu (Zakaria, 2009).

Azyumardi Azra menyebutkan bahawa Syeikh Muhammad Arshad al-Banjari merupakan ulama besar tanah Banjar sebagaimana yang tercatat dalam sejarah Kerajaan Banjar. Malah beliau seorang ulama besar yang amat disegani dan merupakan pengaruh yang amat besar dalam sejarah perkembangan Islam di Nusantara (Azyumardi Azra, 2009). Wan Mohd Saghir Abdullah menyatakan nama lengkap beliau ialah Syeikh Muhammad Arshad bin Abdullah bin Abdur

Rahman al-Banjari bin Sayyid Abu Bakar bin Sayyid Abdullah al-Aidrus bin Sayyid Abu Bakar al-Sakran bin Sayyid Abd al-Rahman al-Saqaf bin Sayyid Muhammad Mawla al-Dawilah al-Aydrus, dan seterusnya sampai kepada Sayyidina Ali bin Abi Talib dan Sayyidatina Fatimah bint Nabi Muhammad SAW (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005).

Asal-usul keturunan Tuan Husain Kedah bertapak di Kedah adalah bermula dengan datuknya, Qadi Abu Su'ud bin Syeikh Muhammad Arshad al-Banjari yang mana merupakan seorang ulama terkenal di Kalimantan (Zakaria, 2009). Qadi Abu Su'ud telah mengambil keputusan untuk menabur jasa dan bakti dengan menetap di Kedah atas permintaan Sultan Kedah pada waktu itu untuk mengajarkan ilmu agama kepada baginda dan juga rakyat Kedah (Mohd Rosdi, 2011).

Susur galur keturunan terus berkembang, Qadi Abu Su'ud telah dikurniakan seorang anak lelaki yang diberi nama Mas<sup>cud</sup>. Mewarisi keilmuan bapanya, beliau juga merupakan seorang ulama yang disegani. Menurut Suhanim Abdullah, pada zaman pemerintahan Sultan Ahmad Tajudin Halim Shah Ibni al-Marhum Sultan Abdullah (1804M-1843M), Syeikh Mas<sup>cud</sup> telah dilantik sebagai panglima perang kerajaan Kedah semasa menentang kerajaan Thailand (Siam-Buddha). Syeikh Mas<sup>cud</sup> telah terkorban dalam peperangan tersebut, sebagaimana tercatat, nama beliau telah diukir di dalam beberapa buah manuskrip sebagai Mas<sup>cud</sup> al-Shahid Syeikh Mas<sup>cud</sup> telah dikurniakan empat orang anak, salah seorangnya bernama Syeikh Muhammad Tayyib yang merupakan datuk kepada Tuan Husain Kedah, juga merupakan tokoh ulama dan guru yang terkenal pada zamannya (Suhanim Abdullah, 2014). Syeikh Muhammad Tayyib telah mengasaskan sebuah sekolah pondok di Titi Gajah, Kedah pada 1870. Di samping mengajar beliau juga mengarang beberapa buah kitab agama (Ishak Rejab, 1992). Pada ketika itu beliau juga merupakan mufti dan penasihat kepada Sultan Ahmad Tajuddin Mukarram Shah (1853-1879) (Suhanim Abdullah, 2014). Bapa kepada Tuan Husain Kedah iaitu Haji Muhammad Nasir juga merupakan seorang ulama, beliau seorang yang gemar merantau, berniaga dan berdakwah di kepulauan Melayu. Oleh sebab yang demikian Tuan Husain Kedah membesar di bawah jagaan datuknya Syeikh Muhammad Tayyib (Zakaria, 2009).

Menurut Wan Mohd Saghir Abdullah, Tuan Husain Kedah telah dilahirkan di Titi Gajah, Alor Setar, Kedah pada hari Ahad pada tanggal 20 Jamadilawal 1280H bersamaan 2 November 1863M (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2004). Ishak Mohd Rejab mencatatkan bahawa, semasa kecil Tuan Husain Kedah lebih mesra dan dikenali dengan panggilan Cik Megat sebelum dikenali dengan panggilan Tuan Husain Kedah. Gelaran Megat ini diberikan adalah disebabkan ibu beliau, Tengku Fatimah binti Tengku Mahmud dari Bukit Tinggi berketurunan Diraja Kubang Pasu manakala ayahnya dari golongan kebanyakan dan kebiasaannya anak lelaki hasil dari perkahwinan ini diberi gelaran Megat (Ishak Mohd Rejab, 1992).

## Pendidikan Awal

Ketokohan Tuan Husain Kedah sebagai seorang ulama yang disegani adalah suatu yang tidak dapat dinafikan. Akan tetapi ketinggian ilmu yang dimiliki beliau tidak sempurna tanpa guru-guru yang ikhlas mendidik dalam mencurahkan segala ilmu yang dimiliki dan sudah semestinya guru tersebut juga merupakan ahli dalam bidang yang diajarkan. Menurut Ishak Mohd Rejab (1992), antara guru-guru beliau yang tercatat dalam karya-karya yang terkumpul ialah:

- i. Syeikh Muhammad Tayyib bin Shaykh Mas<sup>cud</sup> bin Qadi Abu Sucud bin Shaykh Muhammad Arshad al-Banjari.
- ii. Tuan Samela (Tuan Guru Pondok Samela).
- iii. Syeikh Abdul Qadir bin Abdul Rahman al-Fahani.
- iv. Syeikh Ahmad bin Zaini Dahlan.
- v. Syeikh Muhammad bin Salayman Hasbullah al-Makki.

- vi. Syeikh Nawawi al-Bantani.
- vii. Syeikh Umar Sumbawa.
- viii. Syeikh Ahmad Umar Bali.
- ix. Syeikh Ahmad Lingga.
- x. Syeikh Wan Ahmad al-Fatani.

Berdasarkan pemerhatian pengkaji, proses pembelajaran Tuan Husain Kedah tidak terhad pada sesuatu bidang sahaja, malah merangkumi banyak bidang ilmu, termasuk ilmu-ilmu hadis. Ini merupakan satu catatan yang penting, dengan menelusuri keahlian guru-guru beliau yang merangkumi segenap bidang keilmuan Islam, secara tidak langsung keintelektualan yang diwarisi oleh Tuan Husain Kedah juga dapat ditelusuri melalui proses pembelajaran yang diterima beliau.

Catatan yang tertulis menyatakan bahawa Tuan Husain Kedah telah berangkat ke Mekah pada tahun 1892 bersama isteri beliau Wan Khadijah. Keberangkatan beliau ke Mekah adalah untuk menunaikan ibadah haji dan dalam masa yang sama melanjutkan pelajaran dan menambahkan ilmu pengetahuan agama beliau (Mohd Rosdi, 2011). Antara tokoh ulama yang menjadi sahabat beliau yang akrab semasa di Mekah ialah Haji Mohd Yusuf Kelantan, yang dikenali dengan gelaran Tok Kenali dan Haji Wan Sulaiman bin Wan Sidek juga dikenali dengan Pak Wan Sulaiman (Ishak Mohd Rejab, 1992).

Pada ketika itu, tidak lengkap bagi para pencinta ilmu jika tidak melanjutkan pelajaran ke Timur Tengah yang merupakan pusat keilmuan terulung yang telah melahirkan sekian ramai ulama-ulama besar dunia. Azyumardi Azra dalam kajiannya menegaskan bahawa adalah menjadi tradisi masyarakat Islam di Asia tenggara terutamanya pada abad ke-17 sehingga pertengahan kurun ke-19 berhijrah ke Arab Saudi untuk menimba ilmu dan memahirkan diri dengan segala ilmu yang ada. Kebanyakan daripada mereka yang menuntut ilmu di Mekah dan juga Madinah akhirnya menjadi ulama terkemuka di tanah air masing-masing (Azyumardi Azra, 2005). Sebagaimana yang tersebut, antara ulama Tanah Melayu yang telah berhijrah ke Mekah dalam urusan menuntut ilmu, salah seorang adalah Tuan Husain Kedah yang mana tidak melepaskan peluang keemasan tersebut ketika menjejakkan kaki ke Tanah Haram.

*Haramayn*, telah berkurun lamanya sejak permulaan Islam telah dikenali sebagai pusat utama pengajian Islam dan ini adalah suatu yang tidak mustahil kerana Nabi SAW merupakan sumber ilmu yang mana hidup dan memulakan ajaran Islam di sana. Seiring dengan perkembangan Islam dari semasa ke semasa telah melahirkan satu jaringan pengajian merentas seluruh pelusuk dunia yang turut menjalinkan pertemuan dunia keilmuan di antara Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara dan sememangnya *Haramayn* merupakan pusat kepada tranformasi ini. Posisi penting kedua kota suci ini, khususnya berkaitan dalam ibadah haji telah mendorong sejumlah besar ulama dan penuntut dari berbagai wilayah dunia untuk datang dan bermukim di sana yang kemudiannya menghasilkan wacana ilmiah yang hebat. Tidak terkecuali *Haramayn* pada waktu tersebut masyhur dan tersebar meluas dengan pengajian ilmu-ilmu hadis. Ini adalah sebagaimana yang dibentangkan oleh Azra melalui *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad 17 dan 18* yang mana turut mengemukakan rantaian silsilah pengajian hadis ulama Nusantara (Azyumardi Azra, 2005).

Jalinan keilmuan di antara dunia pengajian ulama Nusantara dan Timur Tengah telah membuktikan tahap ketulinan dan kesahihan suasana pengajian ilmu yang berlangsung apabila adanya dalam kalangan ulama Nusantara yang diberikan kepercayaan dan pengiktirafan untuk memberikan kuliah-kuliah di Tanah Haram seterusnya menjadi ulama terkemuka di sana. Di antara ulama besar dan masyhur di Tanah Haram yang telah menjadi guru kepada Tuan Husain Kedah ialah Syeikh Nawawi al-Bantani (Ishak Mohd Rejab, 1992). Menurut Wan Mohd Saghir Abdullah, nama lengkap beliau ialah Syeikh Muhammad Nawawi bin Umar Ibn Arabi bin Ali al-Jawi al-Bantani. Dilahirkan pada tahun 1230H/1814M dan meninggal pada 1314H/1897M. Syeikh Nawawi al-Bantani telah diberikan gelaran "*al-Nawawi al-Thāni*" yang bererti "*Imam al-Nawawi yang*



*kedua*". Ini kerana tahap keilmuan beliau yang tiada tolok banding yang diakui alim dalam semua bidang ilmu keislaman (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005). Beliau telah menjadi antara salah seorang ulama Jawi yang paling terkenal di *Haramayn* (Azyumardi Azra, 2005).

Syeikh Nawawi al-Bantani turut mendapat undangan daripada pihak Universiti al-Azhar, Mesir untuk memberikan ceramah atau fatwa-fatwa pada beberapa perkara yang tertentu setelah kemasyhuran beliau tersebar sehingga ke Timur Tengah (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005). Menurut Azyumardi Azra (2009), keintelektualan beliau telah mendapat pujian daripada pihak Universiti al-Azhar Mesir dan memberikan beliau gelaran *Sayyid 'Ulamā' al-Hijāz* yang bermaksud "*seorang ketua bagi para cendekiawan Hijāz*".

Ahmad Levi (2010) melalui kajiannya menyebutkan kemasyhuran Syeikh Nawawi al-Bantani dalam bidang keilmuan sememangnya dipandang tinggi sehingga beliau dianugerahkan pelbagai gelaran dan antaranya "*al-Imām al-Muḥaqqiq wa al-Fahāmah al-Mudaqqiq*" yang bermaksud "*seorang Imam yang menguasai, memahami dan pakar dalam bidang ilmu pengetahuan secara terperinci*."

Syeikh Nawawi al-Bantani telah melanjutkan pengajian ke Mekah seawal umur 15 tahun dan telah belajar kepada beberapa orang ulama terkemuka di sana seperti Syeikh Nahrawi, Syeikh Ahmad Zayni Dahlan, dan Syeikh Ahmad Dumyati. Di samping itu, beliau juga belajar kepada Syeikh Muhammad Khatib al-Hanbali di Madinah (Azyumardi Azra, 2009).

Menurut Siti Nur Wakhidah (2009) dalam kajiannya, Syeikh Ahmad Zayni Dahlan dan Syeikh Ahmad Dumyati merupakan ulama yang mempunyai kepakaran dalam bidang hadis (*muḥaddith*). Begitu juga ketika di Madinah, beliau telah mempelajari ilmu hadis di bawah bimbingan Syeikh Muhammad Khatib al-Hanbali sehingga memperoleh ijazah dan telah diberikan kepercayaan oleh Syeikh Muhammad Khatib al-Hanbali untuk mengajar dan menyampaikan ilmu hadis.

Syeikh Nawawi al-Bantani juga telah belajar kepada beberapa orang ulama besar Mekah, baik dari kalangan ulama Nusantara dan juga ulama asli Timur Tengah dan lain-lain. Di antara guru-guru beliau tersebut ialah Syeikh Ahmad Khatib Sambas, Syeikh 'Abd al-Ghani Bima, Syeikh Yusuf Sumbulawani dan Syeikh 'Abd al-Hamid Daghestani (Azyumardi Azra, 2009). Antara guru-guru beliau yang lain sebagaimana direkodkan Wan Mohd Saghir Abdullah ialah Syeikh Zainuddin Aceh, Syeikh Shihabuddin, Syeikhah Fatimah binti Syeikh 'Abdul Samad bin 'Abdul Rahman al-Falimbani, Syeikh Mahmud Kinan al-Falimbani, Syeikh 'Aqib bin Hasanuddin al-Falimbani dan kemungkinan ramai lagi yang belum dapat dicatat (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005). Setelah sekian lama belajar, Syeikh Nawawi al-Bantani mula berbakti sebagai pendidik. Beliau turut diberi kepercayaan dan telah berkhidmat sebagai Imam di Masjid al-Haram Mekah selama lebih kurang 10 tahun (1860-1870) (Azyumardi Azra, 2009).

Syeikh Nawawi al-Bantani merupakan seorang tokoh yang memiliki kepakaran yang tinggi dalam pelbagai disiplin ilmu termasuklah bidang hadis. Wan Mohd Saghir Abdullah merekodkan hampir kesemua ulama Asia Tenggara dalam menghasilkan karya-karya mereka, turut dinukilkan silsilah pengajian mereka, begitu juga dalam bidang hadis. Sebahagian besar sanad hadis ulama Asia Tenggara pada abad ke 19-20 diterima daripada Sayyid Muhammad Ali bin Sayyid Zahir al-Watri al-Hanafi, Sayyid Husayn bin Sayyid Muhammad al-Habshi, Sayyid Abu Bakr Shatta, Sayyid Ahmad Zayni Dahlan dan lain-lain. Sebagaimana tersebut, Shaykh Nawawi al-Bantani juga memiliki sanad pengajian hadis melalui Syeikh Zainuddin Aceh yang bersambung sanad kepada Syeikh Dawud al-Fatani. Syeikh Nawawi al-Bantani juga mempunyai sanad hadis kepada Syeikh Abdul Samad al-Falimbani yang mana ia merupakan sanad *musalsal* sampai kepada kesemua pengarang-pengarang *Kutub al-Sittah* (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005).

Menurut Wan Mohd Saghir Abdullah (2005), Syeikh Nawawi al-Bantani telah menukikan dua buah kitab yang mana ianya khusus membawa perbahasan mengenai hadis iaitu *Tanqih al-Qawl al-Hathith Bi Sharḥ Lubab al-Ḥadith* yang merupakan syarah kepada kitab *Lubab al-Ḥadith* karya al-

Suyūṭī dan satu lagi ialah kitab *Naṣā'ih al-'Ibād* yang merupakan syarah kepada kitab *Munabbihat 'Alā al-Istīdād* karya Ibn Ḥajar.

Seterusnya, Tuan Husain Kedah sempat berguru kepada Syeikh Wan Ahmad bin Muhammad Zayn bin Mustafa al-Fatani, juga merupakan ulama besar dan masyhur Tanah Haram dan beliau merupakan guru Tuan Husain Kedah yang paling muda semasa di Mekah dengan jarak beza umur Syeikh Ahmad al-Fatani lebih tua antara tujuh (7) atau lapan (8) tahun sahaja dari Tuan Husain Kedah (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005).

Azyumardi Azra menjelaskan, di samping belajar dengan ayahnya sendiri iaitu Syeikh Muhammad Zayn bin Mustafa bin Muhammad al-Fatani yang merupakan ulama yang cukup terkenal di Patani dan dicatatkan sebagai salah seorang murid kepada Syeikh Dawud al-Fatani, Syeikh Ahmad al-Fatani juga belajar dengan ramai ulama-ulama besar Mekah. Antara guru-guru beliau ialah Syeikh Ahmad Khatib al-Sambasi dan murid-murid Syeikh Ahmad Dawud al-Fatani yang lainnya seperti Shaykh Abdul Ghani Bima, Syeikh Ahmad Nahrawi, Syeikh Abdul Hamid Daghestani, Syeikh Yusuf Sumbawa dan lain-lain. Di samping berguru kepada ulama-ulama al-Jawi beliau juga turut berguru kepada ulama-ulama asal Timur Tengah seperti Syeikh Ahmad Zayni Dahlan, Syeikh Bakr Shatta dan lain-lain (Azyumardi Azra, 2009).

Ketokohan Syeikh Ahmad al-Fatani sebagai seorang ulama terkemuka di Mekah terserlah apabila beliau telah menjadi wakil ulama-ulama Mekah setiap kali berlangsungnya persidangan ulama di peringkat antarabangsa. Malah dicatatkan antara peristiwa terpenting beliau telah diberikan kepercayaan oleh ulama Mekah untuk mencari titik perdamaian dalam pertikaian khilafiyah antara Sayyid Muhammad Yusuf al-Nabhani (Bayrut) dengan Syeikh Muhammad Abduh (Mesir). Ketokohan Syeikh Ahmad al-Fatani juga terserlah apabila beliau diberikan kepercayaan kerajaan Turki 'Uthmaniyah yang dilantik sebagai tokoh bahasa dan sastera Arab kerajaan Turki 'Uthmāniyah di Hijaz dan penasihat Raja Mekah. Beliau ditugaskan meneliti setiap urusan persuratan kerajaan yang menggunakan bahasa Arab dengan betul mengikut susunan tatabahasa Arab. Manakala beliau ditugaskan sebagai penasihat Raja Mekah dalam urusan secara langsung di antara Sultan Abdul Hamid Khan Thani dan Raja Mekah tanpa perantaraan lain. Begitu juga dicatatkan beliau turut menjadi penasihat Sultan-Sultan Melayu walaupun tidak rasmi seperti kerajaan Turki 'Uthmāniyah (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005).

Catatan sejarah menunjukkan pelbagai gelaran telah diberikan oleh para ulama kepada Syeikh Ahmad al-Fatani sebagaimana yang dilampirkan oleh Shamsul di dalam disertasi beliau (Shamsul, 2014). Antara gelaran yang diberikan ialah "*al-'Alim al-'Allamah*". Dinukilkan Syeikh Tengku Mahmud Zuhdi yang pernah mengajar di Madrasah Saulatiyah, Mekah, menyebutkan gelaran untuk Syeikh Ahmad al-Fatani sebagai "*Allamah al-munhalā*" yang bermaksud "*tersangat alim kurniaan Tuhan*". Antara pujian-pujian lain ialah "*ma'dan al-fawāḍil*" yang bererti "*perbendaharaan orang yang terpuji*", "*jāmi' al-bayān wa al-ma'āni*" yang bererti "*orang yang terhimpun padanya penerangan dan rahsia*", "*qudwat al-'ulamā' al-'āmilin*" yang bererti "*ikutan para ulama yang beramal*" dan banyak lagi. Malah beliau juga turut mendapat pujian daripada orang-orang Barat. Menurut Wan Mohd Saghir Abdullah, orang Barat pertama yang memperkenalkan Syeikh Ahmad al-Fatani ialah Prof. C. Snouck Hurgronje, sarjana Orientalis Belanda, telah menggelarkan beliau "*a savant of merit*" yang telah diterjemah ke dalam bahasa Melayu dengan maksud seorang sarjana ulung (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005).

Sebagaimana yang diperjelaskan Wan Mohd Saghir Abdullah (2005), Syeikh Ahmad al-Fatani juga mempunyai keahlian dalam bidang hadis. Syeikh Ahmad al-Fatani turut mempunyai sanad hadis *musalsal* hingga kepada pengarang kitab-kitab hadith yang terkenal dan muktabar melalui sanad Sayyid Muhammad Ali bin Sayyid Zahir dan Shaykh Abdil Qadir al-Shibli al-Tarablusi. Antara lain beliau turut menerima sanad hadis Sayyid Husayn bin Sayyid Muhammad al-Habshi.

Menurut Wan Mohd Saghir Abdullah (2005), Syeikh Ahmad al-Fatani turut menukilkan karya mengenai hadith yang dinukilkan berbahasa Arab dan juga Melayu. Antaranya ialah, *Bisbarat al-‘Amilin*, *Hadith Memulakan Makan Dengan Garam Dan Disudahi Dengannya*, *Hadith-Hadith Pilihan*, *Daftar Rijal Hadith* dan lain-lain yang dimuatkan dalam *Ḥadiqat al-Aṣḥar*.

Di antara guru Tuan Husain Kedah yang lain ialah Syeikh Ahmad Lingga (Mohd Rosdi, 2011). Menurut Wan Mohd Saghir Abdullah, hanya beliau seorang sahaja ulama yang berasal dari kepulauan Riau yang mengajar di Masjid al-Haram, Mekah yang diakui sebagai ulama besar. Nama lengkap beliau ialah Syeikh Ahmad bin Muhammad Yunus Lingga (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005).

Syeikh Ahmad Lingga juga merupakan seorang ulama yang mempunyai kepakaran dalam bidang hadis di Mekah pada zamannya sebagaimana yang dicatatkan. Wan Mohd Saghir Abdullah menukilkan, salah seorang ulama besar, Qadi Haji Abu Bakar bin Haji Hasan, Qadi Muar, Johor merupakan salah seorang murid Syeikh Ahmad Lingga menyatakan bahawa Syeikh Ahmad Lingga telah mengajarkan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan juga kitab-kitab hadis yang lain *Kutub al-Sittah*. Antara murid beliau lain yang terkenal ialah Syeikh ‘Uthman al-Sarawaqi yang juga merupakan antara ulama besar Mekah yang disegani (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005).

Syeikh Ahmad Lingga mula mendapat pendidikan agama secara mendalam di Pondok Bendang Daya, Patani, seterusnya melanjutkan pengajian ke Mekah dan berguru kepada Sayyid Ahmad Zayni Dahlan, Syeikh Muhammad bin Sulayman Hasbullah al-Makki, Sayyid Ahmad al-Nahrawi dan ramai lagi. Syeikh Ahmad Lingga juga mempunyai karya penulisan hadis yang telah diberikan judul *Naṣīḥah Abl Wafā ‘Alā Waṣṣiyat al-Muṣṭafā*. Kandungannya merupakan terjemahan hadith wasiat Nabi Muhammad SAW kepada Sayyidina ‘Ali RA yang pertama sekali dalam bahasa Melayu (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005).

Demikian perbincangan secara ringkas silsilah pengajian antara guru-guru Tuan Husain Kedah di Mekah yang diiktiraf dan mempunyai keahlian dalam bidang hadis dalam menelusuri keilmuan yang dititipkan kepada beliau terutama berkaitan bidang hadis. Di samping itu, ternyata ramai lagi guru-guru beliau semasa di Mekah, antara lainnya Syeikh Abdul Qadir bin Abdul Rahman al-Fathani, Sayyid Ahmad bin Zayni Dahlan, Sayyid Muhammad bin Sulayman Hasbullah al-Makki dan ramai lagi (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005).

Penelitian keterkaitan keintelektualan dan keilmuan Tuan Husain Kedah dengan menghubungkannya kepada guru-guru beliau, ulama besar Mekah seperti yang disebutkan, secara tidak langsung dapat diuraikan bahawa Tuan Husain Kedah mewarisi kepakaran guru-guru beliau dalam segenap bidang ilmu agama Islam termasuk bidang hadis. Sudah semestinya kelahiran tokoh besar seperti Tuan Husain Kedah adalah hasil didikan guru-guru beliau yang juga merupakan intelektual terkemuka dan apa yang lebih penting yang perlu ditekankan di sini ialah kesemua guru-guru Tuan Husain Kedah yang disebutkan dalam perbincangan di atas adalah diiktiraf sebagai ulama yang mempunyai kepakaran dalam bidang hadis.

## Sumbangan Keilmuan

Sebagai seorang ulama yang masyhur dan berpengaruh, sudah pasti banyak sumbangan-sumbangan keilmuan yang telah curahkan oleh Tuan Husain Kedah kepada masyarakat secara umum dan kepada pencinta ilmu pengetahuan secara khusus.

Khidmat keilmuan beliau bermula semasa beliau tinggal di Sungai Durian, Perak. Di sana Tuan Husain Kedah tinggal di rumah bapa angkat beliau, Tuan Haji Muhammad Hasan yang mana juga salah seorang ulama di Hilir Perak. Semasa berada di Sungai Durian, beliau telah ditugaskan mengajar al-Quran dan pelajaran agama kepada penduduk di situ. Setelah menetap di Perak dan mengahwini anak gadis Penghulu Wahab, Jahara, Tuan Husain Kedah telah diminta oleh datuknya, Syeikh Muhammad Tayyib, supaya kembali ke Titi Gajah untuk berkhidmat mengajar di sana. Tuan

Husain Kedah mengambil keputusan untuk pulang ke Kedah bersama isterinya dan menetap semula di tempat kelahiran beliau dengan tujuan berkhidmat di sana. Setelah lebih kurang dua (2) tahun membantu datuknya mengajar ilmu-ilmu agama, pada tahun 1892 Tuan Husain Kedah bersama isteri keduanya telah berangkat ke Mekah dengan tujuan mengerjakan ibadah haji dan dalam masa yang sama melanjutkan pelajaran (Ishak Mohd Rejab, 1992).

Setelah hampir empat (4) tahun bermukim di Mekah, pada tahun 1896, Tuan Husain Kedah telah kembali ke tanah air atas rasa tanggungjawab untuk mengembangkan agama Islam. Sekembalinya ke tanah air, beliau meneruskan khidmat pengajaran beliau di pondok Titi Gajah. Dalam tempoh itu, Tuan Husain Kedah telah ditawarkan untuk membuka pondok di Kampung Alor Ganu. Beliau telah menerima tawaran tersebut dan mengajar di sana selama tiga (3) tahun (Mohd Rosdi, 2011).

Suatu perkara yang menarik dalam siri kegiatan Tuan Husain Kedah menyebarkan ilmu pengetahuan kepada masyarakat, beliau tidak menetap di satu tempat seperti kebiasaan yang dilakukan oleh kebanyakan ulama pada zaman beliau malah beliau turut menubuhkan pusat-pusat pengajian di mana sahaja beliau tinggal. Dari tahun 1892 sehingga 1935, beliau telah berpindah sebanyak enam (6) kali. Pertama kalinya adalah dari Titi Gajah ke Alor Ganu iaitu dalam tahun 1897. Pada 1900 iaitu tiga tahun selepas itu beliau berpindah pula ke Bohor. Kemudian setelah lama di Bohor, beliau berpindah pula ke Pantai Merdeka (Bagan Ulu). Lebih kurang tujuh (7) tahun selepas itu beliau berpindah pula ke Selengkoh, Sg. Limau. Kemudian daripada itu berpindah ke Batu Enam Belas, Padang Lumat dan yang terakhir sekali iaitu pada tahun 1929, Tuan Husain Kedah berpindah ke Pokok Sena, Seberang Prai (Ishak Mohd Rejab, 1992).

Pada tahun 1900 ketika di Bohor, Tuan Husain Kedah telah mengasaskan dua (2) jenis pondok di sana, iaitu Pondok Dalam dan Pondok Luar. Pondok Dalam dibuka bagi golongan mereka yang sudah berkahwin, manakala Pondok Luar pula bagi golongan yang belum berkahwin. Di sana beliau dikenali dengan panggilan Tuan Husain Bohor. Beliau telah menetap dan mengendalikan pondok di sana selama dua belas (12) tahun (Mohd Rosdi, 2011).

Setelah daripada itu pada tahun 1912, Tuan Husain Kedah berpindah pula ke Pantai Merdeka yang duhulunya dikenali sebagai Bagan Ulu dan membuka pondok di sana. Pelajar-pelajar beliau di sana mencecah lebih empat ratus (400) orang, malah ada di antara pelajar beliau juga turut terkenal. Antara pelajar beliau yang terkenal ialah Dato' Haji Abdul Rahman bin Haji Abdullah yang mana juga dikenali dengan Tuan Guru Haji Abdul Rahman Merbok. Tuan Husain telah mengendalikan pondok Bagan Ulu selama lapan tahun sebelum beliau berpindah ke Selengkoh, Sg. Limau dan membuka pula pondok di sana (Mohd Rosdi, 2011).

Tuan Husain Kedah mentadbir pondok dan berkhidmat di Selengkoh selama empat (4) tahun. Setelah itu beliau bersama-sama anak dan cucu-cucu beliau telah berangkat ke Mekah mengerjakan ibadah haji. Sekembalinya dari Mekah pada tahun 1924, beliau telah membuka pondok baru di Padang Lumat. Kemudian, pada akhir 1929, beliau berpindah pula ke Seberang Prai dan membuka pondok di Pokok Sena (Mohd Rosdi, 2011).

Sumbangan keilmuan Tuan Husain Kedah bukan hanya setakat mengajar sahaja, malah buah fikiran beliau turut diterjemahkan ke dalam sistem penulisan. Di samping kegigihan beliau mengajarkan ilmu-ilmu agama, dalam masa yang sama turut terhasil makalah-makalah dan buku-buku agama bagi terus menyebarkan dakwah Islam.

## **Sumbangan Melalui Karya-Karya Penulisan**

### **1. *Karya Penulisan Hadith Tuan Husain Kedah***

Tuan Husain Kedah merupakan antara salah seorang ulama besar yang amat masyhur dengan kegigihan beliau menyebarkan ilmu pengetahuan Islam. Namun dalam kesibukan mengendalikan

sekolah pondok dan mengajar, ianya tidak menghalang Tuan Husain Kedah daripada mengembangkan ilmu dan idea-idea melalui penulisan dan menghasilkan karya-karya keagamaan sebagai salah satu wasilah dalam menyebarkan ilmu pengetahuan agama Islam kepada masyarakat seterusnya menjadi warisan kepada generasi mendatang.

Menurut Ishak Mohd. Rejab, Tuan Husain Kedah mula menceburkan diri dalam alam penulisan pada ketika usianya meningkat 25 tahun (Ishak Mohd Rejab, 1992). Selama lebih kurang 49 tahun Tuan Husain Kedah berkecimpung dalam bidang penulisan, beliau telah berjaya menghasilkan karya penulisan dalam pelbagai bidang, antaranya ialah berkenaan dengan tauhid, hadis, sirah, bahasa Arab (*ilm saraf*) dan juga fiqh (Mohd Rosdi, 2011).

Berbalik kepada fokus kajian dalam menitip keilmuan Tuan Husain Kedah dalam bidang hadis, di antara karya-karya beliau yang banyak terdapat sebuah karya dalam bidang hadis yang berjudul *Terjemah Hadith Jawahir al-Bukhari*. Menurut Wan Saghir, Tuan Husain Kedah menyebutkan judul sebenar terjemahannya itu ialah *Tadhkir Qabā'il Fi Tarjamat al-Bukhārī*. Pada *muqaddimah* kitab, Tuan Husain Kedah menyatakan bahawa kitab ini adalah beliau terjemahkan segala lafaz hadis daripada *Jawahir al-Bukhari* dan sebahagian daripada *Sharh al-Qasṭallāni* yang telah dipopularkan oleh ulama Mesir moden, iaitu Syeikh al-<sup>c</sup>Allamah Mustafa Muhammad Imarah al-Masriyyah daripada kitab *Ḥadiqat al-Aḥādith al-Bukhārī* yang mana terdapat lebih 700 hadis yang sahih di dalamnya (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005).

Ini merupakan satu tatapan yang menarik untuk dikongsikan bersama dalam membuktikan keilmuan Tuan Husain Kedah dalam bidang hadith. Menurut Latifah Abdul Majid (2008) dalam kajian beliau berjudul *The Bahr al-Madhi Of Shaykh Idris al-Marbawi And The Jawahir al-Bukhari Of Tuan Haji Husayn: Significance Hadith Texts For Malay Muslims As Tools For Religious, Political And Social Teaching During Twentieth Century* yang mana kajian ini membentangkan secara terperinci mengenai karya Tuan Husain Kedah, *Terjemah Hadith Jawahir al-Bukhari*, menyebutkan bahawa karya ini merupakan sebuah karya penulisan hadis silam yang hebat dan adalah mustahil bagi seseorang yang tidak mempunyai keilmuan dalam bidang hadis untuk menyusunnya. Dapatan ini turut diperkuatkan pada kajian lanjutan Abdul Majid (2010), berjudul *Jawahir al-Bukhari Of Tuan Haji Husayn: A Significance Hadith Text In Social Teaching For Malay Readers*. Ini secara tidak langsung merupakan bukti yang menunjukkan Tuan Husain Kedah juga mempunyai kemahiran dalam bidang hadis yang mana diwarisi daripada guru-guru beliau yang diiktiraf sebagai ahli dalam bidang hadis.

Antara lainnya yang menyebutkan ketokohan Tuan Husain Kedah sebagai ulama yang mempunyai sumbangan kepakaran dalam bidang hadis adalah seperti yang disebutkan pada kajian yang berjudul *Historical Review of Classical Hadith Literature Malay Peninsula*. Kajian ini yang membawa perbincangan mengenai perkembangan penulisan hadith di Semenanjung Tanah Melayu sebelum kemerdekaan Tanah Melayu dalam sekitar abad ke-15 sehingga abad ke-20 yang menyebutkan tokoh-tokoh yang telah memberi sumbangan ke arah perkembangan hadis di Tanah Melayu secara ringkas yang mana antara salah seorangnya ialah Tuan Husain Kedah (Abdur-Rahman et al., 2011).

Juga disebutkan dalam kajian lain, *The Trail of Hadith Scholars and Their Works in the Malay Region*, merupakan satu kajian yang diberikan tumpuan dalam menelusuri tokoh-tokoh yang memberikan sumbangan dalam menyebarkan ilmu hadith di Tanah Melayu dalam lingkungan abad ke-17 sehingga abad ke-20. Kajian hanya menyebutkan secara ringkas tokoh dan sumbangan masing-masing yang mana salah seorang daripada tokoh-tokoh tersebut adalah Tuan Husain Kedah (Dakir et al., 2012).

## 2. Karya Penulisan Tuan Husain Kedah Dalam Pelbagai Bidang Pengajian Islam

Antara karya-karya penulisan beliau yang lain (Wan Mohd Saghir Abdullah, 2005):

- i. *al-Nur al-Mustafid fi 'Aqa'id Ahl al-Tamhid*. Kitab ini telah diselesaikan pada tahun 1305H/1888M. Kitab ini membawa perbincangan tentang tauhid, akidah Ahli Sunnah wal Jamaah. Kitab ini merupakan karya penulisan pertama Tuan Husain Kedah.
- ii. *Tamrīn al-Ṣibyān fi Bayān Arkān al-Islām wa al-Īmān*, diselesaikan pada hari Sabtu, 1 Shaaban 1318H. Menggunakan nama Husain Nasir bin Muhammad Tayyib al-Mas'udi al-Banjari. Kandungannya membicarakan tauhid, akidah Ahli Sunnah wal Jamaah. Dicitak oleh penerbit Matba'ah Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, Mesir, Zulkaedah 1346H dan telah disemak oleh Ilyas Ya'qub al-Azhari.
- iii. *Hidāyat al-Ṣibyān fi Mārifat al-Islām wa al-Īmān*. Menggunakan nama Abi Abdillah Husain Nasir bin Muhammad Tayyib al-Mas'udi al-Banjari. Diselesaikan pada Isnin 18 Muharam 1330H. Kandungannya membicarakan mengenai tauhid dan fiqah. Cetakan pertama dicetak oleh penerbit Matba'ah al-Taraq al-Majidiyyah al-'Uthmaniyyah, 82 Jalan Sultan Singapura, pada tahun 1345H/1927M. Disemak oleh Syeikh Idris bin Husain al-Kalantani.
- iv. *Kisar al-Aksir li al-Saghīr 'ind al-Kabīr li Mārifat Allah al-'Alīm al-Kabīr*. Diselesaikan pada hari Khamis, 25 Rabiulakhir 1336H. Kandungannya membicarakan mengenai tasawuf dan tarekat.
- v. *Hidāyat al-Atfal*, diselesaikan pada 1336H. Kandungannya mengenai pelajaran tauhid untuk kanak-kanak.
- vi. *Hidāyat al-Mutafakkirīn fi Tahqīq Mārifat Rabb al-'Alāmīn*. Diselesaikan pada 3 Rabiulakhir 1337H. Kandungannya membicarakan tentang tauhid, menurut tauhid, akidah Ahli Sunnah wal Jamaah.
- vii. *Tafriḥ al-Ṣibyān fi Mawlid al-Nabī Min Walad 'Adnān*, diselesaikan pada hari Selasa 3 Rabiulawal 1341H. Kandungannya membincangkan mengenai sejarah kelahiran Nabi Muhammad SAW.
- viii. *Tadhkir Qabā'il al-Qādi*, diselesaikan pada 1343H. Kandungannya merupakan *Terjemahan Hadith Jawahir al-Bukhari*, terdiri daripada 2 juzuk, yang dijumpai hanya juzuk yang pertama sahaja. Cetakan yang pertama, al-Maktabah Zainiyah, Taiping Perak, 1350H. Dicitatkan "Titah membenarkan dicetak dari bawah Duli Yang Maha Mulia al-Sultan Perak atas kertas minit Qadi Kuala Kangsar nombor 149/30."
- ix. *Bidāyat al-Ṭālibīn ilā Mārifat Rabb al-'Alāmīn*. Diselesaikan pada 1344H. Kandungannya membicarakan tentang ilmu tauhid.
- x. *'Alaqaṭ al-Lamiyah wa al-Sharfiyyah*, diselesaikan pada 1345H. Kandungannya membicarakan tentang falsafah ilmu tauhid dan ilmu fiqah.
- xi. *Uṣūl al-Tawḥīd fi Mārifat Turuq al-Īmān Li al-Rabb al-Majīd*. Diselesaikan pada 6 Syawal 1346H. Kandungannya membicarakan tentang falsafah ilmu tauhid dan ilmu fiqah.
- xii. *Hidāyat al-Nikāḥ*, diselesaikan pada 1347H. Kandungannya membicarakan perkara-perkara mengenai nikah.
- xiii. *Qatr al-Ghaythiyyah fi 'Ilm al-Ṣūfiyyah 'Alā Shari'at al-Muḥammadiyyah*. Diselesaikan pada 25 Jumadilawal 1348H. kandungannya membicarakan perihal tasawuf.
- xiv. *Majmū' al-La'ali li al-Nisa' wa al-Atfal*. Juzuk pertama diselesaikan pada 5 Jumad al-Akhir 1350H. Kandungan pendahuluannya menyatakan bahawa kitab ini terdiri daripada sepuluh juzuk. Juzuk pertama membicarakan hukum *tabarrah* dalam bentuk soal jawab.

- xv. *Majmū' al-La'ali li al-Nisā' wa al-Atfāl*. Juzuk ke-2 diselesaikan pada petang Isnin, 20 Rajab 1350H. Kandungannya membicarakan tentang sembahyang dalam bentuk soal jawab.
- xvi. *Tabṣīrah li Uli al-Albāb*. Diselesaikan pada tahun 1351H. Kandungannya membicarakan tentang akidah/tauhid.
- xvii. *Hidāyat al-Ghilmān*, diselesaikan pada tahun 1351H kandungannya membicarakan mengenai akidah/tauhid yang ditulis dalam bahasa Arab.
- xviii. *Nayl al-Marām fi mā Yujab al-Husn al-Khitām*. Diselesaikan pada hari Ahad, 6 Saaban 1354H. Kandungannya membicarakan tentang beberapa amalan zikir dan wirid bagi mendapatkan *husn al-khātimah*.
- xix. *Tanbih al-Ikhwān fi Tadbīr al-Ma'ishat wa al-Tasliḥ al-Buldān*. Diselesaikan pada tahun 1354H. Kandungannya membicarakan tentang penghidupan dan pentadbiran pemerintahan.
- xx. *Bunga Geti*. Telah diselesaikan penulisannya pada tahun 1354H. Kandungan buku ini adalah berkaitan dengan sembahyang *qada'* atau menggantikan sembahyang yang ditinggalkan. Karya ini merupakan tulisan terakhir Tuan Husain Kedah.

### Pewaris Ilmu Tuan Husain Kedah

Kesarjanaan Tuan Husain Kedah dan kemasyhuran beliau sebagai ulama terkemuka telah membuatkan ramai penuntut-penuntut ilmu datang ke pondok beliau untuk mendalami ilmu. Ke mana sahaja Tuan Husain Kedah pergi beliau akan menubuhkan pusat pengajian dan sudah pasti ianya akan menjadi tumpuan bagi mereka yang ingin mempelajari dan mendalami ilmu-ilmu agama (Ishak Mohd Rejab, 1992).

Penuntut-penuntut yang datang ke pondok beliau bukan hanya terdiri daripada rakyat tempatan, malah ada juga dari Patani dan Indonesia. Menurut Ishak Mohd Rejab (1992), jumlah keseluruhan pelajar Tuan Husain Kedah tidak dapat dinyatakan berapa jumlahnya secara tepat kerana ketiadaan rekod bagi bilangan tersebut. Namun begitu jumlah sebenar sememangnya ramai. Dianggarkan bahawa bilangan penuntut beliau di Bohor mencecah 600 orang dan di Pantai Merdeka mencecah 400 orang. Manakala di Selengkoh, bilangan pusat pengajian yang dibuka berjumlah 50 buah pondok, di Batu Enam Belas, Padang Lumat pula 40 buah pondok, manakala di Pokok Sena pula 100 buah pondok. Antara penuntut-penuntut Tuan Husain Kedah yang ternama ialah:

- i. Allahyarham Lebai Zakaria, dari Pahang, beliau meninggal dunia pada waktu umurnya masih muda.
- ii. Allahyarham Tuan 'Umar, iaitu adik kepada Lebai Zakaria Pahang.
- iii. Allahyarham Lebai Doha dari Perak.
- iv. Allahyarham Lebai Sulung dari Sungai Belingkas.
- v. Allahyarham Haji Turidi dari Bagan Darok.
- vi. Allahyarham Haji Wan Nik, Cik Nik dan Wan Din dari Patani
- vii. Allahyarham Sheykh Isma'īl Hamzah, bekas Mufti Perak.
- viii. Allahyarham Ni'matullah Tuan Haji Ahmad Tuan Husayn anak kepada Tuan Husayn Kedah.
- ix. Tuan Haji Wan Abdullah Zawawi b, Haji Wan Muhammad, bekas Qadi Perak.
- x. Tuan Haji Abdul Rahman b. Haji Abdullah (Datok Murshid di-Raja, A.M.N.; J.P. Kedah)
- xi. Tuan Haji Ghazali b. Haji Arshad, Mudir Sekolah al-Irshadiyyah al-Diniyyah, Bagan Datok, Perak.

Terdapat sumber-sumber yang menyatakan bahawa Tuan Syeikh Idris al-Marbawi (pengarang *Kamus al-Marbawi*) juga merupakan salah seorang murid kepada Tuan Husain Kedah ketika beliau mengajar di sekolah pondoknya di Bohor (1890-1913) (Ishak Mohd Rejab, 1992).

### Kewafatan

Berdasarkan catatan yang diperoleh, Tuan Husain Kedah telah jatuh sakit semasa beliau menetap di Pokok Sena. Pada 13 Zulkaedah 1354H/1935M, beliau telah dibawa pulang ke rumah beliau di Batu Enam Belas, Padang Lumat, Kedah. Setelah empat hari sekembalinya ke sana, pada tanggal 17 Zulkaedah 1354H/1935M, pada usia 74 tahun mengikut takwim Hijrah dan 72 tahun mengikut kiraan tahun Masihi, Tuan Husain Kedah telah pulang ke *rahmatullah*. Jenazah beliau telah dikebumikan di tanah perkuburan wakafnya sendiri di Titi Gajah (Ishak Mohd Rejab, 1992).

### Kesimpulan

Dapatan perbincangan telah berjaya dalam menyingkap kesarjanaan Tuan Husain Kedah yang menguasai pelbagai disiplin ilmu agama Islam melalui sumbangan-sumbangan ilmiah dalam usaha berbakti kepada agama Islam di Tanah Melayu. Idea-idea, buah fikiran dan karya-karya Tuan Husain Kedah menyerlahkan lagi ketokohan dan keahlian yang dimiliki oleh beliau dalam pelbagai disiplin ilmu. Tuan Husain Kedah juga disebut sebagai salah seorang tokoh yang telah menyumbang ke arah perkembangan ilmu hadith di Tanah Melayu. Nukilan-nukilan sumbangan Tuan Husain Kedah berkaitan bidang hadith membuktikan keilmuan beliau dalam bidang hadith yang diwarisi daripada guru-guru beliau yang merupakan ulama terkemuka dalam pelbagai cabang disiplin ilmu Islam.

### Rujukan

- Abdul Majid, L. (2010). Jawahir Al-Bukhari of Tuan Haji Husayn: A Significance Hadith Text in Social Teaching for Malay Readers. *Jurnal Hadhari Bil*, 3, 97-117.
- Abdur-Rahman, M. A., Embong, A. M., Abdullah, M. R. T. L., Sabdin, M., Yaacob, R. A. I. R., & Isa, M. P. M. (2011). Historical Review of Classical Hadith Literature in Malay Peninsula. *International Journal of Basic and Applied Sciences*, 11, 1-6
- Ahmad Levi Fachrul Avivy. (2010). *Syeikh Muhammad Nawawi al-Bantani: Kajian Terhadap Metodologi Penulisan Hadis Dalam Karya-Karyanya*. Bangi: UKM.
- Azyumardi Azra. (2005). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. Indonesia: Kencana.
- Azyumardi Azra. (2009). *Ensiklopedi Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia.
- Dakir, J., Avivy, A. L. F., Abdullah, W. N. W., Ibrahim, M., Sakat, A. A., Kadir, M. N. A., & Ahmad, M. N. (2012). The trail of hadith scholars and their works in the Malay region. *Advances in Natural and Applied Sciences*, 6(7), 1156-1161.
- Ishak Mohd Rejab. (1992). Haji Husain Mohd. Nasir al-Mas'udi al-Banjari, 1863-1935 Tok Guru dan Pengarang. Isma'il Mat (Pnyt). *Ulama Silam Dalam Kenangan*. t.tp.: t.pt.
- Ismail Che Daud. (2012). *Tokoh-Tokoh Ulama Semenanjung Melayu (1)*. Kelantan: Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan.
- Latifah Abdul Majid. (2008). *The Babr al-Madhi Of Shayekh Idris al-Marbawi And The Jawahir al-Bukhari Of Tuan Haji Husayn: Significance Hadith Texts For Malay Muslims As Tools For Religious, Political*



- And Social Teaching During Twentieth Century* (Unpublished doctoral thesis), University Of Wales, Lampeter.
- Mohd Rosdi Nik Ahmad. (2011). *Ilmuan Nusantara*. Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd.
- Shamsul Mohd Nor. (2014). *Takbrij al-Hadith Dalam Kitab Bisharat al-‘Amilin wa Nadharat al-Ghafilin Karya Shaykh Ahmad Bin Muhammad Zain al-Fatani*. Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Siti Nur Wakhidah. (2009). *Penafsiran Nawawi al-Bantani Tentang Fitrah Dlam Tafsir Marah Labid Li Kashf Ma’na Qur’an Majid dan Implikasinya Dalam Kehidupan Sosial*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.
- Suhanim Abdullah. (2014). *Pemikiran Tokoh Ulama Banjar Kedah*. Johor: Penerbit UTHM.
- Wan Mohd Saghir Abdullah. (2004). *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Wan Mohd Saghir Abdullah. (2005). *Koleksi Ulama Nusantara*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Zakaria Bin Haji Ahmad Wan Besar. (2009). *al-Jawahir al-Sufyyah: Huraian Kitab*. Selangor: Mahzum Book Services.

## BAB 49

### PERSEMPADANAN DEMARKASI PENYELIDIKAN ORIENTALIS DALAM ILMU HADIS: ANALISIS PEMIKIRAN MUSTAFA AL-SIBA'I

Ahmad Sanusi Azmi  
Fakulti Pengajian Quran Sunnah  
Universiti Sains Islam Malaysia

#### Kritikan Orientalis Terhadap Hadis Pada Kurun ke 19

Sekitar tahun 1848, Gustav Weil menegaskan bahawa sekurang-kurangnya separuh (iaitu sekitar 2000 hadis) dari 4000 riwayat yang dinukilkan (secara tidak berulang) dalam Sahih al-Bukhari perlu ditolak. Beliau melihat proses penyaringan 600,000 hadis yang dilakukan oleh al-Bukhari sendiri telah cukup mempersembahkan bukti implisit mengenai ketidak-basahan status hadis oleh riwayat al-Bukhari (Berg, 2013). Pandangan beliau disokong pula oleh Aloy Sprenger (1851) yang melihat kebanyakan pertuturan Rasulullah itu tidak boleh disandarkan kepada Baginda kembali (Azmi, 2016). William Muir (1861) kemudian datang mempersoalkan kebolehpercayaan korpus hadis seterusnya menyimpulkan bahawa literatur ini dibina atas platform yang berat sebelah (*bias*) dan tidak boleh dipercayai (*unreliable*) (Brown, 2017). Kritikan berskala besar terhadap keabsahan (*authenticity*) hadis dilancarkan oleh Ignaz Goldziher (1890) berteraskan metode kritikan sejarah (*historical critical method*) melalui *magnum opus*-nya yang berjudul *Muhammedanische Studien*. Kajian Goldziher, yang mendapat pendidikan di al-Azhar ini, telah mengukir pengaruh yang besar dalam dunia akademik sehinggakan biasan pemikirannya bercambah menembusi corak pemikiran sarjana Muslim ini. Fenomena ini dibincangkan oleh Mustafa al-Siba'i dalam kajian kedoktorannya yang menyentuh soal keraguan dan kritikan yang ditimbulkan oleh sarjana barat yang menggugat kedudukan hadis serta kesannya terhadap komuniti akademik muslim.<sup>97</sup>

#### Pengaruh Kritikan Orientalis Terhadap Muslim

Penyelidikan orientalis bukan sekadar membentuk corak pemikiran pembaca barat malah turut mempengaruhi kerangka fikir sarjana muslim. Ahmad Amin adalah di antara penyelidik Muslim yang terpengaruh dengan corak pemikiran Goldziher. Makoto Mizutani dalam risalah kedoktorannya menjelaskan bahawa Ahmad Amin telah secara jelas terpengaruh dengan penulisan sarjana barat dan Goldziher dinamakan sebagai penama pertama yang secara tidak langsung telah memberikan bekas terhadap basis pemikiran beliau. Kata Mizutani:

*Ahmad's writings have been recognized as being heavily dependent on Orientalists such as Goldziher, Brown, Macdonald, O'Leary, Dozy and Wellhausen, and indeed he acknowledges their influence on his work* (Mizutani, 2010).

---

<sup>97</sup> Menurut Mustafa al-Siba'i, perbincangan mengenai keraguan dan kritikan terhadap hadis telah beliau mulakan 10 tahun lebih awal (1939) sebelum karya beliau berjudul *al-Sunnah wa Makanatuha* diterbitkan pada 1949. Karya tersebut adalah sebahagian daripada penyelidikan kedoktoran beliau di Universiti al-Azhar di Kaherah.

Melihatkan kepada pengaruh tersebut, Mustafa al-Siba'i secara tuntas merungkai dan menjawab persoalan dan kritikan yang dilontarkan oleh Ahmad Amin. Paten pemikiran berteraskan *historical-critical* metode yang diguna-pakai oleh Goldziher diserap oleh Ahmad Amin dalam karyanya. Beberapa corak kritikan boleh dijadual-bandingkan dalam carta berikut:

Tema	Goldziher	Ahmad Amin
Hadis direka oleh generasi awal	Hadis direka pada zaman Umawiyah	Hadis dicipta pada zaman Nabi lagi. Ada sahabat yang dikatakan menipu.
Kritikan terhadap perawi yang masyhur	Abu Hurairah dituduh mencipta atau menambah hadis (contoh hadis arahan membunuh anjing)	Abdullah bin al-Mubarak dikatakan sebagai seorang yang leka.
Mempersoal sumber tersahih iaitu Sahih al-Bukhari	Mengkritik hadis galakkan solat di tiga masjid (la tushaddu al-rihal)	Menyatakan hanya hadis yang tidak berulang sahaja yang sahih (mirip pandangan Gustaz Weil.) Mengkritik beberapa hadis dalam Sahih al-Bukhari. Mustafa al-Siba'i menampilkan empat contoh yang dikritik oleh Ahmad Amin.

Mustafa al-Siba'i secara jelas menyimpulkan bahawa penulis karya Fajar Islam ini benar-benar terpengaruh dengan kerangka pemikiran orientalis sama seperti bacaan yang dipersembahkan oleh Mizutani dalam kajiannya.

Kritikan terhadap keabsahan hadis serta kedudukannya dalam syariat semakin melebarkan sayapnya. Di Malaysia, Kassim Ahmad bukan sekadar mengkritik hadis, malah membawanya ke peringkat yang lebih kritikal iaitu dengan memisahkan hadis daripada menjadi salah satu sumber syariat. Kassim berpendirian bahawa al-Quran sudah lengkap untuk menjadi panduan buat muslim. Karya beliau secara jelas mempamerkan pengaruh Goldziher dan Ahmad Amin. Malah beliau secara eksplisit menjadikan persoalan-persoalan yang ditimbulkan oleh Ignaz Goldziher dan Ahmad Amin sebagai panduan dan rujukan dalam mengemukakan kritikan terhadap hadis (Kassim Ahmad, 1997).

## Pendekatan Mustafa al-Siba'i Dalam Menanggapi Kajian Orientalis

### Biodata Ringkas

Mustafa bin Husni al-Siba'i dilahirkan di Hims (Homs) Syria pada tahun 1915. Beliau berasal dari keluarga yang berlatar-belakangan agama apabila ayah dan datuk beliau dikatakan sebagai tokoh terkenal yang sering berperanan di masjid Bandar Hims. Pada tahun 1933, beliau telah melanjutkan pengajian di Universiti al-Azhar dan disinilah bermulanya wacana akademik yang kemudiannya

mencorak neraca politik beliau. Setelah pulang dari Mesir, beliau bertugas sebagai tenaga pengajar di Hims dan akhirnya menjadi pensyarah di Universiti Damsyiq. Beliau menjadi Dekan Kuliah Syariah sekitar tahun 1940 (Moubayed, 2006) atau 1955 (Mazin, t.t). Menurut Dr. Mazin, pada tahun 1956, beliau telah dihantar ke negara-negara Eropah untuk meneroka sendiri kefahaman orientalis terhadap hadis. Pendedahan beliau dalam karyanya al-Istishraq wa al-Mustashriqun menunjukkan kekentalan jiwa dan semangat juang yang tinggi dalam menangani isu berkaitan orientalis. Beberapa dialog diadakan antara beliau dengan sarjana orientalis dalam membincangkan penyelidikan mereka terhadap Islam.

### **Jiwa Perjuangan Mempertahankan Agama**

Mustafa al-Siba'i bukan sekadar ilmuwan yang tersohor, beliau adalah mujahid yang berjuang dengan ilmu dan politik. Perkenalan beliau gerakan dakwah Ikhwanul Muslimun mempengaruhi beliau untuk menyertai demonstrasi menentang penjajahan British di Mesir pada tahun 1941. Didikan dan sentuhan al-Imam al-Syahid Hasan al-Banna menyerap sebatik ke dalam jiwa beliau sehingga beliau menghimpunkan para pendakwah di serata Syria. Perhimpunan pertama mereka disertai oleh Said Ramadan yang hadir dari Mesir pada tahun 1942 dan beliau menubuhkan cawangan Ikhwanul Muslimin di Syria. Sesawang Harvard Divinity School menyifatkan beliau sebagai ahli politik yang mengasaskan parti Sosial Islam yang dibina atas model Ikhwanul Muslimin dan kemudiannya Mustafa dilantik sebagai ahli parlimen Syria pada tahun 1949 hingga 1951.

### **Pemerhatian al-Siba'i terhadap Penyelidikan Orientalis**

Secara umumnya terdapat dua buah karya yang secara jelas menyentuh persoalan mengenai penilaian dan interaksi Mustafa al-Siba'i terhadap penyelidikan orientalis ialah al-Sunnah wa Makanatuha dan al-Istishraq wa al-Mustashriqun. Karya kedua ini benar-benar mempamerkan pendirian Mustafa al-Siba'i dalam menanggapi isu ini. Beliau memulakan wacana orientalisme dengan mempersembahkan latar sejarah yang membentuk kerangka asas kajian barat terhadap ketimuran. Menurut pemerhatian beliau (al-Siba'i, t.t), punca utama yang mendorong penyelidikan ketimuran boleh dikategorikan kepada lima teras utama iaitu:

1. Faktor agama. Faktor ini diletakkan oleh Muṣṭafā al-Siba'i sebagai faktor utama kajian barat tentang timur. Ini adalah hasil daripada penelitian beliau terhadap pelopor serta watak utama yang menerokai bidang ini. Kebanyakan pencetus idea dan mereka yang memberikan galakan adalah kumpulan paderi atau entiti yang mempunyai hubungan dengan gereja. Dalam menghuraikan sejarah orientalis, Muṣṭafā al-Siba'i menamakan figura yang mempunyai hubungan dengan gereja seperti Jerbert (999M), Pierrela Aénéré (1156M) dan Gérrad de Grémone (1187) sebagai antara pelopor terawal yang mula menerokai kajian tentang Islam. Faktor yang dikemukakan oleh al-Siba'i ini disokong oleh Waardenburg di dalam makalah beliau (Waardenburg, 2012).
2. Faktor Kolonisasi. Al-Siba'i melihat kegagalan di dalam Perang Salib menjadikan pihak barat tidak putus asa dalam usaha mereka menguasai wilayah timur. Mereka mula meneroka dan mengkaji tentang timur bagi mencari jalan untuk menguasai negara Arab dan Islam

secara fizikal. Dalam membicarakan perkara ini Muṣṭafā al-Siba'i walaupun tidak mendatangkan sebarang contoh kajian oleh orientalis yang digunakan bagi tujuan penjajahan barat. Biarpun al-Siba'i tidak mendatangkan bukti tentang karya yang dihasilkan bagi tujuan penjajahan, atau digunakan oleh pihak kolonial sebagai rujukan untuk digunakan dalam penjajahan mereka seperti penghasilan *Description de l'Egypte* yang dibangunkan antara tahun 1809 hingga 1822 adalah karya yang dihasilkan oleh para pengkaji Perancis ketika penjajahan terhadap Mesir dilakukan oleh Napoleon de Bonaparte. Malah karya ini dikatakan dijalankan atas arahan atau perkenan Napoleon sendiri (National Library of Scotland).

3. Faktor Ekonomi. Ini adalah faktor ketiga yang disebutkan oleh al-Siba'i. Menurut beliau, kedatangan pihak kolonial barat adalah bertujuan memperluaskan empayar perdagangan mereka di samping meraih sumber asli serta hasil bumi negara timur dengan nilai yang rendah. Bahkan menurut beliau lagi, kedatangan mereka melumpuhkan hayat usahawan kecil di kalangan penduduk tempatan. Al-Siba'i walaupun tidak mendatangkan contoh atau perincian berhubung perkara ini.
4. Faktor Politik. Tidak dinafikan bahawa kepentingan politik adalah antara pendorong utama yang mencetuskan keinginan pihak barat untuk mengkaji perihal timur. Seperti yang diolah oleh Edward Said, sifat mendominasi atas nama 'modernisasi' dilihat menjadi teras utama pihak barat untuk menggecarkan kajian tentang timur bagi menembusi sempadan politik negara-negara Levant<sup>98</sup>. Menurut al-Siba'i setiap kedutaan barat yang ditempatkan di negara-negara Islam dilihat berperanan dalam mempelajari bahasa, budaya dan politik tempatan. Mereka bertindak sebagai agen yang menyelami sosok budaya dan pemikiran timur disamping menyebarkan kerangka pemikiran barat.
5. Faktor Akademik. Penerokaan intelektual ke atas ruang budaya, bahasa serta agama timur juga adalah antara faktor utama yang menjadi tunjang kajian pengkaji barat terhadap timur. Al-Siba'i tidak menafikan bahawa wujud kelompok ini yang meneroka lapangan kanvas timur bagi tujuan pembangunan aspek kognitif. Menurut al-Siba'i, golongan ini merupakan penyelidik yang paling kurang melakukan kesalahan atau penyelewengan dalam kajian mereka terhadap Islam.

### Persempadanan Demarkasi Kajian Orientalis

Menurut Wan Fazrul (2012), demarkasi secara etimologinya berasal daripada perkataan Sepanyol *demarcación* atau *demarcar* yang bermaksud membuat limitasi atau meletakkan tanda pada sesuatu (*to mark*). Pentakrifan ini tidak jauh berbeza dengan definisi yang dihasilkan oleh Kamus Dewan yang menjelaskan maksud demarkasi sebagai garis sempadan yang memisahkan dua daerah yang dikuasai oleh angkatan tentera yang bermusuhan. Garis persempadanan demarkasi penyelidikan

---

<sup>98</sup> Levant menurut Oxford Dictionary adalah negara-negara timur mediteranean. Gagarin memperincikan lagi dengan menamakan negara-negara berikut sebagai negara Levant (rising: terbit) iaitu Greece, Anatolia, Syria-Palestine, dan Mesir, iaitu kesemua wilayah timur Venice. Sila lihat, Gagarin, Michael (31 December 2009), *Ancient Greece and Rome*, 1, Oxford University Press

barat perlu dibangunkan bagi meneliti keboleh-terimaan (*acceptability*) dapatan mereka sebagai rujukan buat penyelidik muslim. Al-Siba'i sendiri pada hakikatnya tidak menolak kewujudan intelektual barat yang menjalankan penyelidikan tentang Islam yang jauh dari elemen-elemen yang bersifat negatif terhadap Islam.

Secara umumnya, al-Siba'i membahagikan penyelidikan orientalis kepada beberapa pecahan yang boleh dijadikan garis panduan pemetaan demarkasi penerimaan kajian ketimuran iaitu:

- a. Penyelidikan yang dijalankan oleh orientalis yang berasal dari negara-negara kolonial seperti orang Inggeris, Perancis dan Belanda adalah bersifat menguasai (atau mempengaruhi) seperti yang difahami dari formula Edward Said yang menyimpulkan bahawa penyelidikan ketimuran (*orientalisme*) itu akhirnya membina satu corak penguasaan barat terhadap timur (*a western style for dominating, restructuring, and having authority over the orient*) (Hause, 2006). Al-Siba'i menegaskan bahawa masih terdapat orientalis yang bekerja rapat dengan pihak kedutaan luar dalam membentangkan hasil penyelidikan mereka. Beliau menamakan Blachère dan Masinon sebagai contoh penyelidik Perancis yang menjadi agen perisik buat Kementerian Luar Perancis ketika karya beliau dihasilkan (al-Siba'i, t.t).
- b. Manakala penyelidikan orientalisme yang dijalankan di negara-negara bukan kolonial dilihat lebih baik kerana kurangnya elemen dominasi berbanding negara-negara penjajah. Maksud dominasi di sini adalah merujuk kepada kehendak menjadikan dapatan mereka itu sebagai panduan utama dalam memperbetulkan atau meruntuhkan atau memperbaiki semula institusi dan sistem syariat yang telah dibangunkan oleh sarjana islam dengan begitu terperinci. Dalam hal ini, negara-negara yang tidak disifatkan sebagai kolonial adalah wilayah-wilayah Scandinavia. Menurut beliau, penyelidik Scandinavian lebih bebas dari unsur negatif berbanding dengan penyelidik barat yang lain. Beliau mendatangkan karya penyelidikan Goldziher sebagai tanda aras penyelidikan yang dilihat berunsur negatif.
- c. Penyelidikan orientalisme yang ditaja atau mengandungi elemen keagamaan dan patriaki yang menjadi latar penyelidikan perlu dijaui. Ini kerana menurut beliau, kebanyakan aktiviti penyelidikan ketimuran tidak terlepas dari dana dan penajaan dari pihak gereja dan pendeta agama. Pemberi dana dilihat oleh al-Siba'i sebagai meneliti dan menanti pulangan pendanaan (konsep *return of investment*) yang boleh dicapai melalui penyelidikan yang dijalankan.

Dapatan al-Siba'i ini adalah berteraskan proses temu bual dan dialog beliau sendiri bersama beberapa profesor dan sarjana barat termasuklah Profesor Anderson (London University – Jami'ah London), Ketua Jabatan Pengajian Islam, University of Edinburgh, Ketua Jabatan Pengajian Bahasa Arab, University of Glasgow, Ketua Jabatan Pengajian Islam, Oxford University, Professor Arbery dari Cambridge University, Profesor Robinson dari University of Manchester, Joseph Schacht di Leiden dan Nibraj di Uppsala Sweden. Beliau turut menyebutkan beberapa tempat yang menjadi medan pengembaraan akademik beliau iaitu Belgium, Denmark, Norway, Swiss, Finland, German dan Paris. Daripada pengembaraan ilmiah ke negara-negara di atas inilah al-Siba'i melakarkan kesimpulan dapatan beliau tentang persempadanan dan tanda garis demarkasi yang perlu dilakukan dalam menerima penyelidikan dari pihak orientalis.

## Kesimpulan

Secara umumnya, al-Siba'i melihat kajian ketimuran atau orientalisme telah dibangunkan atas faktor yang kebanyakannya bertujuan menggugat dan mempertikaikan kerangka syariat. Ini adalah berdasarkan eksperimen empirikal yang dijalankan oleh beliau sendiri melalui pemerhatian (*observation*), temu bual dan dialog yang bersama beberapa sarjana barat di negara mereka. Namun, beliau tidak menafikan akan kewujudan penyelidikan yang dibangunkan atas prinsip ilmiah yang tidak mengandungi unsur-unsur berat sebelah (*bias*) dan tidak diasaskan dengan minda tersedia atau pendapat pra-anggap (*preconcieved idea*). Golongan kolonial dan penyelidik yang berlatar-belakangkan elemen keagamaan dilihat sudah mempunyai jawapan terhadap hipotesis penyelidikan yang mereka jalankan. Penyelidikan yang dilaksanakan hanyalah sebagai instrumen pengesah terhadap motif yang telah dibentuk dengan minda pra-anggap. Manakala penyelidikan yang tidak mempunyai unsur-unsur di atas adalah boleh diterima sebagai rujukan dalam mengambil manfaat daripada kajian mereka. Daripada pemerhatian dan pemikiran al-Siba'i ini, garis perempadanan dapat dibangunkan bagi membentuk demarkasi yang menentukan limitasi penerimaan sarjana muslim terhadap penyelidikan mereka.

## Rujukan

- Ahmad Sanusi Azmi (2016). The Intricate Labyrinth Of Quranic References In Sirah Nabawiyah: An Overview Of The Orientalist Works. *Journal of Hadith Studies*.
- Enayat, H. (2005). *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shi 'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*. Bloomsbury Publishing.
- Harvard Divinity School: <https://rpl.hds.harvard.edu/faq/mustafa-al-siba%E2%80%99i>
- Hauser, Stefan R. (2006), "Orientalism", in: *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik et. al. Dirujuk pada: 20 February 2017.
- Herbert Berg, (2013). *The development of exegesis in early Islam: The authenticity of Muslim literature from the formative period*. Routledge.
- Jonathan A. Brown (2017). *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world*. Simon and Schuster.
- Kassim Ahmad,(1997) *Hadith A Re-Evaluation* (Translated from the Malay original), Monotheist Productions Internasional, Tucson, Arizona, U.S.A.
- Makoto Mizutani (2010). *The Journey Of Liberalism In Egypt In The Twentieth Century: From Ahmad Amin To Husayn Ahmad Amin* (Doctoral dissertation, The University of Utah).
- Mazin Salah Matbaqani. Al-Sheikh al-Mujahid Mustafa al-Siba'i Ahad Rawwad Dirasah al-Istihraq fi al-Alam al-Islami, (<http://www.saaaid.net/Doat/mazin/4.htm> )
- Muṣṭafā al-Sibā'ī (t.t) *al-Istishrāq wa al-Mustashriqūn Ma Labum wama Alaibim*, Bayrut: Dar al-Warraq.
- Muṣṭafā al-Sibā'ī. (2000) *al-Sunnah wa Makanatuha*, Dar al-Warraq li al-Nashr wa al-Tauzi'.

National Library of Scotland: <https://www.nls.uk/collections/rare-books/collections/egypt/>

Sami Moubayed. (2006) *Steel and Silk: Men and Women Who Shaped Syria 1900-2000*. Seattle: Cune Press.

Waardenburg, J.D.J., “Mustashrikūn”, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. by: P. Bearman, at. al., dirujuk pada: 16 February 2017. Mula diterbitkan atas talian: 2012.

Wan Mohd Fazrul A. W. R. (2012). Epistemologi Islam Vis-À-Vis Teori Demarkasi Ilmu: Satu Penelitian Awal. *Ulum Islamiyyah: Malaysian Journal Of Islamic Sciences*.



## BAB 50

# KONTROL EMOSI DALAM AL-QURAN: STUDI TERHADAP “TERAPI AL-QUR’AN UNTUK PENYAKIT FISIK DAN PSIKIS MANUSIA” KARYA AHMAD HUSAIN SALIM DAN RELEVANSINYA DENGAN PENDEKATAN PSIKOLOGI KLINIS MODERN

Qaem Aulassyahied<sup>99</sup>

### Pendahuluan

Tahun 1948 terbit sebuah buku berjudul “*Sexual Behavior in the Human Female*” yang merupakan kompilasi dari beberapa hasil penelitian psikologis yang ditulis oleh Alfred Kinsey dan Evelyn Hooker. Buku ini cukup memiliki pengaruh atas berubahnya paradigma terhadap homoseksualitas menjadi sesuatu yang diidentifikasi sebagai perilaku normal.<sup>100</sup> Klaim penelitian ini, jika merujuk kepada perkembangan penelitian yang dilakukan sebelum-sebelumnya-sebenarnya tidak terlalu mengagetkan. Sebab, paling tidak kajian para psikolog terkait dengan fenomena homoseksualitas kurun abad ke 19 hingga awal abad ke-20 memperlihatkan tiga perubahan paradigma. Pertama, penelitian-penelitian yang beragam menunjukkan terjadinya *shifting paradigm* dalam alam pandangan Barat, di mana homoseksualitas tidak lagi dianggap sebagai sesuatu yang tepat jika dinilai dari perspektif teologis, melainkan dianggap murni objek kajian sains dan medis. Kedua, terjadinya dikotomi paradigma yang mengesankan teologi yang dieliminasi sebagai sebuah cara pandang ilmiah menghasilkan kesimpulan yang cukup radikal, di mana awalnya perilaku homoseksualitas masih dianggap sebagai sebuah penyimpangan seksual, berubah menjadi salah satu alternatif dari orientasi seksual yang dianggap normal. Ketiga, dengan demikian, buku yang ditulis oleh Alfred Kinsey dan kawan-kawannya di atas adalah perubahan yang wajar yang menunjukkan secara nyata upaya normalisasi dari homoseksualitas tersebut.<sup>101</sup>

Fenomena normalisasi homoseksualitas sebagaimana yang dipaparkan secara singkat di atas, hakikatnya menunjukkan adanya problem *worldview* yang mendasari perkembangannya psikologi modern. Di antara bagian psikologi yang rentan terhadap kesalahan cara pandang ini adalah terkait pada basis teori filsafat yang menjadi dasar dari penentuan normal dan tidak normal dari kejiwaan manusia. Misalnya saja, tiga perspektif yang digunakan untuk menentukan abnormalitas yang dicetuskan oleh tokoh Getzfeld. Ia mengajukan sudut pandang statistik, norma-norma umum dan *maladaptive*.<sup>102</sup> Bagi Malik badri, ketiga kriteria ini sarat dengan kekurangan. Sebagai contoh, teori statistik dapat menjatuhkan kesimpulan secara psikologis bahwa seseorang yang memiliki kepandaian lebih unggul akan sama dengan seseorang yang bersifat neurotik. Begitu pula sudut

---

<sup>99</sup> Dosen Prodi Ilmu Hadis UAD. Email: qaem@ilha.uad.ac.id

<sup>100</sup> Alfred Kinsey, dkk. *Sexual In The Human Male*, (Philadephia: The Saunders Company, 1948), 638

<sup>101</sup> Ayub, “Penyimpangan Orientasi Seksual: Kajian Psikologis dan Teologis”, dalam *Tasfiah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 2, hlm.192

<sup>102</sup> *Maladaptive* adalah tidak adanya kemampuan untuk beradaptasi dengan situasi yang disebabkan oleh keadaan jiwa. Andrew R. Getzfeld. *Essentials of Abnormal Psychology*, (New Jersey: John Wiley and Sons, 2006) hlm.1-2

pandang norma hanya menghasilkan penilaian yang sifatnya relatif sebagaimana nilai dari sebuah norma sangat dipengaruhi oleh masyarakat di daerah masing-masing.<sup>103</sup>

Masih dalam nuansa kritik yang sama, Ahmad Husain Salim menulis sebuah buku yang ia beri judul *al-Maraḍ wa asy-Syifā` fi al-Qur`ān*.<sup>104</sup> dalam tulisan ini, Husain Salim tidak hanya memperlihatkan paradigma psikologi modern yang bertentangan dengan fitrah manusia dari pandangan Islam serta akibatnya pada -salah satunya- psikologi klinis sebagai salah satu cabang ilmu psikologi terapan, beliau juga memaparkan bahwa sesungguhnya di dalam al-Quran, sudah terdapat cara-cara terapi jiwa manusia. Kaitannya dengan problem ini, maka tulisan Husain Salim menemukan letak urgensinya untuk diteliti lebih lanjut. Untuk itu, tulisan ini mencoba untuk menelaah dan memaparkan secara deskriptif analitis hasil buku karya Husain Salim tersebut.

## Psikologi Klinis secara Umum

Sebelum meruncing pada pembahasan Psikologi Klinis, ada baiknya diterangkan terlebih dahulu pengertian psikologi secara umum. Hal ini agar dapat difahami letak psikologi klinis sebagai salah satu cabang dari Ilmu Psikologi tersebut. Secara umum, psikologi diartikan sebagai ilmu yang mempelajari tingkah laku. Namun tingkah laku itu sendiri merupakan kajian yang sangat luas, karena tingkah laku tidak lepas dari pada apa yang dialami manusia atau apa yang sedang dikerjakannya. Setiap manusia memiliki perilaku yang berbeda-beda. Oleh karenanya, psikologi dikelompokkan dalam beberapa bidang untuk meninjau perilaku manusia dalam berbagai sisi: (1) Psikologi Industri dan Organisasi; (2) Psikologi Pendidikan dan Perkembangan; (3) Psikologi Klinis; (4) Psikologi Sosial.<sup>105</sup> Adapun pengertian psikologi klinis dapat dilihat dari arti sempit dan arti luas.<sup>106</sup> Secara sempit psikologi klinis tugasnya mempelajari orang-orang abnormal atau subnormal. Tugas utama psikologi klinis adalah menggunakan tes yang merupakan bagian integral suatu pemeriksaan klinis yang biasanya dilakukan di rumah sakit

Secara luas Psikologi klinis adalah bidang psikologi yang membahas dan mempelajari kesulitan-kesulitan serta rintangan-rintangan emosional pada manusia, tidak memandang apakah ia abnormal atau subnormal. Psikologi klinis melihat gejala-gejala yang dapat mengurangi kemungkinan manusia untuk berbahagia. Kebahagiaan erat hubungannya dengan kehidupan emosional-sensitif dan harus dibedakan dari kepuasan yang lebih berhubungan dengan segi-segi rasional dan intelektual.

Secara istilah, *American phisycological asosiation* menetapkan pengertian<sup>107</sup>:

“The field of clinical psychology involves research, teaching, and services relevant to the applications of principals, methods and procedures for understanding, predicting and

---

<sup>103</sup> Malik Badri, *Dilema Psikolog Muslim*, terj. Siti Zainab Luxfiati, (Jakarta: Pustaka Firdaus 1996), 12-15

<sup>104</sup> Buku ini awalnya adalah disertasi beliau kemudian dicetak dan disebarluaskan termasuk juga di Indoensia. Ahmad Husain Ali Salim, *Terapi Al-Quran Untuk Penyakit Fisik & Psikis Manusia*, terj. Muhammad al Migwar, (Jakarta: Asta Buana Sejahtera, 2006).

<sup>105</sup> Dakir, *Dasar-Dasar Psikologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993), hlm. 15

<sup>106</sup> Slamet I.S, Suprpti & Markam, Sumarmo, *Pengantar Psikologi Klinis*, (Jakarta: UI-Press, 2003), hlm.2-3

<sup>107</sup> *Ibid*, hlm. 3

alleviating intellectual, emotional, biological, psychoogical, social and behavioral maladjustment, disability and discomfort, applied to a wide range of lient populations”

Dari pengertian dan definisi di atas terlihat bahwa psikologi klinis mencakup asesmen atau psikodiagnostik, penelitian, dan terapi bagi masalah-masalah psikologis, gangguan penyesuaian diri, maupun perilaku abnormal. Dalam perkembangannya salah satu bentuk psikologi klinis yang paling populer adalah psikoterapi. Hal ini karena psikologi klinis sendiri hakikatnya adalah upaya integrasi antara ilmu psikologi dan kedokteran, sementara secara sederhana psikoterapi adalah sebuah upaya penyembuhan penyakit-penyakit yang bersifat psikis namun berdampak pada fisik dengan pola penyembuhan psikologis.<sup>108</sup>

### **Pendekatan dalam Psikologi klinis**

Sebagai cabang dari psikologi, psikologi klinis mendasari asumsi dan metode penanggulangannya dengan teori-teori psikologi yang dijadikan sebagai pendekatan. Di antara teori tersebut, adalah teori-teori tentang kepribadian. Teori kepribadian melandasi cara-cara pendekatan terhadap gangguan penyesuaian diri. Teori kepribadian menjelaskan bagaimana terjadinya gangguan?, apakah makna dari penyimpangan atau gangguan itu?, dan bagaimana cara mengubahnya? Cara-cara pendekatan itu juga membahas aspek-aspek kepribadian mana yang telah stabil dan bagaimana pemahaman perbedaan ekspresinya dalam tingkah laku seseorang. Selanjutnya pemilihan cara asesmen dan intervensi juga dipengaruhi oleh pendekatan-pendekatan yang dipilih.<sup>109</sup>

Adapun pengertian dari gangguan kejiwaan atau juga disebut penyakit kejiwaan sebagaimana yang didefinisiakn oleh salah satu ahli ilmu jiwa yang bernama Abdul Ali al-Idrisi-adalah:

“penyakit jiwa adalah penyakit yang menimpa seseorang dan dapat diketahui melalui perilakunya yang ganjil (abnormal), orang yang menderita penyakit ini seolah-olah merasakan dirinya berduka cita,<sup>110</sup> kesepian, sering duduk menyendiri, tidur dan makan sendiri, suka mengisolasi diri, dan walaupun bergaul dengan orang lain, seolah-olah enggan untuk berkumpul dengan mereka, sehingga ia pun berpaling dari mereka tanpa ada rasa tanggung jawab dan tidak peduli dan begitulah keadaannya.<sup>111</sup>

Penyakit kejiwaan ini indikasinya beragam dan banyak sekali yang dirasakan oleh penderitanya. Dengan mengungkapkannya melalui psikolog dan dibantu oleh penelitian yang dibutuhkan, maka akan ditemukan apakah penderitanya dalam kondisi yang normal atau tidak. Dengan kata lain, tidak terdapat indikasi adanya penyakit dalam anggota tubuhnya dan ia menderita sakit jiwa. Indikasi ini dihasilkan oleh pengaruh-pengaruh eksternal dalam kehidupan umum,

---

<sup>108</sup> Kaplan, Harold I., Sadock, Benjamin J., Grebb Jack A. 1997. *Sinopsis Psikiatri*. (Jakarta: Binarupa Aksara, 1997), hlm. 20

<sup>109</sup> Slamet I.S, Suprpti & Markam, Sumarmo, *Pengantar Psikologi Klinis*,... hlm. 59

<sup>110</sup> Sebuah perasaan sedih yang mendalam disertai dengan perasaan berdosa, lemah dan usaha untuk bunuh diri, dalilul mausu'ah f iilm an-nafsi, hlm. 31

<sup>111</sup> Dr. Abdul Ali seorang dokter Sudan yang berdiam di al-Maurdah. Beliau adalah saudara kandung dr. Wahhab at-Tazi al-Idrisi, dekan fakultas kedokteran di Universitas Islam Ummu Darman. 1994.

seperti rasa takut (*phobi*), ragu-ragu, kerinduan, tidak ada kepuasan seksual, kepayahan, dan lain sebagainya.<sup>112</sup>

Dari beberapa teori kepribadian dalam ilmu psikologi modern, setidaknya ada empat teori yang kemudian menjadi pendekatan dalam psikologi klinis atau psikoterapi ini:

#### *Pendekatan Psikoanalisis/Psikodinamis*

Pendekatan ini berasumsi bahwa tingkah perilaku abnormal disebabkan faktor-faktor intrapsikis (konflik tak sadar, represi, dan mekanisme defensif) yang mengganggu penyesuaian diri. Untuk itu pendekatan ini mengutamakan penggalan ketidaksadaran seseorang dari aspek kepribadiannya, hal ini bertujuan untuk mengungkap masa lalu yang menjadi sumber traumatikanya. Dengan begitu penyebab gangguan jiwa akan bisa diselesaikan secara rasional dan realistis.<sup>113</sup>

Tokoh yang paling berpengaruh dalam teori ini adalah Sigmund Freud. Baginya, esensi pribadi seseorang bukan terletak pada apa yang ia tampilkan secara sadar, melainkan apa yang disembunyikan dalam ketidaksadarannya. Pernyataan ini ia dasari dari keyakinan mendasar bahwa semua perilaku berasal dari dua kelompok naluri yang bertentangan. Pertama naluri kehidupan yang meningkatkan hidup dan pertumbuhan seseorang. Kedua naluri kematian yang mendorong individu pada kehancuran. Naluri kehidupan adalah libido, terutama berkisar di antara kegiatan seksual. Sementara naluri kematian bisa diarahkan ke dalam diri, dalam bentuk bunuh diri atau perilaku merusak diri, atau ke luar diri, seperti agresi terhadap orang lain.<sup>114</sup>

Bila kedua motif ini ditekan untuk tidak diekspresikan, maka keduanya tetap akan aktif. Keaktifan dalam keadaan ditekan itulah yang digambarkan Freud sebagai motif tidak sadar. Freud menetapkan beberapa bentuk perilaku yang dapat mengekspresikan motif tidak sadar tersebut. Pertama, dalam mimpi kita sering mengekspresikan implus dan keinginan tak sadar. Kedua, kesalahan pengucapan dan kelakuan tak sadar yang dapat “membuka rahasia” dan mengungkapkan motif yang tersembunyi. Ketiga, gejala penyakit (utamanya gejala sakit mental) seringkali muncul untuk memenuhi kebutuhan tak sadar.<sup>115</sup>

#### *Pendekatan Belajar*

Pendekatan ini berasumsi bahwa gangguan jiwa merupakan respons yang tidak cocok yang terbentuk melalui proses belajar dan dapat bertahan karena adanya penguat yang mempertahankannya. Sebagai pendekatan dan penyembuhan, pendekatan ini didasarkan atas teori-teori belajar antara lain prinsip-prinsip kondisi klasik, kondisi operan, dan belajar sosial.<sup>116</sup>

Berbeda dengan teori psikoanalisis yang melihat adanya peran masa lalu, pendekatan belajar justru menjelaskan bahwa yang penting untuk diketahui untuk menanggulangi suatu simtom adalah masa kini, di mana simtom itu hanya diperhatikan kuantitasnya; apakah berlebihan dan kekurangan.

---

<sup>112</sup> Syamsuddin Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *al-Tibb al-Nabawi*, (Beirut: Dār al-Hilāl, t.th), hlm. 120

<sup>113</sup> Slamet I.S, Suprpti & Markam, Sumarmo, *Pengantar Psikologi Klinis*,..., hlm. 63

<sup>114</sup> Calvin S. Hall, *Psikologi Freud: Sebuah Bacaan Awal*, Penerjemah. Cep Subhan KM, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 132

<sup>115</sup> Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, *Pengantar Psikologi*, Jilid II, alih bahasa. Nurjannah Taufiq (Jakarta: Erlangga, ), hlm. 306

<sup>116</sup> Windah Riskasari, Dkk. *Psikologi Klinis Kelautan: Kasus-kasus dalam Bidang Klinis*, (Surabaya: Hang Tuah University Press, 2016), hlm.13

Terdapat lagi satu perbedaan antara pendekatan belajar dengan psikoanalisis. Terapi psikoanalisis disebut *insight therapy*. Sebagaimana yang digambarkan sebelumnya bahwa metode ini mempertahankan model penyembuhan yang diterapkan pada keadaan mental dengan pusat perhatian masa lalu yang dianggap sebagai sumber permulaan gangguan. Sementara pendekatan belajar disebut *behaviour therapy*. Yaitu pendekatan memusatkan perhatian pada tingkah laku yang dapat diobservasi dan tidak mencari determinan-determinan di luar dari suatu tingkah laku patologis.

Salah satu model penyembuhan dari pendekatan ini adalah desensitisasi sistemik. Yaitu individu belajar bersantai dalam situasi yang pada awalnya dapat menimbulkan kecemasan, pelatihan asertif, penguatan perilaku yang layak dan pemadaman perilaku malasuai, pemodelan perilaku yang layak dan penggaruan diri<sup>117</sup>

### *Pendekatan Humanistik*

Tokoh-tokoh humanistik beranggapan bahwa manusia adalah makhluk yang tingkatannya tinggi, mempunyai kebebasan untuk menentukan apa yang diinginkan, mempunyai bakat yang seringkali ditekan pemunculannya oleh lingkungan. Menurut pendekatan ini, manusia yang normal adalah manusia yang bisa mengaktualisasikan diri. Maksud dari mengaktualisasikan diri adalah seorang telah mewujudkan bakat, cita-cita diri yang berguna untuk masyarakat dan lingkungannya. Kebutuhan untuk mengaktualisasikan diri ada pada semua orang meskipun tidak semua orang mencapai aktualisasi tersebut.<sup>118</sup>

Abraham Maslow sebagai salah satu pencetus pendekatan ini membedakan orang-orang yang dinamakan “rata-rata” dan orang yang “sehat”. Orang rata-rata adalah manusia umumnya yang masih didominasi oleh kebutuhan-kebutuhan dasar yakni seperti (1) kebutuhan makan, minum dan seks, (2) kebutuhan akan rasa aman dan (3) kebutuhan-kebutuhan sosial yakni kebutuhan akan cinta dan ketergolongan, dan kebutuhan akan penghargaan/dihargai. Secara berturut-turut empat kebutuhan itu berjenjang/hierarkis. Masih menurut Maslow, suatu kebutuhan yang letaknya lebih rendah harus dipenuhi dulu sebelum kebutuhan yang letaknya lebih atas. Manusia yang sehat adalah mereka yang kebutuhan dasar dan sosialnya tidak lagi menjadi prioritas utama karena relatif sudah terpenuhi.

Suatu konsep lain yang dikemukakan dalam aliran Maslow adalah kemampuan untuk mengalami pengalaman puncak atau ‘peak experience’, yakni semacam pengalaman magis atau transendental yang berkaitan dengan peristiwa tertentu. Menurut Maslow, manusia yang telah mengaktualisasikan diri pernah atau sering mengalami hal ini. Maslow akhirnya tidak terlalu mementingkan tercapainya aktualisasi diri, melainkan yang diperhatikan adalah proses mencapai aktualisasi diri itu sendiri.<sup>119</sup>

Salah satu terapi humanistik adalah apa yang dicetuskan oleh Rogers yaitu terapis empatik. selama proses terapi, kita selalu berusaha memahami jalan pikiran dan perasaan klien, mengambil sudut pandang klien, tidak menilai maupun mengarahkan, namun memberi informasi, memberi

---

<sup>117</sup> Slamet I.S, Suprapti & Markam, Sumarmo, *Pengantar Psikologi Klinis*,..., hlm. 68

<sup>118</sup> Ratna Syifa’a Rachmana, “Psikologi Humanistika dan Aplikasinya dalam Pendidikan”, *El-Tarbawi: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 01, No. 01, (2008), hlm.100

<sup>119</sup> Mohamat Hadori, “Aktualisasi Diri (*Self-Actualization*): Sebuah Manifestasi Puncak Potensi Individu Berkepribadian Sehat”, *Jurnal Lisan al-Hal*, Vol. 9, No. 2, (2015), hlm. 216

kemudahan bagi klien untuk mengungkapkan diri. Dalam kondisi tak menilai seperti ini, klien yang mempunyai rasa takut atau rendah diri akan sampai pada pemahaman yang baru dan utuh tentang dirinya, dan sejalan dengan itu ia akan sembuh.<sup>120</sup>

### *Pendekatan sosiokultural*

Pendekatan sosiokultural beranggapan bahwa tingkah laku abnormal disebabkan bukan oleh faktor-faktor dalam diri pribadi individu, tetapi oleh keadaan lingkungan, khususnya lingkungan sosial dan kultural. Tokoh-tokoh dalam pendekatan ini berpendapat bahwa tekanan dari lingkungan dapat menyebabkan seorang individu gagal memenuhi tuntutan untuk menyesuaikan diri. Lingkungan sosial seolah-olah menekan seseorang untuk bertindak di luar batas kemampuannya, demi mendapat sesuatu yang dituntut oleh lingkungan itu. Bila ia tidak berhasil, maka ia akan mendapat julukan yang serba negatif, yang akhirnya menyebabkan ia terisolasi dari teman-temannya dan, dalam keadaan esktrim, menjadi gila atau istilahnya, *social breakdown syndrome*.

Kurt menyebutkan bahwa menurut pendekatan sosiokultural, penyebab perilaku abnormal antara lain adalah perubahan sosial, kemiskinan, diskriminasi, pengangguran, yang merupakan hal-hal yang sulit diatasi. Penyakit jiwa ialah manifestasi personal dari suatu penyakit dan stress dalam masyarakat. Untuk itu, cara menanganinya ialah melakukan tindakan-tindakan sosial yang bertujuan untuk menciptakan masyarakat yang lebih adil dan lebih sehat. Upaya yang diutamakan, bisa dengan upaya preventif (mencegah terjadinya gangguan jiwa) dan promotif (memajukan kesehatan jiwa), serta pemberdayaan masyarakat setempat dalam komunitas itu sendiri.<sup>121</sup>

Empat pendekatan ini dapat dilakukan sesuai dengan kecocokan kasus yang dihadapi. Adakalanya suatu kasus lebih cocok untuk dianalisa menurut suatu pendekatan tertentu. Ada kalanya dapat menerapkan beberapa pendekatan sekaligus pada aspek-aspek yang berbeda dalam pemahaman kasus. Menerapkan beberapa pendekatan sekaligus diistilahkan sebagai pendekatan eklektik. Di antara bentuk dari itu, adalah: mengembangkan kesejahteraan Emosi sendiri, di mana langkah-langkahnya: (1). terimalah perasaan anda sebagaimana adanya; (2) Mengenali kerapuhan emosi anda; (3) Kembangkan bakat dan minat anda; dan (4) melibatkan diri dengan orang lain.<sup>122</sup>

## **Psikologi Klinis Dalam al-Quran**

### *Pandangan Ahmad Husain Salim Mengenai Psikologi*

Sebelum melihat bagaimana teori-teori di atas kemudian dijadikan pendekatan dalam karya ini, ada baiknya diketahui terlebih dahulu pandangan Ahmad Husain Salim terkait psikologi. Hal itu agar membantu dalam mengetahui bentuk seperti apa pendekatan psikologi klinis diterapkan nantinya.

Dalam satu bagian, terkait pandangan atas ilmu psikologi yang berkembang saat ini, Salim mengatakan:

“Sesungguhnya para pakar psikologi modern dengan landasan metode riset mereka dalam ilmu-ilmu eksak, telah membatasi diri mereka hanya membahas fenomena-fenomena

---

<sup>120</sup> Slamet I.S, Suprpti & Markam, Sumarmo, *Pengantar Psikologi Klinis*, hlm. 74

<sup>121</sup> *Ibid*, hlm. 78

<sup>122</sup> Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, *Pengantar Psikologi*,..., hlm. 345

psikologis yang mungkin bisa diamati dan dikaji dengan kajian objektif dan mereka mengenyampingkan kajian dalam berbagai fenomena psikologis secara umum yang sulit dijadikan bahan pengamatan secara empiris. Karena itulah mereka menjauhkan zat jiwa dari studi mereka. Sebab jiwa adalah sesuatu yang tidak mungkin bisa diamati serta mereka hanya membatasi diri dalam mengkaji perilaku yang mungkin bisa diamati dan dianalogikan. Dan sebagian para pakar menyerukan agar merubah nama ilmu jiwa dengan nama ilmu perilaku sebab psikologi modern mempelajari perilaku bukan mempelajari jiwa”.<sup>123</sup>

Beliau lebih lanjut menjelaskan bahwa hasil dari orientasi ini dalam penerapan metode eksak dalam kajian ilmu jiwa adalah menyebarnya sudut pandang matrealisme yang mengembalikan semua fenomena-fenomena kejiwaan kepada praktek fisiologis yang memandang seperti pandangan mereka kepada hewan. Bahkan dalam studinya mereka menjadikan perilaku binatang sebagai pendahuluan alami untuk memahami perilaku manusia.

Keadaan ini juga menyebabkan banyaknya kajian psikologi yang membahas banyak hal tentang beragam permukaan perilaku manusia yang tidak penting dan melupakan banyak hal tentang fenomena perilaku penting dalam diri manusia yang membahas aspek-aspek religius, spritual, nilai-nilai kemanusiaan yang ideal dan cinta dalam bentuk kemanusiaannya yang agung, jauh dari aspek seksualitas yang banyak dibahas dalam kajian pakar psikologi modern.

Pandangan penulis atas ilmu psikologi tersebut, tidak hanya disadari oleh penulis sendiri, tetapi juga oleh beberapa pakar psikologi modern. Eric fromm<sup>124</sup>-contohnya- seorang analisis psikologi kontemporer berkata:

“sesungguhnya perhatian psikologi modern dalam banyak kesempatan hanya terpaku kepada permasalahan-permasalahan remeh yang sesuai dengan metode ilmiah spekulatif. Hal itu sebagai gantinya harus meletakkan metode baru untuk mengkaji problematika manusia yang urgen.”

### *Psikologi Agama*

Adanya kritikan penulis terhadap ilmu psikologi hakikatnya mengarah kepada pentingnya teori psikologi agama sebagai landasan dari psikoterapi. Untuk itu, merupakan hal yang penting membahas psikologi agama sebelum melihat bentuk aplikasi pendekatan psikologi klinis dalam karya ini.

Ditinjau dari segi istilah, psikologi agama berasal dari dua kata, yaitu psikologi dan agama. Tentang pengertian psikologi, telah dijelaskan sebelumnya, sementara kata agama semakna dengan *religi* dan *din*. Pengertian secara terminologis yang disepakati oleh setiap ilmuwan tampaknya susah terwujud. Kenyataan itu disebabkan beberapa alasan. *Pertama*, agama adalah persoalan batin, subjektif dan juga individualistik; *kedua*, barangkali tidak ada orang yang begitu bersemangat dan emosional daripada ketika membicarakan agama. Karena itu, setiap kali membicarakan definisi agama selalu diwarnai rasa emosional sehingga sulit memberikan arti agama itu; *ketiga*, konsepsi

---

<sup>123</sup> Kelier Wicaks, ‘*ilājuka al-Nafsi baina Yadaika*, Penerjemah, Abdul Ali al-Hisbani, (Beirut: Dār al-‘Arabiyyah li al-‘Ulūm, 1997 M). 65

<sup>124</sup> Erif fromm “*al-Dīn wa al-Taḥlīl al-Nafsī*, Penerjemah, Fuad Kamil (Kairo: Maktabah Gharib, 1977 M), 7-9

tentang agama selalu akan dipengaruhi oleh konseptor, yakni tujuan orang yang memberikan pengertian agama itu.<sup>125</sup>

Namun demikian, secara umum agama paling tidak memuat aspek-aspek. *Pertama*, aspek asal usul, yaitu dari mana agama tersebut muncul; dari Tuhan atau dari pemikiran manusia. *Kedua*, aspek tujuan. Setiap agama pasti memiliki tujuan, yaitu untuk memberi tuntunan hidup agar bahagia di dunia dan akhirat. *Ketiga*, aspek ruang lingkup, yaitu adanya kekuatan yang ghaib, adanya respon emosional, dan adanya sakralitas. *Keempat*, aspek kontinuitas, yaitu disampaikan turun temurun dan diwariskan dari generasi ke generasi. *Kelima*, aspek sumber, yaitu kitab suci yang dijadikan sebagai pegangan hidup beragama.<sup>126</sup>

Atas dasar itu, Thouless berkesimpulan bahwa agama berpusat pada Tuhan atau dewa-dewa sebagai suatu keyakinan akan dunia lain. Dalam konteks psikologi agama, Thouless mendefinisikan agama sebagai sikap atau cara menyesuaikan diri terhadap dunia yang mencakup acuan yang menunjukkan lingkungan lebih luas dari pada lingkungan dunia fisik yang terkait ruang dan waktu..

Thouless akhirnya memberi kesimpulan bahwa psikologi agama adalah cabang dari psikologi yang bertujuan mengembangkan pemahaman terhadap perilaku keagamaan dengan mengaplikasikan prinsip-prinsip psikologi yang diambil dari kajian terhadap perilaku bukan keagamaan. Sedangkan menurut Zakiah Daradjat, psikologi agama adalah meneliti dan menelaah kehidupan beragama pada seseorang dan mempelajari seberapa besar pengaruh keyakinan agama itu dalam sikap dan tingkah laku serta keadaan hidup pada umumnya dalam konteks pertumbuhan dan perkembangan jiwa agamanya.<sup>127</sup>

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa psikologi agama merupakan cabang psikologi yang meneliti dan mempelajari tingkah laku manusia dalam hubungan dengan pengaruh keyakinan terhadap agama yang dianutnya serta dalam kaitannya dengan perkembangan usia seseorang.<sup>128</sup>

#### *Bentuk aplikasi*

Berdasarkan pandangan Salim atas ilmu psikologi modern –sebagaimana yang telah diungkapkan di atas– menunjukkan bahwa Salim akan berangkat dari pendekatan psikologi tapi tidak sebagai pijakan dalam menganalisa, tetapi lebih untuk memperlihatkan adanya kekurangan dari pendekatan itu. Hal ini nanti terlihat dari gejala-gejala gangguan jiwa yang digambarkan dalam kisah yang terdapat dalam al-Qur'an, dan cara penanggulangannya. Dari beberapa hasil penelitian tersebut, setidaknya ada tiga cara terapi yang ditemukan

- a. Menguasai Emosi yang merupakan aspek spritual/rohaniah dalam diri manusia.<sup>129</sup>

Ahmad Husain Ali Salim, menjelaskan proses terapi ini dengan memerhatikan beberapa ayat yang menceritakan kisah Yusuf di dalam al-Qur'an:

---

<sup>125</sup> Maghfur Ahmad, *Psikologi dalam Perspektif Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani*, Jurnal STAIAN Pekalongan, hlm 2

<sup>126</sup> *ibid*

<sup>127</sup> Rusmin Tumanggor, *Ilmu Jiwa Agama*, (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 9

<sup>128</sup> *Ibid*, hlm. 3

<sup>129</sup> Ahmad Husain Ali Salim, *Terapi Al-Quran Untuk Penyakit dan Psikis Manusia*, alih bahasa. Muhammad Al Mighwar, (Jakarta: Asta Buana Sejahtera, 2006), hlm. 228



Surat Yusuf: 84

وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا سَفَى عَلَى يَوْسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنُهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ

*Dia (Ya'qub) berpaling dari mereka (anak-anaknya) seraya berkata, "Alangkah kasihan Yusuf," dan kedua matanya menjadi putih karena sedih. Dia adalah orang yang sungguh-sungguh menahan (amarah dan kepedihan).*

Surat Yusuf: 93-94

إِذْهَبُوا بِمِصْرِي هَذَا فَالْقَوْهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُون

*Pergilah kamu dengan membawa bajuku ini, lalu usapkan ke wajah ayahku, nanti dia akan melihat (kembali); dan bawalah seluruh keluargamu kepadaku." Ketika kafilah itu telah keluar (dari Mesir dan memasuki Palestina), ayah mereka berkata, "Sesungguhnya aku mencium bau Yusuf seandainya kamu tidak menuduhku lemah akal."*

Surat Yusuf: 96

فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْفَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

*Ketika telah tiba pembawa kabar gembira itu, diusapkannya (baju itu) ke wajahnya (Ya'qub), lalu dia dapat melihat kembali. Dia (Ya'qub) berkata, "Bukankah telah aku katakan kepadamu bahwa aku mengetahui dari Allah apa yang tidak kamu ketahui?"*

Para ahli tafsir berkata tentang firman Allah "kedua matanya menjadi putih" karena kesedihan", maksud dari ayat ini adalah pandangan Ya'qub menjadi hilang dan kabur "asyiyah"<sup>130</sup> karena dahsyatnya tangisan disebabkan kesedihan atas kehilangan kedua anaknya. Dan dia adalah seorang yang menahan amarahnya terhadap anak-anaknya. maksudnya hatinya penuh dengan duka cita dan kemarahannya, tetapi dia menyembunyikan kesedihannya dalam dirinya. ia merasa sedih dan berduka cita karena musibah yang disebabkan oleh orang-orang licik.

"Pergilah kamu dengan membawa baju gamisku ini, lalu letakkanlah dia ke wajah ayahku". Al-Thabari berkata: "diterangkan bahwa ketika Yusuf as. Memperkenalkan dirinya kepada saudara-saudaranya, Yusuf bertanya tentang ayah mereka. Saudara-saudaranya menjawab, "pandangan matanya telah kabur karena kesedihan, maka ketika itu juga Yusuf memberikan baju gamisnya kepada saudara-saudaranya. Hal tersebut dilakukannya sebagai kabar gembira kepada ayahnya bahwa dirinya masih hidup dan memberikan kebahagiaan kepada ayahnya."

"Nanti dia akan melihat kembali", maksudnya pandangan matanya kembali seperti semula. Sedangkan firman Allah taala, tatkala kafilah itu telah keluar dari negeri Mesir berkata ayah

---

<sup>130</sup> Pandangan mata menjadi kabur sehingga seakan-akan tidak dapat melihat karena dahsyatnya tangisan, seakan-akan ada penutup di kedua matanya. Penyair berkata "asyiyat ainayya mun thuli al-buka'. (kedua mata ku menjadi kabut karena lamanya tangisan). Para mufassir berkata "Ya'qub kehilangan pandangannya karena merasa sedih atas kehilangan Yusuf, keadaan demikian berlangsung selama enam tahun sampai Allah membukakan kembali pandangannya dengan adanya baju gamis Yusuf, para mufassir tersebut memperkuat pendapat mereka dengan firman Allah ta'ala "alqaahu aka wajhihi fartadda bashiran" shafwah at-tafasir.

mereka, “sesungguhnya aku mencium bau Yusuf.” Maksudnya Ya’qub berkata kepada kerabat-kerabatnya yang sedang berada bersamanya, sesungguhnya aku mencium bau Yusuf padahal jarak keduanya adalah perjalanan delapan malam. Ibnu Abbas ra. Berakta. “pembawa kabar ini adalah Yahuda yang pernah membawa baju penuh darah, kemudian berkata “baju itu membuat Ya’qub senang sebagaimana membuatnya sedih.

Putihnya kedua mata nabi Ya’qub karena kesedihan, “mencium bau Yusuf” sebelum pembawa kabar gembira datangnya serta kembalinya pandangan mata setelah diletakkannya baju gamis ke muka Nabi Ya’qub, semuanya ini kondisi psikologis yang dialami oleh Ya’qub

Ditinjau dari pendekatan Humanistik, maka kita akan mendapatkan pembenaran bahwa tidak terpenuhinya kebutuhan manusia -dalam hal ini cinta dan kasih sayang- menjadi salah satu sebab terjadinya gangguan jiwa. Hal itulah yang dialami oleh Ya’qub, dimana ketika Yusuf, anak terkasihnya hilang, rasa cinta itu pun hilang dan menyebabkan gangguan jiwa hingga berakibat kepada fisik Ya’qub yaitu penglihatannya memudar.

Namun, di sini Ahmad Husain Ali Salim menekankan, kehilangan itu tidak lantas membuat Ya’qub menjadi manusia yang tidak bisa mengaktualisasikan dirinya. Bahkan dia masih bisa meredakan amarahnya untuk tidak menghukum anak-anak lainnya yang telah berlaku licik. Semua itu, bagi Ali Salim, karena ada tingkat spritualitas yang tinggi yang dapat mengontrol emosi Ya’qub. Dari sini ia menyimpulkan bahwa tingkatan spritualitas –dalam hal ini iman dan kepercayaan kepada taqdir Allah- adalah salah satu bentuk terapi yang diajarkan di dalam al-Qur’an.

b. Menguasai rasa takut dari kematian.<sup>131</sup>

Jika dilihat dari pendekatan psikoanalisis, ditemukan dalam teori Sigmund Freud yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa memang naluri kematian merupakan salah satu motif dasar yang mendasari perilaku manusia. Dalam hal ini adalah melahirkan tindakan agresi baik terhadap diri sendiri maupun orang lain.

Ali Salim, melalui pendekatan ini pun menerima bahwa rasa takut akan kematian yang jika dilihat secara luas merupakan salah satu sumber gangguan mental manusia. Hal itulah yang menjadi alasan mengapa di dalam al-Qur’an, Allah menjadikan konsep kematian sebagai salah satu tema pokok dalam Islam

Namun, perbedaannya adalah, jika dalam pendekatan psikoanalisis, cara menanggulangnya dengan mencari sumber-sumber gangguan jiwa yang terdapat di masa lalu, yaitu mencari sumber peristiwa yang menyebabkan seseorang mengalami traumatik dan pranaoid dalam mensikapi kematian, sementara al-Qur’an tidak demikian. Ayat al-Quran justru

---

<sup>131</sup> *Ibid*, hlm. 232

memberikan konsep kehidupan yang kekal di akhirat sebagai penanggungan atas rasa takut akan kematian tersebut.

Al-Qur'an menerangkan bahwa kehidupan dunia adalah kehidupan yang tidak abadi (fana) dan kenikmatannya bisa lenyap. Sedangkan kehidupan akhirat adalah kehidupan yang kekal dan kenikmatannya tidak akan pernah hilang. Kematian hanya merupakan fase perpindahan dari kehidupan yang fana kepada kehidupan yang kekal dan abadi. Berdasarkan ini, orang yang beriman kepada hari akhir, tidak akan sampai pada rasa takut akan kematian yang menyebabkan jiwanya tertanggu. Hal ini karena dengan konsep akhirat tersebut, ia melihat kematian sebagai sebuah fase perjalanan yang akan memindahkannya ke alam abadi, sebagaimana yang dijanjikan Allah kepada hambanya yang bertaqwa.

Di antara ayat yang menjelaskan hal ini adalah surat al-Ankabut: 64,

وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

Kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah senda gurau dan permainan. Sesungguhnya negeri akhirat itulah kehidupan yang sebenarnya seandainya mereka mengetahui.

Dalam sejarah, tidak adanya rasa takut dalam diri orang-orang yang beriman terhadap kematian dan untuk mendapatkan syahid dalam berjihad di jalan Allah, merupakan faktor paling penting yang membantu mereka mencapai kemenangan-kemenangan dalam peperangan dan tersebarnya Islam secara cepat di dunia. Keimanan terhadap konsep kekekalan akhirat menjadi faktor argumentatif yang secara rasional dalam merubah nalar dalam melihat kematian. Dengan begitu, nalar tersebut menjadikan seorang yang berakal akan merasionalisasikan pandangan agar jiwa tidak untuk meras takut tertimpa sakit, sebab sakit merupakan hal yang mesti menyimpannya. Sedangkan rasa takut dari kematian dan selalu memikirkannya tidak ada jalan lain untuk menolak kematian itu dari dalam jiwa. Hal yang dapat meringankan rasa takut ini dengan mengetahui bahwa kematian pasti akan menyimpannya dan tidak ada manfaatnya berhati-hati dari kematian, sebab hal itu hanya akan menambah Rasa takut terhadap kematian itu sendiri.

Untuk itu hendaknya orang memalingkan pikiran dengan mengetahui dan meyakini bahwa Allah Maha Kuasa untuk menjadikannya ringan jika berkehendak, dan hendaknya berkeyakinan bahwa apa yang akan terjadi setelah kematian lebih menakutkan lagi, karena kematian sebuah jembatan menuju tempat menetap.

Oleh karena itu manusia memikirkan kematian agar supaya ia berbuat untuk bekal sesudah kematian tersebut. bukan untuk membayangkan dan menggambarkannya saja. jika terdetik dalam hati rasa sedih berpisah dengan dunia, maka terapinya adalah dengan mengetahui bahwa dunia bukanlah tempat kelezatan abadi. Kelezatan dunia adalah jeda dari rasa sakit.

c. Penguasaan rasa takut akan kemiskinan<sup>132</sup>

Kemiskinan sebagai sumber gangguan mental atau gangguan jiwa dapat ditinjau dari dua pendekatan. Pendekatan pertama, pendekatan sosiokultural yang memang menjadikan kemiskinan seseorang dalam sebuah masyarakat bisa menjadi sebab gangguan mental. Hal ini karena pandangan masyarakat bisa berdasarkan dari banyaknya materi yang dimiliki seseorang. Kemiskinan menyebabkan pandangan *underestimate* dan orang yang miskin akan dilabeli sebagai orang yang tergolong masyarakat rendah.

Sementara ditinjau dari aspek Humanistik berdasarkan hirarki kebutuhan Maslow, maka kemiskinan juga bisa menjadi penyebab gangguan jiwa karena dengan kemiskinan tersebut, kebutuhan yang paling dasar sandang dan pangan bisa tidak terpenuhi.

Melalui pendekatan tersebut Ali Salim juga menempatkan kemiskinan yang dibahas dalam al-Qur'an dari sudut pandang psikoterapi. Bahwa wasiat Islam yang menyatakan kefakiran menyebabkan kekufuran bisa diinterpretasikan sebagai kekufuran yang membawa kerusakan buat dirinya dan orang lain dengan sebab terjadinya gangguan mental dan memunculkan sikap agresif bahkan gila.

Namun perbedaannya, untuk menanggulangi rasa takut akan kemiskinan ini, bagi Ali Salim, Al-Qur'an menawarkan terapi dengan menjelaskan konsep bahwa hakikatnya kemiskinan tidak perlu ditakuti, sebab rezki itu ada di tangan Allah. Dalam beberapa ayat dijelaskan:

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ

Keyakinan ini kemudian diikuti dengan konsep ikhtiar-syukur-dermawan. Seorang muslim diperintahkan untuk menjemput rezkinya dengan berusaha. Lalu bersyukur atas segala yang ia dapatkan dimana salah satu wujud dari rasa syukur itu adalah berinfaq. semua itu dilandasi dengan niat dan keyakinan bahwa Allah yang memberi rezki.

Bagi Ali Salim terapi al-Qur'an dalam menanggulangi rasa takut akan kemiskinan di atas adalah terapi yang paling baik. Sebab hakikatnya takut akan kemiskinan lebih pada takut tidak mendapatkan kebahagiaan. Sehingga ukurannya bukan kuantitas harta tetapi kualitas harta tersebut dalam menghadirkan kenyamanan dalam diri. Konsep tersebut hakikatnya juga memenuhi pola terapi dari pendekatan sosiokultural yaitu upaya preventif- promotif- pemberdayaan masyarakat.

## DAFTAR PUSTAKA

Alfred Kinsey, dkk. *Sexual In The Human Male*, Philadephia: The Saunders Company, 1948

Ayub, "Penyimpangan Orientasi Seksual: Kajian Psikologis dan Teologis", dalam *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 2,

Andrew R. Getzfeld. *Essenstials of Abnormal Psychology*, New Jersey: John Wiley and Sons, 2006

---

<sup>132</sup> *Ibid*, hlm. 239

- Malik Badri, *Dilema Psikolog Muslim*, terj. Siti Zainab Luxfiati, Jakarta: Pustaka Firdaus 1996
- Ahmad Husain Ali Salim, *Terapi Al-Quran Untuk Penyakit Fisik & Psikis Manusia*, terj. Muhammad al Migwar, Jakarta: Asta Buana Sejahtera, 2006
- Dakir, *Dasar-Dasar Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993
- Kaplan, Harold I., Sadock, Benjamin J., Grebb Jack A, *Sinopsis Psikiatri*, Jakarta: Binarupa Aksara, 1997
- Syamsuddin Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *al-Tibb al-Nabawi*, Beirut: Dār al-Hilāl, t.th
- Calvin S. Hall, *Psikologi Freud: Sebuah Bacaan Awal*, terj. Cep Subhan KM, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019
- 1 Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, *Pengantar Psikologi*, Jilid II, terj. Nurjannah Taufiq Jakarta: Erlangga, 2005
- Windah Riskasari, Dkk. *Psikologi Nulis Kelantan: Kasus-kasus dalam Bidang Klinis*, Surabaya: Hang Tuah University Press, 2016
- Ratna Syifa'a Rachmana, "Psikologi Humanistika dan Aplikasinya dalam Pendidikan", *El-Tarbawi: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 01, No. 01, (2008)
- Mohamat Hadori, "Aktualisasi Diri (Self-Actualization): Sebuah Manifestasi Puncak Potensi Individu Berkepribadian Sehat", *Jurnal Lisan al-Hal*, Vol. 9, No. 2, (2015)
- Kelier Wicaks, *‘ilājuka al-Nafsi baina Yadaika*, terj. Abdul Ali al-Hisbani, (Beirut: Dār al-‘Arabiyyah li al-‘Ulūm, 1997 M]
- Erif fromm "*al-Dīn wa al-Taḥlīl al-Nafsī*", terj. Fuad Kamil, Kairo: Maktabah Gharīb, 1977 M
- Maghfur Ahmad, "Psikologi dalam Perspektif Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani", *Jurnal STALAN Pekalongan*
- Rusmin Tumanggor, *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta: Kencana, 2014
- Ahmad Husain Ali Salim, *Terapi Al-Quran Untuk Penyakit dan Psikis Manusia*, alih bahasa. Muhammad Al Mighwar, Jakarta: Asta Buana Sejahtera, 2006
- Muhammad Ali as-Sabuni, *Ṣafwāh at-Tafāsīr*, Kairo: Dār aṣ-Ṣābūnī, 1997

## BAB 51

### A REVIEW OF AL-QARAḌĀWĪ'S THOUGHTS ON INTERACTION WITH HADITH

Abur Hamdi Usman & Mohd Norzi Nasir

Faculty of Islamic Civilization Studies, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Introduction

As one of the critical sources of Islamic scholarship, Hadith provides bayan (interpretation) for Quranic passages that remain *mujmal* (global), *ʿām* (generic), and *mutlaq* (without limitation). Even the hadith may serve as a setter (*muqarrir*) of law not provided in the Quran (Munawwar & Mustaqim, 2001). Hadith as a source of Islamic teachings has always piqued scholars' interest, whether for its authenticity or validity (*sanad* and *matan*) or its interpretation technique (*sharḥ*). Previously, scholars attempted to study or comprehend the hadith included in *al-Kutub al-Sittah* by composing an interpretive book regarding the book.

Nonetheless, the search for a technique followed by hadith experts in constructing the *sharḥ* book has received little attention. However, some of the methodologies used by scholars in constructing the *sharḥ* book of hadith may be categorised as *tahlili* (analytic), *ijmali* (global), *muqārin* (comparison), and *mandūʿi* (thematic). These strategies are derived from the process of Quranic interpretation, which involves identifying recognisable characters in the Quran or Hadith. This suggests that the Quranic method of interpretation may be applied to the hadith by substituting the words/sentences in the Quran with the hadith. Meanwhile, in terms of hadith legitimacy, since it took a long time from the Prophet's death to the time they were compiled into a book, many people questioned the hadith's authenticity, originality, correctness, and truth. As a result, sciences arose to analyse or criticise the narrator, *sanad* and *matan* of hadith. If hadith may be parsed, it covers a broad range of issues; starting with the authenticity, which many orientalist dispute, and expanding to the transmission (*isnād*), the history of verbal tradition evolves from codification into text hadith to the difficulty of interpretation and meaning. These issues are important because they instil a spirit of substantive revaluation and reinterpretation in the diverse understandings and readings of hadith. This comprehension challenge is then attempted to be resolved by the observer and scientists of hadith who used various approaches to attempt to comprehend hadith. al-QaraḌāwī was one of them, and he sought to give some strategies for comprehending the hadith.

As a result, Helfont (2010) adds that a large part of the impact of al-QaraḌāwī may be traced to his acceptance of modernity, which has proved very popular among many Muslims seeking to live a contemporary life while maintaining their Islamic identity. Like those of other scripture-based faiths, Islam's sacred texts have been interpreted variously throughout history. The ability of al-QaraḌāwī to adapt them for the modern world has been critical to his success. He defines what is 'Islamic' by examining traditional Islamic literature and the condition and requirements of contemporary Muslims. Thus, this paper discusses al-QaraḌāwī's thought and method of hadith and how to interact with it.

## Muḥammad Yūsuf al-Qaraḍāwī (b. 1926): Brief Biography and Thoughts

Al-Qaraḍāwī is regarded as a notable Islamic scholar and thinker among Muslims. He is unique and privileged by developing his unique methods and approaches for transmitting Islamic messages. As a result of his techniques, the Western world recognises him as an Islamic thinker who consistently portrays Islam nicely, courteously, and humble manner. Al-Qaraḍāwī is often called to international religious gatherings in Europe and America as the Islamic group's spokesperson due to his competence (Talimah, 2001).

Al-Qaraḍāwī was born on 9 September 1926 in a bit of hamlet in Egypt called Shaft Turab in the Delta. He memorised the Quran when he was ten years old. After finishing his schooling at Ma'had Thanawī Ṭanṭā, Al-Qaraḍāwī enrolled in Al-Azhar University, Faculty of Islamic Theology, where he completed his studies in 1952. Nonetheless, he earned a doctorate in 1972 for a dissertation titled "Zakat and Its Impact on Poverty Alleviation," which was later modified into *fiqh al-ṣakāh*. This detailed book examines modern *ṣakāh* concerns (Suryadi, 2008).

The delay in completing his doctorate was that he was forced to flee Egypt due to the regime's atrocities. Al-Qaraḍāwī was compelled to relocate to Qatar in 1961 and spearheaded the development of Qatar University at the Faculty of Sharia. Simultaneously, he created the Center for the Study of the Prophet's History and Sunnah. He obtained Qatari citizenship and established a place of residence in Doha.

Since adolescence, al-Qaraḍāwī has never gotten an 'education' in jail. While Egypt was ruled by King Faruk, al-Qaraḍāwī was imprisoned in 1949 at 23 for his role in the Muslim Brotherhood organisation. He was detained again in April 1956 during Egypt's June Revolution. Then, in October, he was sentenced to two years in a military jail (al-Qaraḍāwī, 2002).

Al-Qaraḍāwī is well-known for his preaching and was once barred from a mosque in Zamalik, Egypt, for preaching. The reason for this was that his preaching shaped public opinion at the time toward the justice system. Al-Qaraḍāwī was inspired to create a book that included fundamental concepts and features and standard regulations necessary for a good grasp of *Sunna*. *Kayfa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyya: Ma'alim wa Dawabit* is the title of the work. The aspirations set out in his book were for a 'maximisation' of comprehension of *Sunna* as opposed to the depreciation of understanding by a segment of the population that focuses only on the *ḥarfīyah* version. This encounter barely scratches the surface of the psyche. However, maximisation does not imply going beyond the bounds, as al-Qaraḍāwī calls it, "entering the home without walking through the door."

According to al-Qaraḍāwī (1999a), *Sunna* is the accurate and ideal interpretation of the Quran in practice or the implementation of Islamic teachings, which has a complete (*shumūl*), a balanced (*tawāzun*), and is more approachable (*muyassar*). These three features contribute significantly to a comprehensive knowledge of the hadith.

Al-Qaraḍāwī also identified three things to avoid while dealing with the *Sunna*: excessive deviation. The second method of leading people astray (*intihāl al-mubṭilīn*) is to falsify Islamic teachings by committing different types of *bid'ah* that contradict the religion and *sharī'ah*. The third is the idiots' interpretation (*ta'wīl al-jāhilīn*). Thus, a proper understanding of *Sunna* entails adopting a moderate attitude (*wasatīyya*) that is neither excessive nor extreme, abstaining from being a mistaken group, and abstaining from being a bunch of fools (Suryadi, 2008). To execute his technique, al-Qaraḍāwī (1999b) examined hadiths using the essential principles of *Sunna* interaction, including the following:

- i. To analyse the originality of hadith using general references established by believed hadith experts, both *sanad* and *matan*.

- ii. Comprehending *Sunna* requires knowledge of the language, context, and *asbāb al-wurūd* of hadith to ascertain the precise meaning.
- iii. Ascertain that the evaluated *Sunna* does not contradict more authoritative hadiths or Quranic verses.

According to specific experts, al-Qaraḍāwī's ideas on Islam as a reasonable, complete, and simple way of life appeal to a sizable portion of the world's Muslims. Al-Qaraḍāwī, a proponent of *ijtihād*, is devoted to religious reform that is founded on the modes of reasoning of the classical Islamic tradition and takes into account the modern realities and interests of Muslims in a globalised and pluralistic world. More conservative academics have chastised him for his willingness to contextualise traditional Islamic principles, while modernists have criticised him for reaching conclusions that often fall short of liberal standards. Al-Qaraḍāwī, for his part, has portrayed his conservative interlocutor's critics as irresponsible (in terms of humanity's obligations to God), claiming for himself the stance of moderation (Caeiro & Graff, 2014).

### Al-Qaraḍāwī's Thoughts of Hadith

Baroudi's article investigated al-Qaraḍāwī's viewpoints on international relations and argued that al-Qaraḍāwī's views are central to how Islamists conceptualise international relations; and that they intersect with the opinions of secular Arab nationalists, Third World and Western critics of the prevailing international order, as well as neoclassical and righteous realists (Baroudi, 2014). Additionally, al-Qaraḍāwī says that the norm of mutual restraint, which stems from the Quran, strongly resembles realism's balance of power concept. In this essay, it contends that al-Qaraḍāwī articulates a non-western type of realism, dubbed Islamic realism. From the study of al-Qaraḍāwī's thought, realism should not be exclusively a product of European experiences and western 'secular' ideas but as a mode of theorising about international relations that transcends cultural boundaries. In addition, it emphasises the connection between religion and realism, urging researchers to investigate the possible roots of realism in the three Abrahamic faiths (Baroudi, 2015).

Concerning this, there are four categories in contemporary times comprised of Muslims in their approach to Hadith: those who reject its relevance in Muslim life; those who blindly accept all apparent hadith regardless of their authenticity; those who indiscriminately select Hadith for practical purposes; and those who believe in the sanctity of Prophetic traditions but who carefully approach them regarding their logical and practical relevance to Islamic life and civilisation (Khan, 2012). On the side of hadith scholars, there are two perspectives from the contributions of scholars in the matter of hadiths: the chain of narrators and the text. Hadith experts developed five universally acceptable criteria to determine the credibility and authenticity of Hadith: chain continuity (Ibn Kathīr, 1994), integrity of narrators' character, report precision (Ṭahān, 1984), non-deficiency (al-Suyūṭī, 1989), and non-aberrance (Ibn Kathīr, 1994). Referring to al-Qaraḍāwī (1998), the *Sunna* is a detailed *manhaj* for Muslim and Muslim community's life which is the interpretation of the Quran in practice or Islam in concrete translation. Here are al-Qaraḍāwī's methods on how to interact with *Sunna*:

- i. Understanding hadiths guided by the Quran

To understand the *Sunna* well, far from deviation, fraud, and wrong interpretation, we must appreciate them by the instructions of the Quran, i.e. in the frame of Allah's guidance where truth and justice are definite:



﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ١١٥﴾

Meaning:

“The Word of your Lord has been perfected in truth and justice. None can change His Words. And He is the All-Hearing, All-Knowing.” (al-An‘ām [6]: 115).

Quran is the spirit of Islam and the foundation of its building. God’s constitution becomes a reference for any legislation in Islam. Then the *Sunna* is a detailed explanation of the constitution, both theoretically and practically. It understands the Hadith according to the instructions of the Quran based on the argument that the Quran is the primary source that occupies the highest place in the overall Islamic doctrinal system. At the same time, Hadith describes the principles in the Quran. Therefore, the Hadith and the contextual significance cannot contradict the Quran (al-Qaraḍāwī, 2007).

If there is a conflict, it can happen because the hadith is invalid or improper understanding, or what is expected as the opposition is false and not essential. If that happens, then a Muslim must do *tawaqquf* if it finds that contrary to the verses of the Quran as long as no interpretation is acceptable. On that basis, the fake hadith is known as the hadith *gharāniq*. That kind of hadith is rejected as contrary to the Quran, and the *mushrik* threatens that with their ‘fake gods’:

﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ۚ ١٩ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ۚ ٢٠ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ۚ ٢١ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ۚ ٢٢ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أُنْزِلَ إِلَيْهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ ٢٣﴾

Meaning:

“Now, have you considered the idols of Lāt and ‘Uẓẓa, and the third one, Manāt, as well? Do you prefer to have sons while you attribute to Him daughters? Then this is truly a biased distribution! These idols are mere names that you and your forefathers have made up, a practice Allah has never authorised. They follow nothing but inherited assumptions and whatever their souls desire, although true guidance has already come to them from their Lord.” (al-Najm [53]: 19-23).

How the verses may contain censure and condemnation of the statutes. Still, there are also phrases praising them. For example, statues/idols (*gharāniq*) are noble, and their intercession is expected. Al-Qaraḍāwī (2001) denies this hadith; he says it is impossible in the sequence of the verses that contain repudiation and condemnation of the statues are inserts that praise him.

## ii. Collecting hadiths with specific themes

According to al-Qaraḍāwī (2007), understanding the Sunna can be done by collecting authentic traditions associated with a specific theme. After gathering hadiths with the same theme, the next step is to restore the mutasyabih contents to the muhkam, connect the mutlaq and the muqayyad, and interpret the general with a special. This method is necessary because the hadith serves as an interpreter of the Quran and descriptive meanings by detailing, interpreting, specialising and limiting what is stated by the Quran. Of course, these provisions are also applied to each hadith.

The example appointed by al-Qaraḍāwī (1999b) to clarify this effort was the theme of the law to wear *saroong* below the ankle. The first step is forward some hadiths about the reproach against people who wear *saroong* below the ankle. Then mention hadiths about people who wear *saroong* below the ankle. Then mention the hadiths associated with people who wear *saroong* below

the ankle without vanity. Furthermore, he displayed hadiths that describe reproaching people who stuck *saroong* or clothes because of pride.

In addition, al-Qaraḍāwī (1991) also revealed explanations from various scholars, including Ibn Ḥajar and al-Nawawī. Ultimately, by bringing the hadiths with the *dalalah muthlaq* on *dalalah muqayyad* hadith, the threat to act out *saroong* below the ankle was limited to those who do it for vanity and pride alone. Suppose *saroong* through the ankle because of the culture and exclude these threats. Religion concerns, in this case, are the intention and motivation behind the inner physical act. It is vehemently opposed by religions such as arrogance, pride, contempt for others, and other mental illnesses. Besides, business models and forms of dress are associated with the traditions and habits of human beings, which often varies according to climatic differences between hot and cold, between rich and poor, between the able and not, types of clothing, levels of life, and a variety of other influences.

### iii. Combine (*tarjih*) between contrary hadiths

In principle, *naṣ* (laws) of *Shari'a* is not possible opposite each other. A conflict can be eliminated by combining or customising the two texts; it is better than *tarjih* between them. This is because *tarjih* means ignoring one of them and prioritising the rest. An example is the hadith of Umm Salamah narrated by Abū Dāwud and al-Tirmidhī, which forbids a woman to see a man even though the man is blind. The hadith, contrary to the Hadith of 'Āisha and Fāṭimah bint Qays were both rated shahih:

*From Umm Salamah, she said, I and Maymūnah with the Prophet Muhammad (PBUH). Then Ibn Umm Maktūm came. When it came down to command to wear ḥijāb, the Prophet said to us, "Veils in front of him!" We said, "O Messenger of Allah, is he blind, unable to see and recognise us?" Then the Prophet replied, "if you both are blind as well? Can't you see him?"*

Although deemed authentic by al-Tirmidhī, this hadith, there was Nabhān Maula Umm Salamah in the *sanad*. His identity was unknown (*majhūl*) and was not considered reliable (*thiqah*) except by Ibn Ḥibbān. Al-Dhahabī in *al-Mughnī* put it in a weak narrator. This hadith also contradicts the hadith of al-Bukhārī and Muslim, which allows a woman to see a man who is not *maḥram*.

Meaning:

*"From 'Āishah (RA), she said, "he covered me with his mantle as I was to see people playing in the mosque Habasyah"."*

Al-Qāḍī 'Iyāḍ said, this hadith enable women to see the activities done by men who are not *maḥram*. The things that I do not like are seeing the beautiful body part and enjoying them. The hadith al-Bukhārī and Muslim confirm this from Fāṭima Bint Qays that the Prophet (PBUH) said to her when she divorced by her husband.

*"Stayed at home during the time of your iddah. Ibn Umm Maktūm, He was a blind man."*

Therefore, you can take off your shirt because he did not see it. Previously, he had suggested to her to pass the time waiting at home Ummu Shārik, and then he said, *"It is a woman who often visited friends. We recommend that you stay at home Ibn Umm Maktūm."*

In commenting on the hadith of Umm Salamah, Imam al-Qurṭubī said, “If we rely on the authenticity, it shows a firm stance on the wives of the Prophet in keeping their honour, as the hijab issue, therefore, that the philosophy is the meaning of the hadith *Sahib* that the Prophet ordered *Faṭimah bint Qays* to pass the time at home waiting period *Umm Maktūm*. This means the way mergers between weak hadith with the authentic.”

Al-Qurṭubī commented that some scholars make this hadith proof that women can see a part of the male body, as may be seen of men over women, such as the head, where hang earrings. While parts, including genitals still not allowed. One of the essential things of an excellent *Sunna* is to adjust the hadiths that seem contradictory and combine traditions that have the same theme, putting each hadith according to its place to become integral and complementary, not contradictory. In the presence of a compromise between two such arguments and allowed to practice the proposition, ‘Abd al-Wahab Khalaf stated that it was better than just functioning one proposition only. Therefore, al-Qaraḍāwī analyses it with:

- Consider the background, a situation when the hadith was pronounced, and its purpose.
  - Distinguishing between facilities that are not fixed and fixed targets.
  - Distinguishing between real and meaningful phrases *majāz* in understanding the hadith.
  - If the settlement is deemed to collide two arguments that cannot be resolved in the three ways above, it is reached by way of a fourth, namely by leaving two such ideas. As for how to leave both the proposition that collide, there are two forms: *Tawaquf* (suspend), suspend the practice of the argument while waiting for the possibility of other referrals to the practice of one of the two. And *Tasāquṭ* (each fall), leaving both the argument and looking for additional ideas to be carried out
- iv. Understanding hadith accordance background, situation, conditions, and purpose

Understanding hadiths required knowledge of the specific causes behind the emergence of hadith, which can be found accompanying illat. If this is not considered, the understanding will be incorrect and far from the goal of *sharʿ*. This is because of the hadith of the Prophet, where solutions to the problem are local, particular, and temporal. By knowing this, one can perform separation between the public, temporary and eternal, and between the universal and the particular.

In view of al-Qaraḍāwī, if the conditions have changed, and there is no illat again, then the law that intersects with a *naṣ* will be void. Likewise, the hadith is based on a custom temporary prevailing at the time of the Prophet and changing the present. The taken meaning is the intention that contains restraints and not the literal intent. For example, the Prophet (PBUH) said:

أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ

[Narrated by Muslim, *Kitāb al-Faḍā'il*, *Bāb wujūb imtithālūhu mā qālabu sharʿan...*, no. hadith 2363]

Meaning:

*“You are more learned of the matter of your world.”*

This hadith is inaccurate when interpreted for the business world; the Messenger fully surrendered to the Muslims in many fields: economic, social, political, etc. The Prophet gave a clear line. This hadith must be understood according to the specific reason that the businesses of pollination date, the Medinan farmers were more expert than the Prophet. So, farmers are more aware than those who are not farmers. Traders are more knowledgeable about trade than farmers. The Prophet’s instruction about respect for professional expertise or area of expertise is universal. Other examples, such as the hadith:

لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ ثَلَاثًا إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ

[Narrated by Muslim, *Kitāb al-Ḥaj*, *Bāb safar al-mar'ah ma'a mahram ilā haj wa ghayrih*, no. hadith 1338]

Meaning:

*“A woman should not set out on three (days' journey) except when she has a Mahram with her.”*

It is not entirely correct this hadith interpreted that every woman (when and where) is not allowed to travel alone; she must be accompanied by her *mahram*. The *'illat* of this hadith concerns that there will be fitnah and danger to women travelling alone to go through the desert, and might be many criminals along the way. Therefore, when conditions are safe, and worry has gone, it is acceptable for women to travel alone.

v. Distinguishing between medium changed, but goals remain

To avoid errors in understanding the hadith, one must be able to distinguish between medium and target or goal. Most errors found typically assume they are the same. That goal was supposed to be our guide but not the medium, which may change at any time. For example, the Prophet (PBUH) said:

إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِمَّا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ خَيْرٌ فَالْحِجَامَةُ

[Narrated by Abū Dawūd, *Kitāb al-Ṭib*, *Bāb fī al-ḥijāmah*, no. hadith 3857, authentic]

Meaning:

*“The best medical treatment you apply is cupping.”*

This hadith tells us that the best drug is cupping. Cupping is a tool; when it has found a better medicine, cupping is no longer considered the best, which does not violate the hadith. According to al-Qaraḍāwī, the recipe mentioned in this hadith is not the ‘spirit’ of the treatment of the Prophet. The spirits maintain the health of human life, safety, body, power and the right to rest if tired and treated if sick. Medication does not conflict with faith in destiny or resignation to God. The tool constantly changes from time to time, from one place to another. In fact, it should be changed; even if the hadith determining a particular device, it is intended to explain reality, not to bind us with or restrict us with any other medium.

vi. Distinguishing between *ḥaqīqah* and *majāz* phrase

The Arabic language is often used in phrases in *majāz* (figurative, metaphorical). In the science of Rhetoric (*Balāghah*), the expression in the form of *Majāz* was more effective than in the usual form. The noble Messenger is one of the most Arabic speakers that master *balaghah*. His speeches were part of the inspiration, and it was no wonder that His hadiths mainly used *majāz* to reveal his intentions impressively.

Meaning includes *majāz lughawī*, ‘aqlī, *isti‘ārah*, kināyah, and many other expressions that do not directly show the true meaning but can only be understood by a wide range of indications accompanying approach, both textual and contextual.

In certain circumstances, sometimes understanding based on *majāz* is a must. If you do not understand its meaning based on *majāz*, it will deviate from the intended meaning and bring confusion. When the Prophet said to his wives:

*“The one who the fastest follows me is the one who has the longest hands.”*

They thought that was a person with the most extended hands. Therefore, just as ‘Āisha (RA), they measured which one had the longest. In fact, according to some reports, they took a piece of bamboo to measure whose hands were the longest?

In fact, the Prophet Muhammad (PBUH) did not mean it like that. What was told by his words ‘longest hand’ is the kindest and generous. The Prophet (PBUH) indeed fit the facts in the future. Among his wives who fastest died after he was Zaynab bint Jahsh, she was a very skilled woman who worked with his hands and liked charity.

#### vii. Distinguish the unseen (*ghā’ib*) and the seen (the real)

If you look at the content of the hadith, many hadiths talk about the things unseen, among them, such creatures that the senses cannot see, the grave, including *mīzān* afterlife, *mahshar*, and *ḥisāb*. Hadiths are authentic qualities about this kind of thing, for al-Qaraḍāwī (1999a) remains shall be accepted and not justified refusing such hadiths simply because they can not be experienced by humans (empirical experience). While still within the limits of possibility in mind, it is still acceptable.

*“In heaven, there are trees that if a rider passed under it for a hundred years, it is not enough to pass it through.”*

The hadith was narrated by al-Bukhārī, and Muslim from Sahl ibn Sa’d, Abū Sa’īd and Abū Hurayrah. Al-Bukhārī also stated from Anas. Therefore, when interpreting the word of God: {*wa dhillin mamdūd*} (in the shadow of the sprawling), Ibn Kathīr says that the hadiths come from the prophet Muhammad, even included as hadith *mutawātir*, which confirmed its authenticity by the rating of hadith experts. A hundred years, referred to as the above hadith, is a world measure. And no one knows the ratio between the world time and time in the sight of Allah, except Allah. In the Quran, it is stated:

﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ۚ﴾

*“And indeed, one day with your Lord is like a thousand years in the calculation.”* (Al-Hajj [22]: 47)

When this hadith is authentic, we can only say with confidence, “we believe it,” that in the next life, there are special rules that are very different from the formation of the world.

#### viii. Ensure the word’s meaning of the hadith

Ensuring the meanings and connotations of words is very important in understanding the hadiths. Therefore, the connotations of certain words sometimes change from one time period to another, from one environment to another. An example is the meaning of the words *muṣawwir* and *taṣwir*.

These words always are found in the authentic hadith, which has meaning, are drawing, shadows drawer, and are now known as sculpting and sculptors. But with the development of literature, the words *muṣawwir* and *taṣwir* in the hadith will be interpreted as a threatened and severe threat that could be meant for shooting and photographing/photographers.

Therefore, these words should not be interpreted as meaning developed now but should be returned to the original meaning. With this photographic technology not yet known in the

Prophet's time, it is impossible to be interpreted as a photographer. So, entering the word threat is not appropriate for a photo expert. And this was what made al-Qaraḍāwī careful in ensuring the meaning of a particular word in the hadith.

## Conclusion

Methods offered by al-Qaraḍāwī in understanding *Sunna* are as follows:

- Understanding hadith in accordance directive of the Quran
- Gathering hadiths with the same theme
- Incorporating or *tarjih* the contrary hadiths
- Understanding hadith accordance with the background, situation, conditions, and purpose
- Distinguishing between changed medium and fixed goals
- Distinguishing between *haqiqah* and *majāz* phrase
- Distinguishing the unseen (ghaib) and the real
- Ensure the meaning of words in hadith

All of these methods show that the best way of interacting with Hadith in the view of al-Qaraḍāwī is that the reviewer must understand the traditions in carrying out its functions. Hadith have a particular method of guiding humanity:

i) Comprehensive method. A method that reflects that tradition addresses all aspects of human life, from birth to death, even since becoming a cell. The hadith is also discussed aspects of divinity (human relations and God) and humanity (human nature). This is what must be kept in mind by all humankind.

ii) The balance method (*manhāj mutawāẓan*). A method which has a characteristic always to support the balance in human beings, namely the balance between spirit and bodily, mind and heart, the world and the hereafter, theory and practice, supernatural and real, freedom and responsibility, personal and pilgrims, and between followers and creators.

iii) Simplicity methods. A method defined in the running of its provisions is based on tolerance and easiness; *Sunna* will not give undue burden.

Admittedly, offering an understanding of tradition and implementation methods, as mentioned by al-Qaraḍāwī, has contributed to answering the question of Muslims today, especially the methods and content of his time. Method and content correlation are very closely inside the method applied in the content. Contextual understanding of the traditions in the present and future is necessary. Contextualisation of the Prophet's teachings made flexibly and rationally by contextual teachings. However, the contextualisation method must be done carefully, primarily related to faith, worship and unseen matters (*ghā'ib*). In addition, contextualisation should consider the universal aspect, the local and particular or specific circumstances.

## References

- Al-Qaraḍāwī, Y. (1991). *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawīyya: Ma'ālim wa Dawābiṭ*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Qaraḍāwī, Y. (1998). *Al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*. Jakarta: Pustaka Al Kautsar.
- Al-Qaraḍāwī, Y. (1999a). *As-Sunnah Sebagai Sumber IPTEK dan Peradaban*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Al-Qaraḍāwī, Y. (1999b). *Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw*. Bandung: Krisma.
- Al-Qaraḍāwī, Y. (2001). *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Quran*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Al-Qaraḍāwī, Y. (2002). *Shahwah al-Islāmiyyah bayna al-Juhūd wa al-Taṭarruf*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Al-Qaraḍāwī, Y. (2007). *Al-Madkhal li Dirāsah al-Sunnah al-Nabawīyyah*. Bandung: Pustaka Setia.
- Al-Suyūṭī, J. (1989). *Tadrib al-Rāwī*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Baroudi, S. E. (2014). Sheikh Yusuf Qaradawi on International Relations: The Discourse of a Leading Islamist Scholar (1926–). *Middle Eastern Studies*, 50(1), 2-26.
- Baroudi, S. E. (2015). The Islamic Realism of Sheikh Yusuf Qaradawi (1926–) and Sayyid Mohammad Hussein Fadlallah (1935–2010). *British Journal of Middle Eastern Studies*, 1-21.
- Caeiro, A. & Graff, B. (2014). The European Council for Fatwa and Research and Yusuf al-Qaraḍāwī. In Peter, F. and Ortega, R. (Eds.). *Islamic Movement of Europe: Public Religion and Islamophobia in the Modern World*. New York: I. B Tauris and Co.Ltd.
- Helfont, S. (2010). *Islam and Islamism Today: The Case of Yusuf al-Qaraḍāwī*. E-Notes, Foreign Policy Research Institute.
- Ibn Kathīr, A. F. (1994). *Al-Ba'ith al-Ḥathith*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Khan, I. A. (2012). *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria*. Herndon: The International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Munawwar, S. A. & Mustaqim, A. (2001). *Asbabul Wurud*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Suryadi. (2008). *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qardhawi*. Yogyakarta: Teras.
- Ṭahān, M. (1984). *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*. Kuwait: Maktabah Dar al-Turath.
- Talimah, I. (2001). *Manhaj Fiqh Yusuf al-Qardhawi*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.

## BAB 52

### جهود الإمام مسلم في علم الرجال ومنهجه في "المنفردات والوحدان" أنموذجاً

Phayilah Yama<sup>1</sup>, Farhah Zaidar Mohd Ramli<sup>2</sup> & Suriani Sudi<sup>3</sup>

<sup>1,2,3</sup> Fakulti Pengajian Peradaban Islam, Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS), 43000, Bandar Seri Putra, Selangor, Malaysia.

#### المقدمة

بذل علماء هذه الأمة قصارى جهودهم في حفظ الحديث، وبحثوا عن كل ما يتعلق بالحديث النبوي رواية ودراية لحفظ السنة من العبث والضياع. ووهبوا حياتهم منذ العصر النبوي على حفظ أقوال النبي صلى الله عليه وسلم ورواية أحاديثه وكل ما يتعلق بحياته أدوها إلى من ضبطوها بعدهم وكتبوها يسمون "رجال الحديث" أو "المحدثين". وهم طبقات مسلسلّة من "الصحابة" و"التابعين" و"تابعي التابعين" حتى وافي القرن الرابع. <sup>١٣٣</sup> فالإمام مسلم من أئمة الحديث والمعروف بصاحب الصحيحين بعد الإمام البخاري رحمه الله، المهتم في مجال الحديث لما هو المصدر الثاني للشريعة الإسلامية بعد القرآن الكريم والمنهل البياني له، ونقل الأخبار عن طريق الرواة والنقلة جيلاً بعد جيل وطبقة بعد طبقة، والذي ظهرت الأعلام في الحديث في علم الرواية والدراية، والإمام مسلم من ضمن المشاهير العلماء الذي برع في صناعة الأسانيد ومعرفة أحوال الرجال، أو علم الجرح والتعديل ومن ضمن هذا العلم معرفة الوحدان وله كتاب في هذا المجال "المنفردات والوحدان".،

**المبحث الأول: علم الرجال ومعرفة الوحدان:**

**أولاً: علم الرجال وأهميته وفروعه وفائدته:**

**المقصود بعلم الرجال:** هو عبارة عن المباحث الكلية المعرفية بأحوال **رواة الحديث** من حيث قبولهم وردهم في روايته، وسائر ما يتصل بهم **ما يوصل إلى ذلك**. <sup>١٣٤</sup>

<sup>١٣٣</sup> الندوي، تقي الدين المظاهري (د.ت): علم رجال الحديث، مكتبة الإيمان: المدينة المنورة. ص ١٤ .  
<sup>١٣٤</sup> الغوري.



## أسماء هذا العلم<sup>١٣٥</sup>:

- ١- علم الرجال
- ٢- علم رجال الحديث
- ٣- علم تاريخ الرواة
- ٤- علم الجرح والتعديل

## فروعه:

١. معرفة الثقات
٢. معرفة المدلسين
٣. معرفة المختلطين
٤. معرفة أسماء الرواة
٥. معرفة تواريخ الرواة
٦. معرفة السابق واللاحق
٧. معرفة الأكابر والأصاغر
٨. معرفة المبهمين والمهملين
٩. معرفة الأخوة والأخوات
١٠. معرفة المدبج والأقران والوُحدان
١١. معرفة الصحابة والمخضرمين والتابعين وأتباعهم
١٢. معرفة المختلف والمؤتلف، والمتفق والمفترق، والمتشابه والمتشابه المقلوب

## أهميته:

علم الرجال من أهم علوم الحديث، التي تعرف به مكانة الرواة من الجرح والتعديل، ومن ثم يعرف من الصحيح والضعيف، والمحفوظ والمعلول، والقوي من السقيم. وتعلم هذا العلم من فروض الكفاية التي يجب على

---

<sup>١٣٥</sup> الغوري: المصدر السابق.

الأمة، فقد قال الإمام علي المدني (٢٣٤هـ): " التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم".<sup>١٣٦</sup>

فأدته:

تبرز فادته كالتالي:

- ١- تمييز الرواة الثقات من الرواة الضعفاء والمجروحين.
- ٢- الوقوف على اتصال السند أو عدم اتصاله.
- ٣- الوقوف على المدلسين من الرواة لتمييز ما يقبل من رواياتهم.
- ٤- الوقوف على المختلطين من الرواة ومعرفة زمن اختلاطه.
- ٥- الوقوف على السابق واللاحق من الرواة.

ثانياً: معرفة الوحدان:

تعريف الوحدان: لغة: جمع: الواحد، وهو أول عدد الحساب.

للوحدان ثلاث معان، كما يلي:

أولاً: من لم يرو عنه إلا حديثاً واحداً.<sup>١٣٧</sup>

ثانياً: من ليس بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم إلا راو واحد.<sup>١٣٨</sup>

ثالثاً: هم الرواة الذين لم يرو عن كل واحد منهم إلا راو واحد.<sup>١٣٩</sup>

اصطلاحاً: هو من لم يرو عنه إلا راو واحد فقط، سواء كان هذا المروي عنه من الصحابة، أو من بعدهم

من التابعين.

أقسام الوحدان من حيث القبول والرد:

---

<sup>١٣٦</sup> الرامهرمزي: احدث الفاصل بين الراوي والواعي، ص ٣٢٠.

<sup>١٣٧</sup> الغوري، سيد عبد الماجد (٢٠١٢م): معجم المصطلحات الحديثية، معهد دراسات الحديث والعقيدة، كلية الجامعية الإسلامية العالمية بسلانجور، دار الشاكر: سلانجور، الطبعة الثانية. ص ٥٩٠.

<sup>١٣٨</sup> الكتاني، محمد بن جعفر (١٤٢٨هـ): الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، دار الإسلامي: بيروت، ط ٧، ص ٨٧.

<sup>١٣٩</sup> السيوطي، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (١٣٧٩هـ): تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية: المدينة المنورة، ط ١، ج ٢، ص ٦٠.

من حيث التفرد في الرواية ينقسم إلى قسمين:

### القسم الأول: أن يكون الراوي من الوجدان صحابيا:

فهذا لا يسأل عنه، لأن الصحابة كلهم عدول، فلا تضر جهالة أحدهم، ولا حاجة رفعا (أي الجهالة) عنهم بتعدد الرواة.

### القسم الثاني: أن يكون الراوي من الوجدان غير الصحابي:

أي من التابعين ومن بعدهم، ويسمى (مجهول العين)، ولا يقبل روايته، إلا إذا وثقه من انفرد عنه إذا كان متأهلا لذلك، أو وثقه غيره على الأصح من أقوال العلماء.

### الوجدان من الصحابة والتابعين<sup>١٤٠</sup>:

من الصحابة: مثل: المسيب بن حزن لم يرو عنه غير ابنه "سعيد بن المسيب" (ت ٩٤هـ) وهو سيد التابعين.

من التابعين: مثل: أبو العشاء الدارمي فقد تفرد بالرواية عنه حماد بن سلمة (ت ١٦٧هـ).

من أتباع التابعين: مثل: المسور بن رفاع القرظي: تفرد به مالك بن أنس، وكذا تفرد مالك عن نحو عشرة من شيوخ المدينة.

### أهم الكتب:

- ١- الوجدان: للإمام البخاري، أبي عبد الله، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ).
- ٢- المنفردات والوجدان (١٩٨٨م): للإمام مسلم، أبي الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ). PDF
- ٣- الوجدان (٢٠١٣م): عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني ١٣٢١-١٣٨٦هـ. PDF
- ٤- تسمية من يرو عنه غير رجل واحد: للإمام النسائي، أحمد بن شعيب بن علي (ت ٣٠٣هـ).
- ٥- المخزون في علم الحديث: للأزدي، أبي الفتح محمد بن الحسين (٣٧٤هـ).

<sup>١٤٠</sup> النووي، أبي زكريا يحيى بن شرف الدين (١٤٢٣هـ): إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق صلى الله عليه وسلم، تحقيق نور الدين عتر، دار اليمامة: دمشق، ط ٤. ص ٦٤٣.

## المبحث الثاني: التعريف الموجز بالكتاب "المنفردات والوحدان" وكتابه:

أولاً: نبذة مختصرة عن الإمام مسلم:

اسمه: هو الإمام الحافظ المحدث الناقد مسلم بن حجاج بن مسلم بن ورد بن كوشان القشيري أبو الحسين النيسابوري الحافظ صاحب الصحيح، فله من موالى قشير . ولادته: إنه ولد سنة أربع ومئتين . وفاته: توفي الإمام مسلم في شهر رجب سنة إحدى وستين ومئتين ( ٢٦١هـ ) بنيسابور، عن بضع وخمسين سنة، وقبره يزار. رحلاته<sup>١٤١</sup>: وصفه الإمام النووي بأنه من الرحالة الذين طلبوا العلم من أئمة مختلف البلاد العربية، فسمع في مدينة:

١. نيسابور: من يحيى بن يحيى التميمي ومن إسحاق بن راهوية ومن غيرهم،
٢. مكة: سمع من القعني وهو أحد أكبر شيوخ الإمام مسلم، كما سمع من سعيد بن منصور ومن أبي مصعب الزهري، وسمع من أحمد بن حنبل ويحيى بن صاعد ومن محمد بن مخلد.
٣. المدينة: سمع من إسماعيل بن أبي أويس،
٤. بلاد الشام: وهناك سمع من محمد بن خالد السكسكي،
٥. مصر: حيث سمع من عمرو بن سواد وحرمة بن يحيى
٦. الري
٧. بغداد

ولعلَّ أبرز مراحل حياته العلمية هي الفترة التي التزم فيها مع شيخه ومعلمه محمد بن إسماعيل البخاري، والفترة التي ألَّف فيها وجمع ما جمع في صحيحه.

مؤلفاته<sup>١٤٢</sup>: لقد ألَّف الإمام مسلم كُتُبًا كثيرة، ضاع وفُقد منها الكثير، وبقي منها اليوم عدد لا بأس به، ولعلَّ أبرز مؤلفات الإمام مسلم الموجودة اليوم:

١. "الجامع الصحيح" المعروف باسم صحيح مسلم،

---

<sup>١٤١</sup> محمد شودب (٢٠٢٠م): نبذة عن الإمام مسلم، <https://sotor.com>

<sup>١٤٢</sup> الإمام مسلم، بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (٩٨٨م): المنفردات والوحدان، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري، ومحمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١. ص ١٤. محمد شودب (٢٠٢٠م): نبذة عن الإمام مسلم، <https://sotor.com>

٢. كتاب "الكُنَى والأَسْمَاء"،
٣. كتاب "التمييز" الذي وُضِّحَ فيه كيفية نقد الحديث عند المحدثين، وقد فُقدَ من كتاب التمييز جزء كبير،
٤. كتاب "رجال عروة بن الزبير" وجماعة من التابعين،
٥. كتاب "المنفردات والوحدان"، أو "من ليس له إلا راو واحد"
٦. كتاب "الطبقات"، أو ما عُرف باسم "طبقات مسلم" أمَّا كُتِبَ مسلم التي فُقدت فهي كثيرة، ومن أبرزها: "كتاب طبقات التابعين، كتاب طبقات الرواة،
٧. كتاب "العلل"،
٨. كتاب "المسند الكبير على أسماء الرجال"،
٩. كتاب "أولاد الصحابة" ومن بعدهم من المحدثين،
١٠. كتاب "أوهام المحدثين"،
١١. كتاب "رواة الاعتبار"،
١٢. كتاب "مسند حديث مالك"،
١٣. كتاب "المخضرمين"
١٤. كتاب "الجامع الكبير على الأبواب".

من خلال مؤلفاته نعرف أنه بارع في صناعة الأسانيد وماهرا في علوم الرجال وعللهم حتى صارت له مؤلفاته القيمة كما في كتاب "المنفردات والوحدان" الذي سوف نتحدث عنه.

#### ثانيا: كتاب "المنفردات والوحدان":

هو كتاب في علم رجال الحديث، أراد به الامام مسلم تقرير القول في تفرد رجل من غيره فيما يراه، وقد ذهب الإمام مسلم في الكتاب إلى أبعد من هذا حيث جعله فعلا "كتاب معرفة بأحوال الرجال ويعتبر كتابه مصدرا" في تعريف بعض الأحوال التاريخية كظروف يقتضيها واقع التعريف بالرجل.

ويمثل كتاب "المنفردات والوحدان" أهمية خاصة لدى باحثي التراجم والأعلام؛ حيث يندرج ضمن نطاق مؤلفات التراجم وما يرتبط بها من فروع الفكر الاجتماعي والثقافة.

#### منهج كتاب "المنفردات والوحدان":

بين يدينا كتاب " المنفردات والوحدان " للإمام مسلم والذي حققه دكتور عبد الغفار سليمان البنداري والسعيد بن بسيوني زغلول، نشر في دار الكتب العلمية ببيروت لبنان ١٩٨٨ م. وهذا الكتاب عبارة عن مصدر مهم في تعريف الأحوال التاريخية و التعريف بالرجال الأسانيد وهي مهمة جدا ولا يقدرها إلا أهل هذا الفن. (المنفردات: ٦).

**موضوع الكتاب:** هذا الكتاب عبارة عن أسماء الرجال والنساء من الرواة الصحابة والتابعين الذين لم يرو عنهم إلا راو واحد فقط.

**ترتيب الكتاب:** لم يرتب أسماء الرجال حسب ترتيب المعجم أو ألفبائي، ربما رتب حسب الأفضلية وفيه رقم تسلسل الرواة.

**في الرواة الصحابة:**

عقب لكل اسم الراوي الصحابي بقوله: "لم يرو عنه إلا / لم يرو عنها إلا". مثلاً:

عمير بن قتادة الليثي لم يرو عنه إلا ابنه عبيد بن عمير.<sup>١٤٣</sup>

أم العلا الأنصارية، لم يرو عنها إلا: خارجة بن زيد بن ثابت.<sup>١٤٤</sup>

**أما في التابعين:**

**ذكر فيه في بعض الرجال (ومن تفرد عنه ... ) تسعة وسبعين مرة مبتدئا بذكر كما يلي:**

أنه يذكر اسم الراوي الذي روى عن شيخه الوحدان.

١. **مبتدئا بالتابعين بالرقم:** ٩٨/٩٨ - تسمية من تفرد عنه سعيد بن المسيب بالرواية ممن دون الصحابة:

منهم: عامر بن أبي أمية أخو أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم.<sup>١٤٥</sup>

**مثال الحديث:** أخبرنا عبد الوهاب بن هبة الله الدقاق بإسناده إلى عبد الله بن أحمد، حدثني أبي، حدثنا عفان، حدثنا همام، عن قتادة، عن سعيد بن المسيب، عن عامر بن أبي أمية (ب د ع)، عن أخته أم سلمة: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً، فيصوم ولا يفطر. أخرجه الثلاثة. (أسد الغابة في معرفة الصحابة)<sup>١٤٦</sup>.

٢. **منتها بالرقم:** ١٣١٦/٢٤١ - ومن تفرد عنه حماد بن زيد بن درهم وحماد يكنى أبا إسماعيل مولى الازد:

<sup>١٤٣</sup> انظر: المنفردات والوحدان: ص ١٩.

<sup>١٤٤</sup> انظر: المنفردات والوحدان: ص ٨٩.

<sup>١٤٥</sup> انظر: المنفردات والوحدان: ص ٩٤.

<sup>١٤٦</sup> ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم عز الدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٥ هـ.

القاسم بن عمرو العبدي عن جابر بن زيد <sup>١٤٧</sup>.

ملاحظة، في التاريخ الكبير قال البخاري: "القاسم بن عمرو العبدي رأى محمد بن علي روى عنه القاسم بن الفضل وسلام بن مسكين وروى التيمي عن القاسم بن عمرو عن أبي قلابة" <sup>١٤٨</sup>. وقال المحقق في الهامش: "ولم يذكر حماد في الرواية عنه".

**عدد الصحابة :** عدد الصحابة الموجودة في كتاب الوجدان (ثمانية وثمانين صحابيا) منهم (واحد وثمانين صحابي) حسب التسلسل يبدأ بالرقم ١-٨١، وسبعة من الصحابييات من الرقم ٨٢-٨٨.

**عدد التابعين:** يبدأ التسلسل من الرقم ٨٩ وينتهي بالرقم ١٣٣٤.

تسمية من تفرد عنه سعيد بن المسيب بالرواية ممن دون الصحابة. ١١٢٠ رجال، ١١٢١ تبدأ بالنساء

#### الخاتمة:

الإمام مسلم رحمه الله من جهابذة العلماء المهتمين بالحديث النبوي الشريف، وتميز براعته في الإهتمام بالأسانيد عن بقية العلماء، له مؤلفات كثيرة، منها ما وجدها العلماء ومنها ما فقدوها، ومن هذه المؤلفات: صحيح مسلم، والذي يعدّ أشهر كتبه، وكتاب المنفردات والوجدان الذي حقق فيه مسألة تفرد رواية رجل عن رجل آخر في الحديث <sup>١٤٩</sup> ولا يعرف هذا الكتاب إلا أصحاب هذا العلم، في البحث عن أسماء الرجال والنساء من الرواه الصحابة والتابعين الذين لم يرو عنهم إلا راو واحد فقط. والبالغ عدد الرجال حسب التسلسل حوالي ألف وثلاثمائة وأربعة وثلاثون رجلا.

ونسأل الله أن يوفقنا في هذا المجهود المتواضع، فإن أصبنا فإنه من الله سبحانه وتعالى وإن أخطأنا فإنه منا ومن الشيطان الرجيم.

#### المصادر والمراجع:

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله (د.ت): التاريخ الكبير للبخاري، مراقبة محمد عبد المغيد خان، دائرة المعارف العثمانية: حيدر آباد.

الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الفارسي (١٤٠٤هـ): المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق محمد عجاف الخطيب، دار الفكر: بيروت، ط ٣.

<sup>١٤٧</sup> انظر: المنفردات والوجدان: ص ٢٤٨.

<sup>١٤٨</sup> انظر التاريخ الكبير للبخاري: ج ٧ ص ١٧٢ رقم الترجمة ٧٧٦.

<sup>١٤٩</sup> سوزي الرئيس (٢٠٢٢): تعريف الإمام مسلم: <https://mqaall.com/about-imam-muslim/>

السيوطي، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (١٣٧٩هـ): تدريب الراوي في شرح تقريب النوي، تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية: المدينة المنورة، ط ١.

الغوري، سيد عبد الماجد (٢٠١٢م): معجم المصطلحات الحديثية، معهد دراسات الحديث والعقيدة، كلية الجامعية الإسلامية العالمية بسلانجور، دار الشاكر: سلانجور، الطبعة الثانية.

الغوري، سيد عبد الماجد (٢٠٠٧م): علم الرجال تعريفه وكتبه، دار ابن كثير: دمشق، ط ١.

الكتاني، محمد بن جعفر (١٤٢٨هـ): الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، دار الإسلامي: بيروت، ط ٧.

مسلم، بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (٩٨٨م): المنفردات والوحدات، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري، ومحمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١.

الندوي، تقي الدين المظاهري (د.ت): علم رجال الحديث، مكتبة الإيمان: المدينة المنورة.

النوي، أبي زكريا يحيى بن شرف الدين (١٤٢٣هـ): إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق صلى الله عليه وسلم، تحقيق نور الدين عتر، دار اليمامة: دمشق، ط ٤.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم عز الدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط ١.

محمد شودب (٢٠٢٠م): نبذة عن الإمام مسلم: <https://sotor.com>

سوزي الريس (٢٠٢٢): تعريف الإمام مسلم: <https://mqaall.com/about-imam-muslim>



# **JILID 3 (WACANA AKADEMIKA PENGHAJIAN ISLAM KONTEMPORARI)**

## **BAB 53**

### **PENGGUNAAN ELEMEN WAHYU DALAM PERTUTURAN: ANALISIS PENGGUNAAN AL-QURAN DAN SUNNAH DALAM PERTUTURAN BAHASA ARAB SEBAGAI BAHASA KEDUA**

Hamzah Bin Omar<sup>1</sup>, Muhammad Faiz Mukmin Bin Abdul Motalib<sup>1</sup>, Wan Fakhrul Razi Bin Wan Mohamad<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### **Pendahuluan**

Al-Quran dan hadis adalah sumber terpenting dalam Islam. Autoriti Al-Quran sebagai sumber primer dalam syariat dan bukan syariat adalah tetap dan mempertikaikan Al-Quran akan menjerumuskan seseorang ke lembah kesyirikan dan kekafiran. Manakala hadis pula bertindak sebagai penerang, penguat dan penyempurna kepada dalil-dalil yang datang dari Al-Quran. (Abul Lais, 2011)

Al-Quran bukan sahaja sebagai kita syariat, Al-Quran juga adalah wahyu yang diturunkan penuh dengan keindahan yang menenangkan jiwa dan lenggok Bahasa yang menggunakan tatabahasa yang tepat dan jitu. Oleh itu, ayatnya juga digunakan sebagai petikan (اقتباس) Ketika berbahasa. Hadis pula adalah interpretasi kepada al-Quran yang padu dalam memahami kehendak Allah SWT dan kefahaman Rasulullah SAW. Elemen-elemen wahyu ini selain sebagai sumber pensyarian, ia juga adalah sebagai medium pembelajaran bahasa Arab bagi penutur bahasa Arab sebagai bahasa kedua (PBABK).

#### **Permasalahan kajian**

Rungutan mengenai kelemahan dalam berbahasa sering menjadi perbincangan dalam kalangan cendekiawan Bahasa Arab (Che Radiah, 2009). Kelemahan berbahasa terutama pertuturan masih menjadi polemik bagi pelajar bahasa Arab sebagai bahasa kedua di IPTA (Ab. Halim, 2009). Pelbagai aktiviti telah dijalankan dan disertai oleh pelajar. Namun, ia tidak membuahkan hasil yang baik (Sueraya, Ismail, Arifin, Ismaiel, 2010).

Kasta dalam pertuturan masih wujud dengan sebahagian pelajar amat cemerlang dalam penggunaan bahasa Arab mereka manakala sebahagian lagi masih lemah walaupun mereka menjalani aktiviti yang sama (Sueraya, 2012). Kurangnya persediaan pelajar dari segi emosi juga menyebabkan mereka gagal berkomunikasi dengan baik (Yahya & Muhammad Shahabudin, 2008). Ia merupakan elemen penting untuk dikenal pasti bagi mengatasi masalah kelemahan mereka dalam pertuturan bahasa. Oleh itu, kajian yang mengkaji kaedah mengatasi masalah pertuturan

menggunakan elemen wahyu perlu dijalankan kerana elemen wahyu adalah elemen yang dekat dengan para pelajar dan elemen ini juga selalu digunakan oleh pelajar dalam pertuturan mereka.

Kebanyakan sarjana yang mengkaji, sering mengaitkan emosi pelajar sebagai faktor yang mendorong kemerosotan mereka dalam pembelajaran. Malu, takut merupakan faktor kemerosotan mereka dalam pertuturan bahasa Arab. Keyakinan yang tinggi dan emosi yang positif memberi nilai tambah kepada pelajar untuk mencapai kemajuan dalam pertuturan mereka (Sueraya et.al., 2010; Nik Farhan, 2011). Emosi yang negatif menyebabkan mereka takut mempraktikkan bahasa Arab. Kesan psikologi ini boleh memberi kesan kepada pertuturan mereka (Ab.Halim, 2009. Sarjana turut mengatakan bahawa kesan psikologi terhadap pembelajaran bahasa asing boleh menjadi penghalang kepada penguasaan sesuatu bahasa (Azman & Goh, 2010).

Dapatan dari Hamzah (2015) mendapati, sebahagian pelajar menggunakan elemen wahyu sebagai kaedah dalam mengawal emosi mereka dalam pertuturan. Elemen ini digunakan secara terus terutama melibatkan pertuturan yang memerlukan mereka berfikir secara pantas dan spontan. Justeru, kajian ini akan menganalisis kaedah elemen wahyu yang digunakan oleh PBABK ketika melakukan aktiviti pertuturan secara spontan.

### Dapatan:

Elemen wahyu boleh dibahagikan kepada dua elemen iaitu:

#### 1) Al-Quran:

Kaedah ini adalah kaedah yang utama yang digunakan oleh sebahagian PBABK ini boleh dibahagikan kepada dua bahagian:

##### a) Al-Quran sebagai medium menenangkan jiwa.

Al-Quran digunakan sebagai medium untuk menenangkan jiwa. Istighfar dan sebahagian surah Al-Quran mampu untuk mengurangkan tekanan emosi PBABK supaya mereka mudah menyampaikan maklumat mereka menggunakan bahasa Arab.

“hehehe... yang pertama, tarik nafas dulu kan?... Tarik nafas.. a.. tenang... Yang pertama, **kalimah Allah** tu jangan ditinggal kan... Astagfirullah al-a'zim...” (U2/D1/P114).

“...um... kalau saya... sama juga lah... Hahaha... Kalau gelabah sangat kan... nervous sangat nak mengatasi benda tu saya selawat... **baca Al- Inširah...**”(U2/D3/P120).  
“...lepas itu, selawat.. lepas itu, baca (surah) **Alam Našrah...**” (U2/D2/P118)

##### b) Al-Quran sebagai medium membetulkan sebutan huruf

PBABK menggunakan kaedah pembacaan ini untuk meningkatkan kemampuan mereka dalam penyebutan huruf.

“...kalau bahasa Cina dia ada sa... satu huruf Arab yang tak boleh di sebut dengan jelas... **contoh huruf “ra” ... kan macam susah nak sebutkan...**Melayu ala... mungkin ini faktor dia **baca Quran...** tu yang **mudah nak sebut bahasa Arab tu...**” (U2/D4/P309)

#### 2) Hadis:

Hadis digunakan sebagai medium pertuturan bahasa Arab kedua selepas Al-Quran. Penggunaan hadis digunakan oleh penutur ketika di dalam keadaan:

a) Kerisauan dan *blank*

Kaedah penggunaan hadis adalah dengan mengamalkan doa dan selawat kepada Rasulullah SAW ketika penutur mengalami gangguan emosi dalam pertuturan bahasa Arab. Kaedah doa dapat membuka minda dan memberikan ketenangan yang positif kepada penutur.

“...caralah, nak mengatasinya ialah...kita banyakkan doa lah juga kan...so, bila kita banyak **berdoa, Inša-Allah, Allah buka pintu hati kita...buka minda kita...**” (U1/D4/P052).

Kaedah selawat pula adalah ketika penutur mengalami kerisauan yang melampau dalam mengatasi kegugupan dalam pertuturan.

“...um... kalau saya... sama juga lah... Hahaha... Kalau gelabah sangat kan... nervous sangat nak mengatasi benda tu saya selawat... baca Al- Inširah...”(U2/D3/P120). “...lepas itu, **selawat..** lepas itu, baca (surah) Alam Našrah...” (U2/D2/P118)

b) Menggunakan bacaan dalam solat (hadis) sebagai gaya pembelajaran bahasa

Hadis berperanan dalam membantu penutur bahasa Arab sebagai bahasa kedua untuk menggunakan kalimat dan perbendaharaan kata yang sering digunakan terutama dalam solat.

“...**membantu kita untuk bertutur dalam bahasa Arab...bacaan kita dalam solat dan sebagainya...aa..dan kita juga belajar bahasa yang mudah...**” (U1/D4/P124)

Dapatan ini boleh dibahagikan dua elemen wahyu kepada penyelesaian dua unsur sendiri

Al-Quran	Unsur	Hadis	Unsur
Penenang jiwa	spiritual	Medium keluar dari kerisauan dan <i>blank</i>	spiritual
Sebutan	fizikal	Perbendaharaan kata	fizikal

**Jadual 1: Elemen wahyu dan unsur sendiri**

Elemen wahyu bukan sahaja bertindak sebagai penyelesaian kepada unsur spiritual sahaja, ia juga penyelesaian kepada permasalahan yang berlaku dalam fizikal PBABK. Kedua-dua elemen ini membantu dalam memberikan jalan keluar kepada penutur untuk lebih bermotivasi dalam berbahasa bahasa kedua mereka. Elemen fizikal mempunyai perkaitan yang rapat dengan elemen

spiritual. Perkaitan ini jelas menunjukkan penyelesaian kepada kedua-dua elemen terbit dari kedua-dua sumber Islam iaitu Al-Quran dan Hadis. Kemampuan PBABK berbahasa dengan bahasa Arab yang mudah juga lahir dari aktiviti seharian mereka iaitu bacaan dalam solat dan doa.

Kepercayaan mereka yang kuat kepada Allah dan bacaan Al-Quran membantu mereka mendapat ketenangan dan ia membantu PBABK bertutur dengan lebih berkesan. Secara ringkasnya, jadual di bawah menunjukkan unsur sendiri dan penyelesaian kepada masalah yang berlaku dari aspek rohani dan fizikal.

UNSUR	PERMASALAHAN	PENYELESAIAN
Rohani	Kecelaruhan jiwa	Baca Surah Al-Insyirah Istighfar
	Blank	Berdoa
Fizikal	Susah sebutan	Baca Al-Quran
	Gaya pembelajaran (tampungan)	Pembelajaran menggunakan tampungan dengan mengambil istilah dan perbendaharaan kata dari Hadis dan bacaan solat

**Jadual 2: Unsur sendiri dan penyelesaian kepada masalah yang berlaku**

## Kesimpulan

Elemen wahyu adalah penting dalam kepada PBABK dalam perjalanan pertuturan mereka. Elemen ini membantu bukan sahaja dalam pembentukan spiritual mereka sahaja, malah ini juga membantu penutur untuk lebih baik dalam unsur fizikal mereka.

Elemen wahyu memberikan ketenangan jiwa kepada penutur PBABK. Unsur metafizik ini turut memberikan keyakinan kepada penutur bahawa pertolongan dan bantuan dari Allah akan diberikan kepada mereka yang menyerahkan diri kepada mereka. Fikiran yang tenang membantu menggarap kemahiran berbahasa. Ia juga membantu penutur mencari jalan keluar kepada permasalahan mereka apabila mereka mengalami kesusahan dan kepayahan dalam bertutur.

Penutur PBABK dicadangkan menggunakan elemen wahyu dalam pembelajaran pertuturan mereka. Namun, setiap penutur mempunyai keunikan dan kelebihan mereka yang tersendiri dalam menyelesaikan isu-isu yang berkaitan dengan pembelajaran mereka.

Diharap kajian ini dapat membantu penutur untuk mencari penyelesaian permasalahan mereka dengan menggunakan elemen yang selalu mereka gunakan iaitu elemen wahyu. Ia juga membantu pengajar untuk memberi idea kepada penutur untuk mencari penyelesaian kepada isu-isu pembelajaran yang berlaku. Kerajaan juga boleh menggunakan elemen ini untuk dimasukkan ke dalam buku teks sebagai salah satu medium pembelajaran pelajar dalam silibus mereka.

## Rujukan

- Ab Halim Mohamad. (2009). Tahap Komunikasi dalam Bahasa Arab dalam Kalangan Pelajar Sarjana Muda Bahasa Arab di IPTA Malaysia. *Journal of Islamic and Arabic Education*, 1-14.
- Abul Lais, M. (2011). علوم الحديث: أصيلها و معاصرها. Beirut: Muassasah al-Risalah Nashirun.
- Che Radiah Mezah. (2009). Kemahiran Insaniah Sebagai Nilai Tambah Graduan Bahasa Arab dalam Prospek Kerjaya. *Nadwah Bahasa dan Kesusasteraan Kedua* (pp. 90- 97). Kuala Lumpur: Universiti Putra Malaysia.
- Hamzah, Omar. (2015). Pengaruh Perbezaan Individu Terhadap Penguasaan Perdebatan Bahasa Arab di Universiti Awam (UA) Malaysia. Universiti Putra Malaysia.
- Nik Farhan binti Mustapha. (2011). Istiratiġġiyat Al-Qira'ah Ṭalabah Al-Luġat Al'Arabiyyah fī Al- Ġami'ah Futra Al- Malaziyyah wa Madaā Ta'ṭiruha 'ala Mustawa Isti'abuhum Al-Qira'i. Tesis Phd. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.
- Sueraya Che Haron. (2012). Speaking Good Arabic: Learners' Perceptions . *Journal of Education and Practice*, 151-160.
- Sueraya Che Haron, Ismail Sheikh Ahmad, Arifin Mamat, & Ismaiel Hassanein, A. M. (2010). Understanding Arabic-Speaking Skill Learning Strategies Among Selected Malay Learners: A Case-Study At The International Islamic University Malaysia (IIUM). *Contemporary Issues In Education Research*, 9-20.
- Yahya Bin Buntat, & Muhammad Shahabudin Bin Hassan. (2008). Kemahiran Komunikasi dalam Meningkatkan Keyakinan Diri Pelajar. Satu Tinjauan di Kalangan Ahli Jawatankuasa Kolej Mahasiswa, Universiti Teknologi Malaysia. - unpublished-, 1-10.

## BAB 54

### AL-QURAN SEBAGAI MEDIUM PEMBELAJARAN BAHASA ARAB OLEH USTAZ RUSDI BIN ALIAS DAN USTAZ SHADY EL-SAYED

Hasanah Binti Haji Iksan & Md Noor bin Hussin  
Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Pendahuluan

Pembelajaran bahasa Arab mempunyai banyak cabang ilmu yang berkaitan dengan tatabahasa, retorik, kesusasteraan, terjemahan dan pendidikan bahasa Arab. Setiap bidang mengandung kesukaran dan kaedah pembelajaran yang berbeza-beza.

Umum mengetahui bahawa bahasa Arab mempunyai bahasa Arab *Ammiyah* (nonformal/pasaran) dan bahasa Arab *Fusha* (formal/rasmi). Walaupun majoriti bangsa Arab kini menggunakan Bahasa Arab *ammiah* dengan pelbagai dialek, namun kedudukan Bahasa Arab *fusha* tidak tergugat ketinggian kedudukannya kerana rujukan utamanya ialah al-Quran dan padanya tidak mungkin ada kesilapan dan keraguan. Bahasa al-Quran yang tetap terjaga sebagaimana terjaganya al-Quran yang dijamin oleh Allah s.w.t.

Allah SWT menurunkan al-Qur'an dengan bahasa Arab yang sangat indah, istimewa, dan jelas maknanya. Firman Allah SWT dalam surah Asy-Syu'ara, ayat 195 menegaskan “(ia diturunkan) dengan bahasa Arab yang fasih serta terang nyata”. Dalam surah Yusuf ayat 2 juga Allah ada menyatakan agar kita memahaminya (kandungan maknanya), “Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab sebagai al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya”. Wahbah az-Zuhaili (2021) dalam tafsirnya; Tafsir al-Munir menjelaskan al-Quran al-Azim diturunkan dengan lisan Arab yang jelas, dibaca dengan bahasa Arab. Penduduk Arab yang pertama kali beriman dengannya mengerti isi kandungannya dan mengetahui makna-maknanya. (ms 446 jld6)

Firman Allah lagi dalam surah Az Zukhruf ayat 3-4:

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ

“Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kalian memahami. Dan sesungguhnya Al-Qur'an itu dalam induk Al-Kitab (Laub Mahfur) di sisi Kami adalah benar-benar tinggi (nilainya) dan amat banyak mengandung hikmah.” (QS:).

Dalam tulisan (Bahrul Ulum, 2021) menerangkan sebab al-Quran diturunkan dalam Bahasa Arab adalah kerana keluasan dalam bahasa dan terminologinya, kestabilannya dan keutuhannya dalam struktur bahasa, keragaman dalam perubahan dan dapat diberikan tanda baca. Bahasa Arab juga memiliki sistem akar kata yang lengkap dengan arti dasar yang saling berkaitan sehingga dapat menjaga makna kata dan ideanya dari perubahan sosial dan penafsiran yang subjektif.

Kunci memahami isi al-Quran adalah mengetahui bahasa Arab kerana bahasa Arab memiliki kelebihan dan keistimewaan berbanding bahasa lainnya, iaitu di antaranya kekayaan dari segi kosakata (*mufradât*), maupun ungkapan kalimat (*uslub*) dan *idiomatic expression* (simpulan bahasa) yang

tinggi. Umar al-Khattab r.a berpesan “Hendaklah kamu sekalian tamak (tidak pernah puas) mempelajari bahasa Arab, karena bahasa Arab itu merupakan sebahagian dari agamamu (Islam).” Kerana dengan bahasa Arablah kita dapat menyelami mutiara ilmu dan Allah SWT berpesan dalam al-Qur’an agar mentadabbur lautan hikmahnya

## **Metodologi Kajian**

Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang diuraikan dengan pemerhatian terhadap kajian yang telah disasarkan. Data terkumpul diambil daripada youtube yang menumpukan kepada modul Bahasa Arab PUSAR yang diperkenalkan oleh ustaz Mohd. Rusdi Alias dan channel youtube “Arab Podcast” oleh ustaz Shady el-Sayed. Pemusatan pemerhatian khusus kepada kedua-dua pendekatan pembelajaran tersebut. Subjek dalam kajian kualitatif menurut (Chua Yan Piaw, 2021) adalah kecil dan kadangkala hanya melibatkan seorang responden. Kajian perbandingan juga dilakukan dengan menganalisis konten pembelajaran Bahasa Arab berpandukan ayat al-Quran yang dilakukan oleh kedua-dua pengajar.

Kajian dilakukan untuk melihat pembelajaran bahasa Arab yang bersumberkan ayat al-Quran sebagai medium utama perbincangan dalam pembelajaran bahasa Bahasa Arab dalam modul PUSAR dan channel “Arab Podcast”.

## **Kajian Literatur**

Kajian yang dibuat oleh (Sarah Mutia, 2019) mengatakan sebab Bahasa Arab menjadi Bahasa al-Quran ialah kerana al-Quran untuk manusia di dunia, al-Quran berlaku sepanjang masa, al-Quran mengandungi informasi yang padat, al-Quran mudah dibaca dan dihafal dan al-Quran itu indah dan tidak membosankan.

Terdapat kajian berkenaan modul pengajaran bahasa al-Quran oleh (Mohammad Loqman Ibrahim & Azlan Shaiful Baharum, 2021) yang merekacipta satu modul pembelajaran bahasa Arab untuk tujuan mempelajari al-Quran kepada masyarakat umum. Modul yang dibina adalah diadaptasi daripada buku Cara Mudah Menguasai Bahasa al-Quran Kaedah PUSAR oleh Mohd. Rusdi yang memfokuskan pengajaran kepada al-ism dan al-ḥarf asas yang banyak berlaku pengulangan kata dalam al-Quran. Kerangka pembinaan modul ini memantapkan lagi modul pusar dengan penggunaan warna yang membezakan setiap kategori perkataan iaitu hitam mewakili al-fi’l, merah mewakili al-ḥarf dan hijau mewakili al-ism. Oleh itu para pelajar akan dapat membezakan dengan lebih mudah setiap jenis perkataan dan dapat mengenalpasti dengan pantas perbezaan ketiga-tiga jenis perkataan ini.

Kajian lain yang berkaitan dengan modul Bahasa Arab ialah kajian (Hanis Najwa Shahrudin, Khairatul Akmar Ab. Latiff, Muhammad Rofian Ismail, Ahmad Redzaudin Ghazali & Md. Noor Hussin, 2017) adalah berkenaan Kursus bahasa Arab kepada orang awam bermula pada tahun 2013 mengandungi 4 modul yang menekankan kemahiran tatabahasa Arab dan pembinaan ayat Bahasa Arab mengikut kaedah tatabahasa yang betul.

## Pengenalan Tokoh

### *1- Ustaz Mohd Rusdi bin Alias*

Beliau merupakan Pengarah Urusan KIBAR (Kelas Intensif Bahasa Arab) Management & Akademi Bahasa Arab Hud-Hud yang berpusat di Shah Alam Selangor. Secara tepatnya Akademi ini beralamat no.7, Jalan Tanjung Tenteram 30/20A, Taman Impian Sutra, Shah Alam, Selangor. Beliau juga merupakan bekas pembimbing sekmen Hayya bil Arabiyyah yang diterbitkan di Radio IKIM.

KIBAR Management Resources Sdn Bhd telah ditubuhkan pada Mac 2016 yang asalnya telah beroperasi secara enterprise atas nama Kibar Management Enterprise yang dimiliki oleh Ustaz Mohd Rusdi Bin Alias pada tahun 2005. KIBAR Management Resources Sdn Bhd ini merupakan syarikat yang menyediakan perkhidmatan pembelajaran bahasa arab kepada masyarakat.

Ustaz Rusdi Alias telah 15 tahun menatihkan masyarakat melayu untuk menguasai bahasa arab Al Quran dengan menggunakan pendekatan PUSAR. Beliau memperkenalkan modul PUSAR yang menjadi kunci memahami Bahasa Arab dalam 12 jam dalam kursus-kursus Intensif bahasa Arab yang dianjurkan. Modul yang dibangunkan sendiri oleh beliau ini mengandungi dua tahap atau kaedah yang boleh membantu para pelajar menguasai bahasa arab secara berperingkat-peringkat. Boleh dicari dipautan Instagram : <https://www.instagram.com/ustazrusdi/> dan Facebook : <https://www.instagram.com/ustazrusdi/>. Hasil kursus yang diadakan divideokan dan dimuat turun di laman sosial secara atas talian. Beliau juga menyediakan bahan-bahan digital untuk manfaat semua.

### *2. Ustaz Shady el Sayed*

Beliau merupakan graduan Pengajian Islam dan bahasa Arab daripada Universiti Kairo dan university al-Azhar pada tahun 2012. Kemudian beliau berkhidmat sebagai guru Bahasa Arab kepada bukan penuturnya seperti Malaysia, Indonesia dan negara-negara lain di Mesir. Kemudian beliau melanjutkan pengajian Pendidikan di university Ain Sham dan seterusnya menjadi jurulatih dalam bidang bahasa Arab kepada bukan penuturnya. <https://www.udemy.com/user/shady-el-sayed-2/>

Beliau kini menetap di Indonesia bagi memenuhi permintaan khidmat profesionalnya sebagai guru dan jurulatih bahasa Arab kepada bukan penutur jati. Beliau memuat turun banyak video pengajarannya dalam channel youtubanya yang di beri nama “Arab Podcasts”.

## **Pendekatan Pengajaran Bahasa Arab al-Quran oleh ustaz Mohd Rusdi dan ustaz Shady el-Sayed**

Pendekatan bermakna cara mendekati sesuatu. Dalam konteks pengajaran, pendekatan lebih menjurus kepada pencapaian objektif jangka panjang sesuatu pelajaran. Menurut (Edward M. Anthony, 1963), pendekatan ialah satu set andaian yang saling berkait dengan proses pengajaran dan pembelajaran serta mempunyai unsur aksiomatik iaitu kenyataannya dianggap benar tanpa memerlukan sebarang bukti atau alasan. Beliau juga merumuskan pendekatan harus berlandaskan kepada model, prinsip atau teori pembelajaran tertentu. Pendek kata, pendekatan di dalam



pendidikan merujuk kepada satu set teori pembelajaran yang beraksiomatik dan diamalkan dalam pengajaran sesuatu mata pelajaran berdasarkan kepada objektifnya.

Mempelajari Bahasa Arab dari ayat al-Quran adalah salah satu cara kita mentadabbur ayat al-Quran yang sangat dituntut di dalam Islam. Di antara cara mentadabbur ialah dengan mengeluarkan isyarat-isyarat yang menarik daripada ayat-ayat al-Quran untuk diteliti dan diperbincangkan dari aspek nahw, sorof dan retorik bahasa Arab secara terperinci. Ini dilakukan oleh (Mohammad Zulkifli Abd Rahman, 2017) dengan mengatakan bahawa ayat al-Quran bukanlah hanya untuk dibaca, malah ia perlu ditadabbur dan diteliti maknanya supaya nasihat yang terkandung dalam al-Quran dapat diaplikasikan. Ini bertepatan dengan firman Allah dalam surah Muhammada ayat 24 :

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

*Ertinya : Maka adakah mereka sengaja tidak berusaha memahami serta memikirkan isi al-Quran? Atau telah ada di atas hati mereka kunci tertutup?.*

#### *1- Modul PUSAR oleh ustaz Mohd. Rusdi bin Alias*

PUSAR adalah gabungan daripada perkataan POPULAR + SIFIR , dimana selama 15 tahun pengalaman beliau telah mengenal pasti rahsia untuk kuasai bahasa arab Al Quran ini dengan perulangan yang berulang kali sehingga dikategorikan sebagai perkataan yang POPULAR , manakala SIFIR adalah pattern atau bentuk perkataan yang kerap di gunakan di dalam al-Quran sebanyak 12 bentuk perkataan yang bersesuaian dengan masyarakat melayu di mana perlu mengetahui sifir 12 di kulit belakang buku latihan ketika bangku sekolah. Modul PUSAR merupakan cara mudah untuk memahami bahasa al-Quran.

PU (Popular) yang dimaksudkan oleh ustaz Rusdi adalah perkataan popular dalam diagram pink A&B (dalam modulnya). Ia mewakili 40% perkataan yang berulang-ulang dalam al-Quran (yang akan ditandakan dengan “X”), perkataan Arab yg tak perlu diterjemahkan kerana sudah diguna atau diserap dalam bahasa Melayu (yang akan ditandakan dengan “P”), perkataan Arab yang diulang-ulang penggunaannya (yang akan ditandakan dengan “\*”) dan perkataan Arab yang baru atau tidak diketahui (yang akan ditandakan dengan nombor). Menurut beliau, dengan mengklasifikasikan perkataan popular ini, pelajar sebenarnya telah mampu menguasai dengan mudah 50% perkataan al-Quran.

Perkataan POPULAR itu dimasukkan ke dalam jadual dan Sifir mengikut warna yang telah ditentukan dalam modulnya iaitu :

#### *1. Hijau A dan B*

*A : Pembahagian Kata didalam Bahasa Arab*

*B : Pembahagian isim (الاسم)*

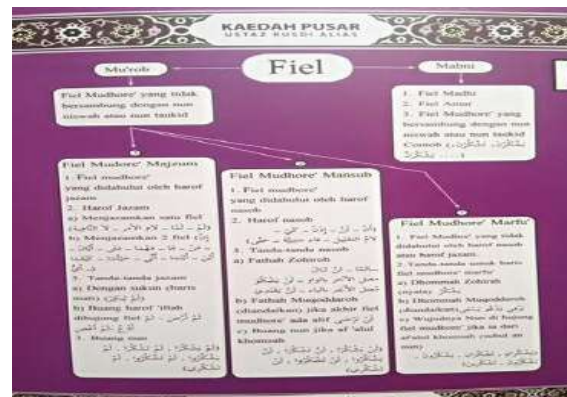
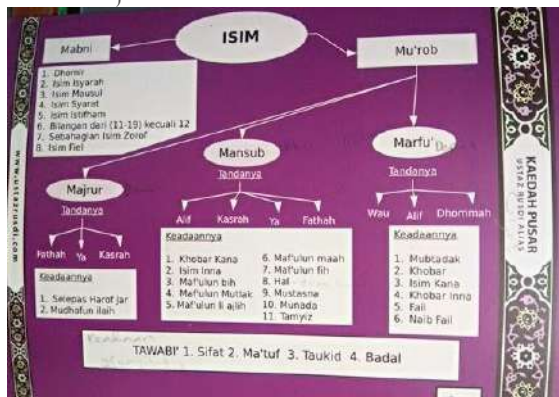


A/ B : Formula Kaedah

##### 5. Purple A dan B

A : Perjalanan isim

B : Perjalanan Fiel



SAR (sifir) dalam diagram kuning B membicarakan tentang bentuk-bentuk dan pecahan perkataan al-Quran. Beliau berpendapat kalau pelajar dapat menguasai pecahan perkataan dalam tajuk terakhir dalam modul PUSAR, pelajar akan dapat menguasai 80% perkataan al-Quran secara mudah.

Dalam perbincangan (PU) perkataan popular, ustaz Rusdi menekankan pembelajaran isim terlebih dahulu diikuti dengan harf. Pembahasan fiel dimasukkan dalam kaedah (SAR) iaitu melalui sifir yang dibahagikan kepada 12 bahagian. Dalam contoh videonya di youtube [https://www.youtube.com/watch?v=ozUhCAE\\_6a0](https://www.youtube.com/watch?v=ozUhCAE_6a0) dikongsikan kunci memahami al-Quran dalam masa 12 jam menggunakan pendekatan modul PUSAR. Setiap ayat yang dibincangkan perlu dikenalpasti jenis popularnya. Contoh surah al-Asr :

والعصر. إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ. إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ.

□ x \* x □ x □ x □ □ x □ x x 1 x x □ x □ x

Berpandukan kepada modul PUSAR, perbincangan merujuk ayat-ayat al-Quran. Pembelajaran awal difokuskan dengan mengenal jenis-jenis isim dan huruf. Ini menunjukkan bahawa pembelajaran berpusat kepada tatabahasa Arab. Terdapat kajian yang dilakukan oleh (Arif Widodo, 2017) menyatakan bahawa walaupun tujuan pembelajaran bahasa Arab bagi tujuan komunikasi, model pembelajaran kaedah gramatikal tetap diterapkan seiring. Terdapat 5 langkah dalam model pembelajaran gamatikal iaitu persiapan awal, pemerhatian, pembentangan dan lakonan, persatuan dan generalisasi dan praktikal.

Dalam proses pembelajaran, aktiviti komunikasi hendaklah selari dengan tajuk sintaksis bahasa Arab yang sedang dipelajari. Ini berarti pengetahuan kaedah gramatikal memberi impak yang sangat signifikan dan dapat meningkatkan minat dan motivasi pelajar dalam berkomunikasi Bahasa Arab.

##### 2. Channel Arab Podcast oleh ustaz Shady el-Sayed

Pendekatan komunikatif yang diterapkan oleh ustaz Shady el-Sayed dalam pembelajaran Bahasa Arab adalah sangat menarik dan mudah difahami. Ini kerana, setiap percakapannya dalam Bahasa

Arab akan diterjemahkan kepada Bahasa Indonesia oleh beliau sendiri. Setiap apa yang disebutkan juga akan dipaparkan ejaannya. Beliau menghasilkan channel di youtube dengan nama Arab Podcast dengan pelbagai teknik pengajaran.

Di antara-teknik mengajar yang selalu dilakukan adalah dengan cara teknik pengulangan kata, teknik terjemah pada setiap frasa ayat, teknik tunjuk cara uslub bahasa Arab dan pengubahsuaian kepada perkataan lain yang bersesuaian, Teknik berbual dan temuramah, teknik syarahan soal jawab, ternik filem cerita pendek dan pelbagai lagi. Kepelbagaian Teknik yang digunakan dalam videonya sangat menarik minat pelajar terhadap isi pelajaran yang diperbincangkan.

Channel beliau meliputi pelbagai perbincangan berkaitan Bahasa Arab yang berkaitan dengan perbualan mengikut situasi, kosakata, sintaksis dan morfologi, perbincangan berkaitan ayat-ayat al-Quran dan hadis dari aspek gramatikal Arab. Beliau juga berkongsi tip bagaimana cara untuk bercakap Bahasa Arab dengan cepat, lancar dan betul. Boleh layari

<https://www.youtube.com/channel/UCbQU-Ct1KPxA1SOcr4XjiXQ> untuk mengikuti video-video dan kelas pembelajaran Bahasa Arab yang disediakan.

Di antara video yang dihasilkan dalam channel youtubenya adalah:

- 1) Yang berkaitan dengan kaedah bahasa Arab :
  - Cara menggunakan Masdar dalam kalimat bahasa Arab  
<https://www.youtube.com/watch?v=V7hNc6fWISI>
  - Ilmu nahwu lengkap 30 minute untuk pemula- 23 pelajaran paling penting  
[https://www.youtube.com/watch?v=IEGY\\_bdDdTg](https://www.youtube.com/watch?v=IEGY_bdDdTg)
  - Cara tanya punya siapa dan Permentaan dalam Bahasa Arab untuk pemula  
<https://www.youtube.com/watch?v=4rpAYwDurVQ>
  - Belajar asas Bahasa Arab-nafi dan istifham  
[https://www.youtube.com/watch?v=5su\\_dsbKXq4](https://www.youtube.com/watch?v=5su_dsbKXq4)
  - Kata tunjuk di dalam bahasa Arab <https://www.youtube.com/watch?v=9B6yVvrprpA>
  - Pelajaran ilmu tasrif dalam bahasa Arab  
<https://www.youtube.com/watch?v=Xwzshqlejdl>
  - Cara membaca buku tanpa harokat [https://www.youtube.com/watch?v=ume1x\\_oiqkI](https://www.youtube.com/watch?v=ume1x_oiqkI)
  - Kapan belajar ilmu nahwu dan sorof?  
<https://www.youtube.com/watch?v=t0n3EkTGQ3g>
- 2) Yang berkaitan dengan komunikasi :
  - Ungkapan penting di dalam bahasa Arab  
<https://www.youtube.com/watch?v=q9P0gDYxQnE>
  - Percakapan Bahasa Arab tentang pengenalan diri.  
<https://www.youtube.com/watch?v=u9arQUue0lQ>
  - Percakapan bahasa Arab di pantai [https://www.youtube.com/watch?v=D-\\_a4k5ZNfl](https://www.youtube.com/watch?v=D-_a4k5ZNfl)
  - Percakapan bahasa arab untuk pemula - di toko buah  
<https://www.youtube.com/watch?v=hopS4UsTaMA>



- Percakapan bahasa Arab untuk Pemula Tentang sekolah  
<https://www.youtube.com/watch?v=rV3NaL9U16w>
  - Percakapan bahasa Arab di telefon. <https://www.youtube.com/watch?v=UOv1n6lAAfI>
  - Percakapan hari libur di bahasa arab <https://www.youtube.com/watch?v=oL6opCOFYVU>
- 3) Yang berkaitan dengan tip dan motivasi berbahasa Arab :
- Empat Langkah Jadi Lancar berbahasa Arab  
<https://www.youtube.com/watch?v=eG8bVuECYw4>
  - Cara faham ertinya dalam bahasa Arab  
<https://www.youtube.com/watch?v=L17GbDdrSsM>
  - Cara menghafal kosa kata Bahasa Arab  
<https://www.youtube.com/watch?v=ZPs5xRLIcxI>
  - Cara belajar percakapan bahasa arab dengan mudah dan cepat dan betul  
<https://www.youtube.com/watch?v=oXYIFbxd6NQ>
  - Jangan mengarabkan Bahasa Indonesia  
<https://www.youtube.com/watch?v=brwICPNkrxM>
  - Adakah kamu mahir berbahasa Arab?  
<https://www.youtube.com/watch?v=zhmyTzvWCLo>
  - Salah yang paling besar saat belajar bahasa Arab  
<https://www.youtube.com/watch?v=P66zERY3vI4>

Pendekatan utama dalam pembelajaran Bahasa Arab yang diketengahkan oleh ustaz Shady el-Sayed adalah pendekatan komunikatif. Dalam videonya yang bertajuk “salah yang paling besar saat belajar bahasa Arab” beliau mengatakan bahawa kesalahan besar mempelajari bahasa Arab adalah apabila dimulai dengan mempelajari tatabahasa Arab (nahw dan sorof). Ini kerana terdapat perbezaan di antara belajar Bahasa (تَعَلَّمَ اللُّغَةَ) dengan belajar tentang bahasa (تَعَلَّمَ عَنِ اللُّغَةِ). Ini bertepatan dengan pandangan (Jack C. Richards, 2010) dalam pendekatan komunikatif yang lebih menekankan pada penguasaan kecakapan berbahasa berbanding penguasaan struktur bahasa.

Kajian pendekatan pengajaran bahasa oleh (Mahzan Arshad & Fadzilah Bt. Amzah, 2019) juga menyatakan mempelajari bahasa bukan sahaja mempelajari struktur, bunyi dan perkataan semata-mata, tetapi yang lebih utama ialah mempelajari bagaimana untuk berkomunikasi. Usaha untuk berkomunikasi perlu dilakukan pada tahap awal lagi.

Ustaz Shady el-Sayed berpandangan nahwu dan sorof sesuai dipelajari apabila telah sampai tingkat menengah. Pada peringkat sekolah rendah, pelajar hendaklah didedahkan dahulu dengan kemahiran mendengar dan membaca perkataan dan ayat bahasa Arab. Ini kerana dalam bahasa terdapat pengecasan linguistik (الشحن اللغوي). Dalam pembelajaran Bahasa, otak manusia perlu terus menerus diisi dengan kosakata dan ungkapan ayat terlebih dahulu melalui perbualan dan paragraf yang lengkap supaya terbiasa dengan bentuk bahasa itu.

(Ahmad Fuad Effendi, 2005) menyatakan pandangan Savignon berkenaan kompetensi gramatikal dalam pendekatan komunikatif ditekankan pada pemakaian kaedah, bukan pada pengetahuan kaedah gramatikal. Ini bermakna, kompetensi komunikasi pembelajar diukur dengan

kemampuannya mempraktikkan ungkapan yang betul mengikut kaedah gramatikal, bukan kemampuannya menghafal kaedah. Kompetensi gramatikal adalah kemampuan mengenali struktur leksikal, morfologis, sintaksis, dan fonologis, serta menggunakannya dalam pembentukan kata dan kalimat.

Hasil kajian (Ahmad Muradi, 2014) turut menyimpulkan bahawa belajar bahasa adalah untuk berkomunikasi. Menurutny terdapat 2 corak pendekatan komunikatif iaitu pertama, yang masih mementingkan aspek gramatika dan kedua, yang mementingkan aspek sociolinguistik. Menurutny lagi, pendekatan komunikatif sebaiknya bersifat kreatif yang dapat menimbulkan minat belajar bahasa Arab dan tujuan komunikasi sehingga akhirnya pelajar memiliki kompetensi berkomunikasi dengan menggunakan bahasa yang dipelajarinya dalam berbagai situasi.

Dalam pembelajaran Bahasa Arab bermediumkan ayat al-Quran, ustad Shady juga lebih cenderung menggunakan pendekatan komunikasi dengan menerangkan penggunaan kosakata yang terdapat pada ayat al-Quran dengan mendatangkan bentuk struktur ayat yang pelbagai bagi memahami maksud perkataan itu. Contoh dalam surah al-ikhlas.

قل هو الله أحد

contoh قل هو الله أحد (الماضي) iaitu (الأمر) daripada kata kerja yang lepas قل merupakan kata kerja perintah (saya telah berkata perkataan ini) قلْتُ هذا الكلام : seperti saya menyatakan yang أنا أقول الحقيقة (المضارع) kata kerja sedang (benar) أحد (tiada seorangpun di dalam rumah) لا أحد في البيت : contoh dalam berkataan lain أحد

Begitu juga dengan pembelajaran Bahasa dari ayat-ayat al-Quran yang lain. Antara video Yang berkaitan dengan bahasa Arab dari al-Quran dan Hadis dalam channelnya ialah:

- Belajar bahasa Arab dari al Quran surat al Ikhlas  
[https://www.youtube.com/watch?v=CV3\\_c60zs-o](https://www.youtube.com/watch?v=CV3_c60zs-o)
- Belajar bahasa Arab dari al Quran surat al Kauthar  
<https://www.youtube.com/watch?v=cNwsfmQpJkw>
- Belajar bahasa Arab dari al Quran surat al-Fatihah  
<https://www.youtube.com/watch?v=ZhtRm6IyyDU>
- Belajar bahasa Arab dari al Quran surat an-Naas  
<https://www.youtube.com/watch?v=v-s8bdoln9E>
- Belajar bahasa Arab dari al Quran surat al-Masad  
<https://www.youtube.com/watch?v=kISdtgoQwCI>
- Belajar bahasa Arab dari al Quran surat al-Maaun  
<https://www.youtube.com/watch?v=5RF15KeVae4>
- Belajar bahasa Arab dari al Quran surat al-Humazah  
<https://www.youtube.com/watch?v=u8pji5OqTpo>
- Belajar bahasa Arab dari al Quran surat al-Fiil  
<https://www.youtube.com/watch?v=yNcUszJBqvE>
- Belajar bahasa Arab dari al Quran surat al-Kafiruun  
<https://www.youtube.com/watch?v=uzN9FViy05I>
- Hadits Arba'in Nawawiyah <https://www.youtube.com/watch?v=SFUc0qDohh8>

- Cara Faham al-Quran dan Sunnah dengan cepat  
<https://www.youtube.com/watch?v=F2fn6XRDRel>

## Rujukan

- Az-Zuhaili, Wahbah. (2021). *Tafsir al-Munir*. Penerjemah : Abdul Hayyei al-Kattani Cet ke-3. Jld 6. Depok: Gema Insani
- Chuan Yan Piaw (2021). *Kaedah Penyelidikan*. Ed. 4 buku 1. Kuala Lumpur: Mc Graw Hill
- Effendi, Ahmad Fuad, (2005) *Metodologi Pengajaran Bahasa Arab*, Malang: Misykat
- Mohammad Zulkifli Abd Rahman. (2017) *Keajaiban Bahasa al-Quran*. Kuala Lumpur: Telaga Biru.
- Ahmad Murad. (2014). Pendekatan Komunikatif Dalam Pembelajaran Bahasa Arab. *Arabiyat Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban* Vol. 1. No. 1. p-ISSN : 2356-153X/e-ISSN : 2442-9473.
- Arif Widodo. (2017). 'Tatwir Namuzaj Ta'lim al-nahw ala asas al-Madkhil al-Ittisoliy li Maharah al-Kalam bi al-tatbiq 'ala Tolabah qismu al-ta'lim al-lughah al-arabiyyah bi Jaamiah Sunan Drajat Lamongan. . *Al-Arabi : Journal of Teaching Arabic as a Foreign Language*.vol 1. No. 1. e-ISSN : 2541-1500. p-ISSN : 1693-3257
- Hanis Najwa Shahrudin, Khairatul Akmar Ab. Latiff, Muhammad Rofian Ismail, Ahmad Redzaudin Ghazali & Md. Noor Hussin (2017) Tahap Modul Bahasa Arab Masjid dan Hubungannya dengan Tahap Kemahiran Asas Berbahasa Arab dalam Kalangan Pelajar *Jurnal Sultan Alauddin Sulaiman Shah (JSASS)* vol. 4 BIL 2. e-ISSN : 2289-8042
- Mahzan Arshad & Fadzilah Bt. Amzah (2019). Pendekatan Interaktif Dalam Proses Pengajaran Bahasa Melayu Di Sekolah. ) *Jurnal Antarabangsa Persuratan Melayu (RUMPUN)* Jilid 7/Jan/2019, 42-63. ISSN:2289-5000
- Mohammad Loqman Ibrahim & Azlan Shaiful Baharum. (2021). Kerangka pembentukan modul pengajaran bahasa al-Quran untuk Masyarakat Awam. . *Journal al-Irsyad*. Vol 6. No 1. Bangi. KUIS. e-ISSN: 2550-1992
- Suhaila, 2014 Suhaila Zailani & Nur Afifah Fadzil. (2014). Penggunaan Modul dan Buku Bahasa Arab untuk Orang Awam.. *Jurnal Al-Hikmah* 6(2) : 65-77.
- Sarah Mutia M.B (2019). *Bahasa Arab Bahasa al-Quran*.
- Richards, Jack C., (2010). *Curriculum Development in Language Teaching*. e-ISBN:9780511667220. DOI:<https://doi.org/10.1017/CBO9780511667220> PDF. Cambridge University Press
- Bahrul Ulum. (2021)  
<https://hidayatullah.com/artikel/tsaqafah/read/2021/08/07/213182/mengapa-al-quran-memakai-bahasa-arab.html>  
[https://www.researchgate.net/publication/293097569\\_Model\\_Pengajaran\\_dan\\_Pembelajaran\\_Bahasa\\_Arab](https://www.researchgate.net/publication/293097569_Model_Pengajaran_dan_Pembelajaran_Bahasa_Arab) [accessed Aug 07 2022]. PDF

## BAB 55

### METODOLOGI DAN PEMIKIRAN AL-SUYUṬĪ: KAJIAN TERHADAP KARYA AL-ASHBĀH WA AL-NAẒĀ'IR FĪ AL-NAḤW

Mohammad Roshimi Abdullah, Khalilullah Amin Ahmad, Muhammad Fathullah Al-Haq  
Muhamad Asni, Mujahid Mustafa Bahjat, Muhammad Lukman Mat Sin

Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs)

#### Pengenalan

Usaha penghasilan karya dalam bidang nahu Arab bukan hanya dipelopori oleh tokoh ulama yang terkenal dalam bidang tersebut, bahkan usaha ini turut dilakukan oleh ulama yang juga dikenali nama mereka dalam bidang lain. Al-Suyūṭī contohnya, merupakan salah seorang tokoh ulama terkenal terutama dalam bidang tafsir dan 'Ulūm al-Qur'ān. Beliau juga tersenarai sebagai salah seorang tokoh dalam bidang Hadis. Selain itu, ketokohan beliau juga terserlah dalam bidang Fiqh. Beliau bukan sahaja terkenal dalam bidang-bidang tersebut, malah tidak kurang juga masyhurnya dalam bidang-bidang lain antaranya bahasa Arab. Dalam bidang ini juga al-Suyūṭī mendapat tempat sebagai rujukan (Abdul Rashid Ahmad, 1999). Hal ini terbukti apabila beliau menghasilkan karya-karya yang unggul dalam bidang tersebut. Antara karya beliau dalam bidang bahasa Arab ialah al-Muzhir fī 'Ulūm al-Lughah, al-Iqtirāḥ fī Uṣūl al-Naḥw, Ham' al-Hawāmi' fī Sharḥ Jam' al-Jawāmi' dan al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī al-Naḥw (Shawqī Ḍif, 1968). Dalam karya-karya penulisan beliau mengenai nahu, al-Suyūṭī didapati memuatkan beberapa hadis antaranya dalam kitab al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī al-Naḥw (Roshimi Abdullah, 2019).

Para pengkaji nahu Arab berselisih pandangan mengenai keharusan menjadikan hadis sebagai sumber dalam kaedah nahu. Dalam hal ini, terdapat tiga pandangan antara bersetuju menjadikan hadis sebagai sumber, tidak bersetuju dan pertengahan antara bersetuju dan tidak bersetuju. Pandangan tidak bersetuju adalah berasaskan sebab lafaz hadis kebanyakannya diriwayatkan dengan makna dan berlakunya laḥn (gubahan) terhadap lafaz hadis kerana terdapat dalam kalangan periwayat yang terdiri daripada bukan Arab ('Askarī, 1413H). Manakala pandangan pertengahan pula bersetuju untuk menjadikan hadis-hadis yang menekankan nukilan dengan lafaz sebagai sumber dalam nahu seperti hadis-hadis yang menunjukkan kefasihan Rasulullah ﷺ dan hadis-hadis yang mengandungi al-Amthāl al-Nabawīyyah. Namun, pandangan ini tidak bersetuju menjadikan hadis-hadis yang hanya sekadar makna sebagai sumber dalam kaedah nahu (al-Baghdādī, 1418H/1997) kerana fokus ilmu Nahu adalah terhadap lafaz.

Bertitik tolak daripada permasalahan ini, beberapa kajian telah dijalankan ke atas beberapa karya nahu yang memuatkan hadis sebagai sumber, antaranya kajian al-Mu'āyaṭah (2012) yang bertajuk Ta'ḍīd Shāhid al-Ḥadīth al-Nabawī fī Kitāb Shawāhid al-Tawḍīḥ li Ibn Mālik: Dirāsah Taḥlīliyyah Ta'ṣīliyyah, kajian ini membincangkan penggunaan hadis oleh Ibn Mālik sebagai sumber dalam pengkaedahan nahu Arab. Terdapat juga kajian yang memfokuskan penggunaan hadis sebagai sumber kaedah nahu oleh al-Suyūṭī iaitu kajian Maryam Md Rofiee & Md. Nor Abdullah (2016) yang berjudul Penggunaan Shāhid Ḥadīth oleh al-Suyūṭī dalam Kitab Ham' al-Hawāmi' fī Sharḥ Jam' al-Jawāmi', kajian ini mendapati bahawa al-Suyūṭī telah menggunakan 27 buah hadis sebagai shāhid dalam bab al-'Umad. Selain itu, terdapat juga kajian oleh Roshimi Abdullah (2019) mengenai status hadis-hadis yang digunakan oleh al-Suyūṭī dalam kitab al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī al-Naḥw dengan judul Takhrīj Ḥadīth Dalam Kitab al-Ashbāh Wa al-Naẓā'ir fī al-



Naḥw oleh al-Suyūṭī, dalam kajian ini, sebanyak 32 buah hadis dikaji dan mendapati 24 buah hadis adalah sahih, sebuah hadis adalah ḥasan, 5 buah hadis adalah ḍaʿīf dan 2 buah hadis tiada asal.

Justeru, dalam kajian ini, penulis cuba memfokuskan karya al-Ashbāh wa al-Naẓaʾir fī al-Naḥw dengan menganalisis metodologi penyusunan kitab dan pemikiran al-Suyūṭī dalam mendatangkan hadis-hadis sebagai sumber kepada pengkaedahan nahu Arab menerusi kitab ini. Sebelum itu, kajian ini juga membincangkan latar belakang al-Suyūṭī meliputi nama, kelahiran, kehidupan ketika kecil, kelebihan, pendidikan, guru-guru, ketokohan dan kematian.

## Metodologi Kajian

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Antara kaedah yang digunakan bagi menghasilkan kajian ini ialah kaedah pengumpulan data. Bagi tujuan pengumpulan data, kajian ini menggunakan pendekatan kajian kepustakaan sebagai kaedah utama. Kajian kepustakaan dipilih kerana tajuk kajian ini memerlukan kepada pengumpulan maklumat dan data yang boleh diperolehi di perpustakaan. Oleh yang demikian, maklumat, fakta dan data berkaitan tajuk dikumpul daripada pelbagai sumber sama ada daripada buku-buku, tesis, dan juga artikel.

Selain itu, kaedah analisis data juga digunakan melalui kaedah deduktif yang digunakan dalam kajian ini ketika meneliti latar belakang al-Suyūṭī meliputi pendidikan dan ketokohan beliau kemudian memfokuskan perbincangan tentang metodologi penyusunan kitab al-Ashbāh wa al-Naẓaʾir fī al-Naḥw dan penggunaan al-Suyūṭī terhadap hadis-hadis sebagai sumber kaedah nahu dalam kitab tersebut. Selain kaedah deduktif, kaedah induktif juga digunakan, melalui kaedah ini rumusan akan dibuat atau mengambil pandangan para sarjana lain terhadap data khusus yang diperolehi menjadi kesimpulan umum (Marican, t.t). Justeru, kajian ini akan mengumpul maklumat dan data berkaitan tajuk kemudian ditafsirkan untuk membuat kesimpulan umum yang bersesuaian.

## Latar Belakang al-Suyūṭī

Nama sebenar al-Suyūṭī ialah ʿAbd al-Raḥmān bin al-Kamāl Abū Bakr bin Muḥammad (al-Suyūṭī, 1387H/1967). Beliau lahir pada tahun 849H (al-Sakhāwī, t.t) di Daerah Asyut, Kaherah (Abdul Rashid Ahmad, 1999). Ketika kecil, beliau hidup dalam keadaan yatim setelah kehilangan ayah pada tahun 855H ketika berumur lima tahun tujuh bulan (Ibn al-ʿImād, 1406H/1986). Menurut al-Suyūṭī, antara penjaga yang diwasiatkan untuk memelihara beliau ialah al-Kamāl bin al-Humām al-Ḥanafī yang merupakan guru fiqh di Madrasah al-Shaykhuniyyah (al-Suyūṭī, 1399H/1979). Al-Suyūṭī dikurniakan kecerdikan dan ingatan yang kuat seperti mana dinukilkan oleh al-Ṭantāwī (1426H/2005).

### 1. Pendidikan al-Suyūṭī

Al-Suyūṭī memulakan perjalanan menuntut ilmu dengan menghafal al-Quran, ketika berumur 8 tahun, beliau telah dapat mengkhatamkan hafalan al-Quran sepenuhnya (Ibn al-ʿImād, 1406H/1986). Setelah itu, beliau mula menghafal kitab-kitab dalam pelbagai bidang ilmu Islam antaranya kitab al-ʿUmdah fī al-Aḥkām, Minhāj al-Ṭālibīn wa ʿUmdah al-Muftīn fī al-Fiqh, al-Alfiyyah dan Minhāj al-Bayḍāwī (al-Ghazzī, 1418H/1997). Seterusnya beliau mula menyibukkan diri menuntut ilmu secara berguru ketika berumur 15 tahun. Beliau mula melazimi ʿAlam al-Dīn al-Bulqīnī (m. 868H) untuk mempelajari sebahagian kitab al-Ḥawī al-Ṣaghīr, Minhāj al-Ṭālibīn, al-Tanbīh, Sharḥ al-Minhāj oleh al-Zarkashī dan Rawḍah al-Ṭālibīn (al-Ghazzī, 1418H/1997). Selepas gurunya ʿAlam al-Dīn al-Bulqīnī meninggal dunia, beliau melazimi pula Sharaf al-Dīn al-Munāwī (m. 871H) untuk mempelajari sebahagian kitab al-Minhāj, Sharḥ al-Bahjah dan Tafsīr al-Bayḍāwī.

Di samping itu, beliau juga mempelajari hadis dan bahasa Arab daripada Taqīy al-Dīn al-Shumunnī al-Ḥanafī (m. 872H) (al-Suyūṭī, 1424H/2003).

Kemudian beliau mempelajari bidang-bidang ilmu yang lain seperti Tafsir, Usul Fiqh, bahasa Arab, ilmu al-Ma‘ānī dan lain-lain daripada Muḥyī al-Dīn Muḥammad bin Sulaymān al-Rūmī al-Ḥanafī al-Kāfījī (m. 879H) yang beliau lazimi selama empat belas tahun (al-Suyūṭī, 1387H/1967). Di samping itu, beliau juga menghadiri majlis-majlis ilmu Sayf al-Dīn al-Ḥanafī (m. 881H) yang beliau pelajari daripadanya beberapa kitab seperti al-Kashāf, al-Tawḍīḥ, Talkhīs al-Miftāḥ dan Sharḥ al-‘Aḍud (al-Suyūṭī, 1424H/2003). Beliau juga membaca kitab *Ṣaḥīḥ* Muslim, al-Shifā, Alfiyyah Ibn Mālik, al-Tashīl, al-Tawḍīḥ, Sharḥ al-Shudhūr, al-Mughnī fī Uṣūl Fiqh al-Ḥanafīyah oleh al-Khabbāzī, Sharḥ al-‘Aqā’id oleh al-Taftāzānī (Ibn al-‘Imād, 1406H/1986) dan Alfiyyah al-‘Irāqī daripada Shams al-Dīn Muḥammad bin Mūsā al-Sīrāmī (m. 891H) (al-Ghazzī, 1418H/1997).

Sebagaimana tradisi kebanyakan ilmuan terdahulu, al-Suyūṭī juga telah bermusafir untuk menuntut ilmu ke negeri-negeri lain dalam negara Mesir seperti Dumyāṭ dan al-Fayyum (al-Suyūṭī, 1424H/2003). Bahkan, beliau juga telah bermusafir ke negara-negara luar Mesir antaranya Syam, Yaman, India (al-Ṭantāwī, 1426H/2005) dan Maghribī (Morocco) (al-Suyūṭī, 1387H/1967). Pada tahun 869H ketika berusia 20 tahun, beliau telah pergi ke Makkah al-Mukarramah untuk menunaikan haji dan berjumpa dengan beberapa orang ulama di sana (al-Suyūṭī, 1427H/2016). Jelas di sini bahawa metode pengajian al-Suyūṭī adalah memilih seseorang guru untuk beliau pelajari ilmu dan melaziminya sehingga guru tersebut meninggal dunia atau telah tamat tempoh pengajian.

## 2. Ketokohan al-Suyūṭī

Al-Suyūṭī merupakan salah seorang tokoh ulama tersohor dalam pelbagai bidang ilmu Islam dan bahasa Arab. Menurut al-Suyūṭī sendiri, beliau dikurniakan kepakaran dalam tujuh jenis bidang ilmu iaitu tafsir, hadis, fiqh, nahu, ilmu al-Ma‘ānī, ilmu al-Bayān dan ilmu al-Badī‘. Selain itu beliau juga mempunyai pengetahuan dalam bidang usul fiqh, al-jadal, ṣarf, insyak, tawassul, faraid, qiraat dan perubatan (al-Suyūṭī, 1387H/1967). Beliau telah diberikan kepercayaan untuk mengajar bahasa Arab ketika berumur 17 tahun. Pada tahun yang sama beliau telah mula menulis, karya pertama yang dihasilkan mengenai al-isti‘āzah dan al-basmalah yang dinamakan dengan Riyāḍ al-Ṭālibīn. Semasa melazimi Taqīy al-Dīn al-Shumunnī al-Ḥanafī, al-Suyūṭī telah menulis syarah Alfiyah Ibn Mālik dan Jam‘ al-Jawāmi‘ (al-Suyūṭī, 1424H/2003). Ketokohan beliau dilihat begitu menyerlah ketika berumur 27 tahun apabila telah mula diberi kepercayaan oleh gurunya ‘Alam al-Dīn al-Bulqinī untuk mengajar dan berfatwa sehingga gurunya sendiri hadir ketika beliau mengeluarkan fatwa (Ḥamūdah, 1410H/1989).

Demikianlah ketokohan al-Suyūṭī yang meliputi bidang pengajaran, fatwa dan ijtihad bermula dengan usia yang masih muda sehingga dapat memberi sumbangan yang banyak dalam dunia keilmuan dan kesarjanaan. Menjurus kepada bidang hadis, al-Suyūṭī pada zamannya dianggap tokoh yang paling mahir dalam bidang ilmu hadis merangkumi segala cabang ilmunya meliputi sanad, matan dan istinbāṭ (kaedah mengeluarkan) hukum daripada hadis (Ibn al-‘Imād, 1406H/1986). Al-Suyūṭī menceritakan tentang dirinya bahawa beliau menghafal sebanyak dua ratus ribu hadis bahkan bercita-cita untuk menghafal lebih daripada jumlah tersebut (al-Ghazzī, 1418H/1997). Ketokohan beliau dalam hadis juga terserlah melalui majlis Imla’ al-Ḥadīth yang bermula pada tahun 872H (al-Suyūṭī, 1424H/2003) sebagaimana yang dilakukan oleh para ulama besar dalam hadis yang lain seperti al-‘Irāqī, Ibn Ḥajar dan al-Sakhāwī. Beliau dikatakan mempunyai lebih daripada seratus majlis al-Imla’ (Kamilin, 2017).

### 3. Kematian

Al-Suyūṭī meninggal dunia pada tahun 911H, iaitu hampir subuh pagi Jumaat 19 Jumādā al-Ūlā (Ibn Ṭūlūn, 1418H/1998), ketika berumur enam puluh tahun sepuluh bulan lapan belas hari (al-Suyūṭī, 1424H/2003).

## Metodologi dan Pemikiran al- Suyūṭī Dalam Kitab al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī al-Nahw

Kitab al-Ashbāh wa al-Nazā'ir merupakan karya berbentuk kajian ilmiah dalam ilmu Nahu. Nama kitab ini diambil daripada istilah al-Ashbāh wa al-Nazā'ir yang terdiri daripada dua patah perkataan iaitu ashbāh dan nazā'ir. Ashbāh ialah kata jamak kepada shibh yang membawa maksud mithl iaitu 'seumpama'; manakala nazā'ir pula merupakan kata jamak kepada nazīrah, kata nama muannath kepada nazīr yang bermaksud munāẓir, shabīh dan musāwin iaitu sesuatu yang setara, serupa atau sama (Aḥmad al-Āyid et.al, 1408H/1988). Melihat kepada makna-makna ini, kedua-dua perkataan ini membawa maksud yang hampir serupa iaitu persamaan dan perbandingan antara dua perkara.

Justeru, istilah al-Ashbāh wa al-Nazā'ir pada asalnya berasaskan qias yang membincangkan persamaan dan perbandingan antara dua perkara. Antara definisi qias ialah pergantungan antara dua perkara di mana salah satu daripadanya berhajat kepada satu perkara yang lain dalam keadaan memerlukan (al-Suyūṭī, 1407H/1987). Menurut Ibn al-Anbārī, qias dalam ilmu Nahu bermaksud meletakkan perkara yang tidak dinukilkan (ghayr manqūl) di bawah perkara yang dinukilkan (manqūl) apabila terdapat persamaan makna yang hampir sama antara keduanya (al-Suyūṭī, 1427H/2016).

Kaedah qias ini dijadikan sebagai metodologi penulisan kitab-kitab al-Ashbāh wa al-Nazā'ir yang terlebih dahulu dihasilkan dalam bidang-bidang selain ilmu Nahu terutamanya bidang fiqh. Pelopor utama kaedah penulisan al-Ashbāh wa al-Nazā'ir ini sebagaimana dinyatakan al-Suyūṭī ialah 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām. Kemudiannya diikuti oleh beberapa orang ulama lain seperti al-Zarkashī, Ibn al-Wakīl, Ibn al-Mulaqqin dan al-Subkī (al-Suyūṭī, 1406H/1985).

Berdasarkan metodologi penulisan yang sama, al-Suyūṭī ingin menghasilkan kitab yang membincangkan perbincangan nahu mengikut perbincangan fiqh dalam kitab-kitab al-Ashbāh wa al-Nazā'ir. Faktor penyebab penulisan beliau ini dinyatakan dalam mukadimah kitab al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī al-Nahw seperti mana berikut:

"أَنِّي قَصَدْتُ أَنْ أَسْلُكَ بِالْعَرَبِيَّةِ سَبِيلَ الْفَقْهِ فِيمَا صَنَّفَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ مِنْ كُتُبِ الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ."

Maksudnya:

*"Aku bermatlamat menyusun ilmu kaedah bahasa Arab mengikut metodologi dalam Fiqh seperti mana yang ditulis para sarjana muta'akhhirin menerusi kitab-kitab al-Ashbāh wa al-Nazā'ir"* (al-Suyūṭī, 1406H/1985).

Al-Suyūṭī dalam mukadimah kitab al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī al-Nahw telah menyatakan bahawa kitab ini sebahagian besarnya mengandungi asas-asas umum ilmu Nahu yang mempunyai persamaan antara satu sama lain kemudiannya dikeluarkan kaedah-kaedah kecil daripada asas-asas umum ini (al-Suyūṭī, 1406H/1985). Topik-topik perbincangan kitab al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī al-Nahw secara umumnya pula terbahagi kepada tujuh bahagian seperti berikut:

Pertama: Asas-Asas Sebagai Ukuran Kepada Setiap Kaedah-Kaedah Kecil (Fann al-Qawā'id wa al-Uṣūl al-latī Turad ilayhā al-Juz'iyyaāt wa al-Furū'). Bahagian ini disusun mengikut turutan huruf hijā'iyah dan merangkumi sebahagian besar kitab ini. Al-Suyūṭī memberi perhatian yang lebih dalam bahagian ini dengan melakukan kajian mendalam (istiqrā') terhadap kalam orang Arab dan kitab-kitab nahu terdahulu serta membincangkannya secara terperinci.

Kedua: Garis Panduan, Pengecualian Kaedah Dan Pembahagian-Pembahagian Kecil (Fann al-Ḍawābiṭ wa al-Istithnā'āt wa al-Taqsīmāt). Bahagian ini pula disusun mengikut topik berdasarkan garis panduan tersebut.

Ketiga: Kaitan Topik-Topik Perbahasan Antara Satu Sama Lain (Fann Binā' al-Masā'il Ba'dihā bi Ba'd).

Keempat: Persamaan dan Perbezaan (Fann al-Jam' wa al-Farq).

Kelima: Teka teki, Kuiz, dan Ujian (Fann al-Alghaz wa al-Ahājī wa al-Muṭarahāt wa al-Mumtaḥanāt).

Keenam: Perbahasan, Perbincangan, Fatwa, Perutusan dan Penulisan (Fann al-Munāẓarāt wa al-Mujālasāt wa al-Mudhākārāt wa al-Murāja'āt wa al-Muḥāwarāt wa al-Fatāwī wa al-Wāqī'āt wa al-Murāsālāt wa al-Mukātabāt).

Ketujuh: Tunggal dan Ganjil (Fann al-Ifrād dan al-Gharā'ib) (al-Suyūṭī, 1406H/1985).

Topik-topik yang dikemukakan dan dibincangkan oleh al-Suyūṭī ini mempunyai persamaan dengan topik-topik yang terdapat dalam kitab-kitab al-Ashbāh wa al-Nazā'ir mengenai ilmu Kaedah Fiqh. Berdasarkan topik-topik yang dibincangkan secara terperinci dan menyeluruh ini jelas menunjukkan usaha gigih dan kajian mendalam yang dilakukan oleh al-Suyūṭī. Topik-topik ini mengandungi maklumat yang sarat dan bermutu yang diperlukan oleh setiap sasterawan, penuntut ilmu Nahu khususnya dan penuntut ilmu bahasa Arab secara amnya kerana intipatinya yang dapat meluaskan pemikiran.

Kesimpulannya, kitab al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī al-Nahw ini membincangkan kaedah-kaedah bahasa Arab mengenai ilmu Nahu dalam bentuk yang berbeza daripada kitab-kitab nahu karangan ilmunan muta'akhkhirīn yang lain dari segi susunan tajuk dan metode perbahasan. Kitab ini secara umumnya berasaskan kaedah qias dalam membincangkan kaedah-kaedah tersebut di mana qias merupakan sandaran ilmu Nahu itu sendiri seperti mana kata al-Kisā'ī:

"وَبِهِ كُلُّ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ إِذَا النَّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعُ".

Maksudnya:

*"Ilmu Nahu itu merupakan satu bentuk qias yang dijadikan sebagai ukuran, dengan ilmu ini setiap ilmu akan dapat mengambil faedah daripadanya"* (al-Suyūṭī, 1427H/2016).

Dari sudut metodologi yang telah diguna pakai oleh al-Suyūṭī dalam menyatakan hadis dalam kitab ini pula antaranya ialah mengemukakan matan hadis yang menjadi titik perbincangan sahaja. Beliau juga tidak mendatangkan sanad hadis pada kebanyakan hadis yang dikemukakan. Di samping itu, beliau juga didapati mendatangkan lafaz matan yang sama seperti kitab-kitab hadis dan kadang-kadang tidak mendatangkan lafaz matan hadis yang sama. Selain itu, beliau juga

didapati mengemukakan lafaz hadis secara ringkas tanpa menggunakan lafaz sebenar dalam mana-mana kitab-kitab hadis. Perkara ini menunjukkan bahawa beliau menerima hadis sebagai sumber penghujahan dalam kaedah nahu. Hal ini dapat dikuatkan dengan penggunaan hadis-hadis oleh al-Suyūṭī sebagai sumber kaedah nahu dalam kitab *Ham' al-Hawāmi' fī Sharḥ Jam' al-Jawāmi'*, yang juga merupakan karya dalam ilmu Nahu sebagaimana yang telah dinyatakan dalam kajian Maryam dan Md. Nor (2016). Selain itu, perkara yang sama juga dinyatakan dalam kajian Bawādī (t.t) yang menjelaskan metode al-Suyūṭī dalam berhujah dengan hadis sebagai sumber kaedah nahu dalam kitab *Ham' al-Hawāmi'* tersebut.

## Kesimpulan

Ketokohan al-Suyūṭī dalam bidang keilmuan dan keserjanaan terserlah natijah daripada kesungguhan melazimi guru untuk menimba ilmu yang bermanfaat di samping kecerdikan yang dikurniakan hingga dapat mengkhataamkan hafalan al-Quran dalam usia yang muda. Malah, beliau telah diberi ijazah dan kebenaran oleh gurunya al-Bulqinī untuk mengajar dan mengeluarkan fatwa. Keserjanaan beliau terserlah dalam sebahagian besar bidang-bidang ilmu Islam seperti 'ulūm al-Quran, tafsīr, hadis, fiqh, bahkan dalam ilmu bahasa Arab, buktinya, hasil karya beliau dalam bidang-bidang tersebut dijadikan rujukan hingga kini.

Kepelbagaian bidang ilmu yang dikuasai beliau menatijahkan penghasilan karya yang bermutu dengan menghubungkan antara bidang-bidang tersebut, antaranya bidang hadis dan bahasa Arab di mana hadis merupakan salah satu sumber ilmu Nahu menurut al-Suyūṭī menerusi karya beliau *Al-Iqtirāḥ fī Uṣūl al-Naḥw*. Dari sudut aplikasinya, al-Suyūṭī telah menggunakan hadis sebagai sumber dan hujah pengkaedahan nahu dalam kitab *al-Ashbāḥ wa al-Nazā'ir fī al-Naḥw*. Isi kandungan kitab ini dianggap hasil cetusan idea yang baru dalam perbincangan ilmu Nahu dengan menggunakan qias sebagai metodologi penulisan, berbeza dengan susunan karya-karya nahu yang lain.

## Rujukan

- ‘Askarī, Muḥammad Ṣāliḥ Sharīf. (1431H). *Al-Istishhād bi al-Ḥadīth al-Nabawī al-Sharīf ‘ind al-Lughawīyyīn*. *Majalah Afāq al-Ḥaḍārāh al-Islamiyyah*, 13 (2), 97-113.
- Abdul Rashid Ahmad. (1999). Al-Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Jurnal Usuluddin* (bil. 9), 1-20.
- Aḥmad al-‘Āyid, Aḥmad Mukhtār ‘Umar, al-Jilānī Yaḥyā, Dāwud ‘Abduḥ, Ṣāliḥ Jawwād Ṭu‘amah, Nadīm Mar‘ashlī. (1408H/1988). *Al-Mu‘jam al-‘Arabī al-Asāsī*. Tunisia: al-Munazzamah al-‘Arabiyyah li al-Tarbiyah wa al-Thaqāfah wa al-‘Ulūm.
- Baghdādī, Abd al-Qādir bin ‘Umar al-. (1995). *Takehrīj Aḥādīth al-Raḍī fī Sharḥ al-Kaḥfīyah li Ibn al-Ḥajīb*. Dammām, Arab Saudi: Nādī al-Dammām al-Adabī.
- Ḥamūdah, Ṭāhir bin Sulaymān. (1410H/1989). *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī ‘Aṣrūḥ wa Ḥayātuh wa Āthārūḥ wa Juhūdūḥ fī al-Dars al-Lughawī*. Cet. 1. Beirut, Lubnan: al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn al-‘Imād, ‘Abd al-Ḥayy bin Aḥmad bin Muḥammad. (1406H/1986). *Shadharāt al-Dhabab fī Akhbār Man Dhabab*. Damsyik, Syria: Dār Ibn Kathīr.
- Ibn Ṭulūn, Shams al-Dīn Muḥammad bin ‘Alī. (1418H/1998). *Mufakahah al-Khillān fī Ḥawādīth al-Zamān*. Beirut, Lubnan: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Kamilin, Ahmad Kamil bin Jamilin. (2017). *200 Soal Jawab Hadis*. Cet. 1. Shah Alam, Malaysia: Karya Bestari.
- Marican, S. (t.t). *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Selangor: Prentice Hall.
- Maryam Md Rofee & Md. Nor Abdullah. (2016). Penggunaan Shāhid Ḥadīth oleh al-Suyūṭī dalam Kitab *Ham' al-Hawāmi'*. *Jurnal Islāmiyyāt*, 38 (2), 131-139.

- Mu'āyāṭah, Bāsim Mufḍī al-. (2012). *Ta'dīd Shāhid al-Ḥadīth al-Nabawī fī Kitāb Shawāhid al-Tawḍīḥ li Ibn Malīk: Dirāsah Taḥlīliyyah Ta'ṣīliyyah*. Amman, Jordan: Dār al-Ḥāmid.
- Roshimi Abdullah. (2019). *Takbrīj Ḥadīth Dalam Kitab al-Ashbāh Wa al-Naẓā'ir fī al-Naḥw oleh al-Suyūṭī*. (Disertasi Master, tidak diterbitkan). Universiti Sains Malaysia, Malaysia.
- Sakhāwī, Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān al-. (1405H/1985), *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtabirah 'alā al-Asinab*. Beirut, Lubnan: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Sakhāwī, Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān al-. *Al-Ḍaw' al-Lāmi' li Abl al-Qarn al-Tāsi'*. Beirut, Lubnan: Dār Maktabah al-Ḥayāh.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-. (1387H/1967). *Husn al-Muḥaḍḍarah fī Tārikh Miṣr wa al-Qāhirah*. Kaherah, Mesir: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-. (1399H/1979). *Bughyah al-Wu'āh fī Tabaqāt al-Lughawīyyin wa al-Nuḥab*. Cet. 2. Beirut: Dār al-Fikr.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-. (1406H/1985). *Al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī al-Naḥw*. (Taḥqīq) 'Abd al-'Āl Sālim Mukarram. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-. (1407H/1987). *Al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī al-Naḥw*. (Taḥqīq) 'Abd al-Ilāh Nubhān. Damsyik, Syria: Matbū'āt Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah bi Dimashq.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-. (1424H/2003). *Tadrib al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Cet. 1. Riyadh: Dār al-Āṣimah.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-. (1427H/2016). *Al-Iqtirāḥ fī Uṣūl al-Naḥw*. Cet. 2. Damsyik: Dār al-Bayrūtī.
- Ṭantāwī, Muḥammad al-. (1426H/2005). *Nash'ah al-Naḥw wa Tārikh Ashbur al-Nuḥab*. Cet. 1. Kaherah: Dār al-Ma'ārif, Maktabah Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

## BAB 56

### ELEMEN PEMBANGUNAN HIDUP BERAGAMA MENURUT PANDANGAN IMAM AL-GHAZĀLĪ

Norul Huda Bakar<sup>1</sup>, Mariam Abd. Majid, Hasnan Kasan<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

<sup>2</sup> Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM)

#### Pendahuluan

Hidup beragama mempunyai banyak kelebihan dan memberi banyak faedah kepada orang Islam daripada pelbagai aspek. Antaranya menyebutkan hidup beragama dapat memandu manusia kembali kepada fitrah dengan melaksanakan perintah dan larangan Allah SWT secara menyeluruh (al-Qaradawi, 1984). Selain itu, hidup beragama dapat membentuk akhlak yang terpuji (al-Attas, 1997) serta dapat membentuk manusia yang mempunyai hala tuju bersesuaian kehendak Allah SWT (Haron, 1985; Qutb, 1993). Melihat kepada potensi besar yang ada dalam hidup beragama, kajian ini menumpukan kepada cara atau kaedah bagi membangunkan hidup beragama menurut pandangan al-Ghazālī.

Al-Ghazālī merupakan seorang tokoh yang terkenal di zaman pertengahan era ketamadunan Islam (Kamal Azmi, 2014). Beliau telah menguasai pelbagai bidang ilmu seperti *uṣūl al-fiqh*, *‘ilm al-kalām*, falsafah, perbandingan agama dan taṣawwuf. Oleh kerana kemampuan al-Ghazālī menguasai pelbagai cabang ilmu, beliau digelar sebagai *ḥujjah al-Islām* kerana tulisan-tulisan beliau yang menjadi hujah benteng mempertahankan Islam (Kamal Azmi, 2014). Karya-karya tulisan beliau masih segar dan menjadi rujukan para pengkaji di zaman ini sama ada di alam Islam mahupun Barat. Antara karya beliau yang terkenal di alam Melayu ialah *Ihya’ Ulūm al-Dīn*, *Bidāyah al-Hidāyah*, *Minhaj al-Ābidin*, *Mizān al-Amal*, *al-Munqidh min al-Dalāl*, *Ayyuha al-Walad*, *Kaimiya’ al-Saadah* dan *Tahafut al-Falasifah* (Zulkiple & Nor Salimah, 2006).

Imam al-Ghazali juga banyak menghabiskan masa dan umur beliau mengkaji dan menulis berkaitan dengan persoalan hidup beragama yang sebaiknya. Beliau telah memuatkan pandangan beliau tentang persoalan berkaitan hidup beragama dalam karya ulung beliau iaitu *Ulūm al-Dīn*. Usaha gigih bersama ketajaman akal dan pemerhatiannya membolehkan beliau menghasilkan suatu produk yang cukup mengagumkan dan dalam sesetengah isu boleh terpakai sehingga ke hari ini (Zakaria, t.th).

#### Elemen Pembangunan Hidup Beragama Menurut Pandangan Imam Al-Ghazālī

Hidup beragama dapat dibangunkan dengan menggabungkan ketiga-tiga dimensi akidah, ibadah dan akhlak. Ketiga-tiga dimensi ini mempunyai perkaitan yang rapat dan tidak boleh dipisahkan di antara satu dengan yang lain. Al-Qaradawi (1984) menjelaskan hubungan di antara akidah, ibadah dan akhlak saling mempengaruhi antara satu sama lain. Akidah berpengaruh dalam pelaksanaan

ibadah, seterusnya akidah dan ibadah memberi kesan kepada pembentukan akhlak, akhlak pula berpengaruh dalam pemeliharaan dan pelaksanaan ibadah. Ibadah juga berpengaruh mengukuhkan akidah (Zakaria, 2001). Ibadah tanpa akhlak adalah ibadah yang tiada nilai kerana hanya terzahir melalui gerakan dan perbuatan sahaja (Fathi Yakan, 2010). Manakala akhlak yang mulia merupakan intipati bagi segala ibadah kerana tanpa akhlak, ibadah hanyalah adat resam dan gerak laku yang tidak mempunyai faedah (Fathi Yakan, 2010). Justeru itu, elemen pembangunan hidup beragama dapat diperoleh daripada setiap dimensi hidup beragama seperti yang telah dijelaskan.

#### 1. *Elemen Pembangunan Dimensi Akidah*

Menurut al-Ghazālī, kaedah bagi menguatkan akidah adalah dengan memperbanyakkan pembacaan al-Quran serta tafsirnya dan membaca hadith serta pengertiannya. Dengan membaca dan memperdengarkan bacaan al-Quran dan hadith dapat meresapkan dalil-dalil ini ke dalam hati seterusnya dapat meningkatkan tahap penghayatan akidah seseorang. Al-Ghazālī juga menambah, kaedah lain yang dapat memantapkan akidah adalah dengan mengerjakan semua ibadah dengan bersungguh-sungguh. Hikmah yang terkandung dalam setiap ibadah yang disyariatkan oleh Allah SWT akan memberi kesan yang baik kepada hidup beragama seseorang itu. Al-Ghazālī juga melarang daripada terlibat dengan perdebatan dan berilmu kalam. Ini kerana perbuatan tersebut tidak memberi kesan yang baik terhadap akidah bahkan boleh menyebabkan kerosakan dan kebinasaan dalam kalangan orang Islam.

Dalam perbahasan akidah ini juga al-Ghazālī juga menjelaskan tentang kelebihan yang diperoleh oleh orang yang selalu melatih diri antaranya dengan melazimi tafakur berkaitan dengan makhluk ciptaan Allah SWT akan memperoleh hidayah Allah SWT dan dapat mengukuhkan akidah. Begitu juga orang yang bermujahadah dengan mengelakkan diri daripada kepercayaan bid'ah serta tidak melakukan amalan khurafat yang boleh menyebabkan kesyirikan kepada Allah SWT.

Hakikatnya, persoalan ilmu dan keyakinan memberi kesan kepada rasa taat di dalam hati manusia (al-Ghazālī, 1988) dan menjadi pendorong untuk melakukan beribadah (al-Ghazālī, 2004) sekaligus memberi kesan terhadap pembangunan hidup beragama.

#### 2. *Elemen Pembangunan Dimensi Ibadah*

Dalam kitab *Ayyuha al-Walad* al-Ghazālī memberi amaran tentang tanda-tanda berpaling Allah SWT daripada seseorang hamba ialah apabila ia disibukkan dengan melakukan sesuatu yang tidak ada kena mengena atau tidak mustahak baginya (al-Ghazālī, 1993).

Perbincangan perkara ibadah dalam kitab *Ihya' Ulum al-Din* yang dapat meningkatkan penghayatan ibadah seterusnya meningkatkan hidup beragama adalah dengan mempunyai pengetahuan tentang cara melakukan ibadah sama ada yang melibatkan syarat sah dan perkara yang membatalkan ibadah. Seterusnya memastikan niat beribadah kerana Allah SWT dan ibadah yang dilakukan menepati sunnah Rasulullah SAW dan menepati syara'. Menurut al-Ghazālī, segala pergerakan, perlakuan dan amalan zahir berkaitan sesuatu ibadah kesemuanya mengandungi rahsia tersendiri untuk tujuan pembersihan jiwa dan pembentukan peribadi manusia (al-Ghazālī, 1988). Di dalam *Ihya'*, al-Ghazālī (1988) menjelaskan tentang kepentingan zikir, doa, wirid dan menghidupkan malam dengan solat-solat sunat atau *qiyām al-lail* sebagai kesinambungan amalan mengingati Allah. Zikir, doa dan wirid merupakan amalan lisan paling utama sesudah bacaan al-Qur'an. Hikmah yang dimaksudkan dari amalan-amalan ini adalah mewujudkan hubungan agar manusia tersebut sentiasa dalam lindungan, jagaan, suluhan dan hidayah Allah SWT yang memberi kesan langsung kepada tabiat dan tingkah



lakunya.

Zikir yang dimaksudkan oleh al-Ghazālī ialah *tablil*, *tasbih*, *tabmid* dan *takbir* termasuk menyebut nama-nama Allah dan lafaz-lafaz zikir yang lain yang diwarisi daripada Rasulullah SAW yang terdapat dalam hadith-hadith baginda. Istilah doa pula merupakan permintaan, permohonan pertolongan kepada Allah SWT daripada seseorang hamba. Termasuk dalam pengertian doa ini adalah lafaz-lafaz doa yang terdapat di dalam al-Quran, al-Sunnah, juga istighfar dan selawat ke atas nabi Muhammad SAW serta doa-doa yang diwarisi (*al-ma'thūrāt*) menerusi para Sahabat Nabi SAW (al-Ghazālī, 1988).

Pengertian wirid menurut al-Ghazālī merangkumi amalan harian yang merangkumi waktu siang dan malam yang bertujuan mendekatkan diri kepada Allah SWT dikira sebagai wirid (al-Ghazālī, 1988). Menghidupkan malam atau *qiyam al-lail* pula bermaksud menghidupkan malam dengan beribadah, bermula dari maghrib, di antara maghrib dan Isyak, kemudian Isyak dan solat-solat sunat selepasnya, kemudian tidur dan kemudiannya bangun di sepertiga malam untuk beribadah (al-Ghazālī, 1988). Amalan menghidupkan malam memberikan rasa kemanisan dari nur Ilahi ke dalam hati pengamalannya (al-Ghazālī, 1993).

Hikmah utama yang diperoleh daripada amalan zikir, doa, wirid dan *qiyam al-lail* ini adalah untuk mengikis rasa sombong manusia dan mengelakkan berlakunya kerenggangan manusia dengan Allah SWT (al-Ghazālī, 1988). Kesemua amalan yang disebutkan telah terbukti berkesan membentuk ahli keluarga Rasulullah SAW, para Sahabat dan pengikut-pengikut mereka dengan keperibadian unggul yang mentaati agama.

Al-Ghazālī menjelaskan bahawa ibadah seperti bersuci, solat dan puasa wajib dilaksanakan dengan betul menepati ketetapan syarak. Bagi ibadah zakat dan haji terdapat syarat kewajipan melaksanakannya. Sekiranya kewajipan menunaikannya telah mencukupi maka wajib seseorang Muslim itu mengerjakannya. Namun demikian, bagi anak-anak yang termasuk dalam golongan yang belum cukup syarat kerana masih tidak punya kemampuan menyara hidup sendiri tidak wajib mereka menunaikannya.

Kaedah *mujābahadah* juga digunakan dalam ibadah seperti mana yang dijelaskan oleh al-Ghazālī iaitu berusaha untuk tidak melakukan perkara yang membatalkan ibadah, meninggalkan perkara bid'ah dan syubhah dalam ibadah, bersungguh-sungguh melakukan perkara-perkara sunnah dalam kehidupan seharian serta memaksa diri melakukan puasa sunat dan solat malam.

### 3. Elemen Pembangunan Dimensi Akhlak

Menurut al-Ghazālī (1988), akhlak dan budi pekerti pada hakikatnya menjelaskan tentang keadaan dalam jiwa. Akhlak yang lurus pula merupakan manifestasi dari jiwa rohani yang sihat (al-Ghazālī, 1988). Kelemahan dari sudut akhlak merupakan kesan dari penyakit hati. Menurut al-Ghazālī (1998), setiap manusia mempunyai penyakit hati. Oleh kerana itu, al-Ghazālī menggesa supaya rawatan untuk mengubat masalah hati disegerakan. Seseorang Muslim juga perlu mengetahui penyakit-penyakit hati seperti riak, ujub dan sebagainya serta cara merawatnya bagi memastikan akhlak yang mulia dapat dibentuk dengan sebaiknya. Kelemahan dari sudut akhlak merupakan kesan dari penyakit hati. Menurut al-Ghazālī (1998), setiap manusia mempunyai penyakit hati. Al-Ghazālī (1988) memberi panduan berkaitan dengan pembentukan akhlak yang baik memerlukan daya kawal yang tinggi kepada empat aspek yang sangat mempengaruhi akhlak iaitu kekuatan ilmu, kekuatan marah, kekuatan nafsu syahwat dan kekuatan keadilan.

Al-Ghazālī memandang serius terhadap pembersihan hati daripada segala unsur negatif seperti marah, syahwat, dan emosi dapat dikekang dan dikawal berdasarkan petunjuk Ilahi. Di samping itu juga, hati perlu disuburkan dengan sifat mahmudah seperti sifat sabar, taubat, amanah, bertanggung jawab, berfikiran luas, hikmah, tawadhuk, ikhlas, cintakan Allah SWT dan sebagainya (al-Ghazālī, 2003). Taklif suruhan seperti solat, puasa, tilawah al-Qur'an, zikir, tafakur, mengingati mati, koreksi diri, mendekatkan diri kepada Allah SWT, melawan hawa nafsu, menyuruh kebaikan dan mencegah kemungkaran serta rendah diri juga dapat memberi kesan secara langsung kepada usaha pembersihan jiwa ini. Taklif larangan pula melibatkan proses pencegahan yang melibatkan tujuh anggota manusia, iaitu mata, telinga, lidah, perut, organ seks, tangan, dan kaki. Ia perlulah dibersihkan daripada perlakuan yang bertentangan dengan syariat Islam (al-Ghazālī, 2003).

Menurut al-Ghazālī (1988), usaha pembaikan akhlak dapat dijalankan melalui proses latihan. Kawalan sifat marah dan nafsu syahwat misalnya, perlu kepada latihan yang bersungguh-sungguh dengan amalan ketaatan untuk mengawal diri. Tambah al-Ghazālī lagi, elemen *riyāḍah* ini dapat membantu dalam pembentukan akhlak iaitu dengan sentiasa bergaul dengan orang soleh dan sufi, menjauhi suasana kemungkaran serta mengambil pengajaran daripada bacaan al-Quran dan hadis.

Menurut Al-Ghazālī, bagi orang yang mahu dirinya menjadi seorang yang pemurah, maka caranya adalah dengan memaksakan dirinya melakukan perbuatan pemurah tersebut. Sentiasa menggesa diri dan bersungguh-sungguh melakukan sesuatu ibadah secara paksaan dan ber*mujābah* sehingga perkara tersebut menjadi tabiat serta mudah untuk dilakukan. Semua akhlak yang terpuji dari segi syarak boleh dicapai menerusi cara ini. Proses pembaikan akhlak sangat berkait rapat dengan rawatan jiwa. Termasuk dalam konsep rawatan pada jiwa ialah dengan menghapuskan perbuatan keji dan kerendahan akhlak. Dalam masa yang sama berusaha menghiasi diri dengan sifat dan akhlak yang mulia. Menurut al-Ghazālī, usaha-usaha ini akan memberi kesihatan kepada jiwa (al-Ghazālī, 1988).

Setelah melakukan *mujābah*, perlu disusuli dengan melakukan kebaikan secara berterusan agar dapat membentuk suatu kebiasaan yang akhirnya menjadi tabiat dalam diri. Justeru, setiap insan akan sentiasa bermotivasi untuk melakukan kebaikan, sama ada amalan zahir atau sembunyi. Ia meyakini dan menghayati bahawa Allah SWT memiliki sifat-sifat kesempurnaan yang sentiasa mengawasi pergerakan dan perlakuan semua makhluk-Nya (al-Ghazālī, 2003). Seterusnya membuat sesuatu yang bertentangan dengan akhlak yang buruk seperti bersikap sabar daripada sifat marah, amanah daripada khianat, syukur daripada sombong, pemurah daripada kedekut, bodoh daripada belajar, malas daripada rajin, dan lain-lain lagi (al-Ghazālī, 2003).

Al-Ghazālī menyatakan bahawa *muraqabatullah* adalah merasakan diri diawasi oleh zat yang menjaga dirinya dan menumpukan perhatian yang bersungguh-sungguh kepada-Nya (al-Ghazālī 2003). *Muraqabatullah* memberi kesan yang positif kepada pembangunan akhlak. Ini kerana ia adalah salah satu cara yang efektif untuk seseorang individu sentiasa mengingati Allah SWT dalam setiap perkara, sama ada bersifat fizikal, cara berfikir, perasaan, atau jiwa. (al-Ghazālī, 2003).

Menurut al-Ghazālī, kaedah memantapkan dimensi akhlak adalah dengan sentiasa memastikan pemakanan makanan yang halal setiap hari. Di dalam *Minhāj al-'Abidīn*, al-Ghazālī (2004) menyatakan bahawa penjagaan pancaindera seperti mata, telinga, lidah, hati dan perut merupakan bukti ketakwaan seseorang hamba kepada Tuhannya. Berkaitan dengan adab makan, al-Ghazālī menjadikannya sebagai salah satu aspek penting yang mesti dijaga. Para *salaf al-salih* menyatakan bahawa sesungguhnya makan itu sebahagian daripada agama. Ini kerana apa yang dimakan dan cara makan akan membentuk hati dan jiwa, dapat menyalurkan kekuatan dan menjadi jalan atau

wasilah kepada agama (al-Ghazālī, 1988). Selain itu, al-Ghazālī juga mengatakan bahawa ketaatan kepada ibu bapa turut menyumbang kepada pembentukan akhlak yang terpuji.

Salah satu cara bagi membentuk akhlak yang mulia adalah dengan menjauhi suasana kemungkaran selari dengan pendapat Ibnu Khaldun (2002) yang mengatakan bahawa persekitaran yang baik diperlukan bagi menghasilkan akhlak yang baik. (Ibnu Khaldun, 2002). Imam al-Ghazālī turut menekankan pergaulan dengan orang-orang yang soleh sebagai salah satu kaedah membentuk akhlak yang mulia dalam diri seseorang. Ini adalah kerana manusia itu secara semulajadi bersifat meniru di mana seseorang itu boleh memperolehi kedua-dua sifat baik dan buruk daripada keadaan seseorang yang lain. Sesiapa yang mendapati dirinya berada dalam persekitaran dan pendidikan yang membantunya ke arah kebaikan, maka dia lebih cenderung untuk menjadi golongan yang baik dan begitu juga sebaliknya (Zakaria et. al, 2012)

## Kesimpulan

Potensi besar yang ada pada hidup beragama perlu digunakan sebaiknya kerana ia mengandungi kelebihan yang sangat diperlukan oleh masyarakat Islam pada masa kini. Keunikan elemen pembangunan hidup beragama yang diperoleh berdasarkan pandangan al-Ghazālī merupakan tokoh ilmuan Islam yang sangat komited dengan kerja-kerja pengislahan diri Muslim. Disamping itu, pendekatan dan pandangan al-Ghazālī dilihat menepati dengan keperluan masyarakat pada zaman kini. Elemen-elemen pembangunan hidup beragama ini boleh dijadikan panduan terhadap usaha meningkatkan dan membangunkan lagi penghayatan dan pengamalan hidup beragama individu Muslim dan masyarakat Islam seluruhnya.

## Rujukan

- Al-Qarāḍawī, Yūsuf. (1984). *Iman dan kehidupan*. Terj. Fachrudin HS. Shah Alam. Dewan Pustaka Fajar
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1997. *Islam and the Philosophy of Science*. Kazi Publications, Incorporated.
- Al-Ghazālī, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (1988). *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut. Dar al-Kutūb al-'Ilmiyyah
- Fathi, Y. (2010). Apa ertinya saya menganut Islam. (Terj. Alias Othman). Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd.
- Haron Din. (1985). *Manusia dan Islam*. Kuala Lumpur: Hizbi Sdn. Bhd
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman bin Muhammad Khaldun al-Hadrami. (2002). *Mukaddimah Ibn Khaldun*. Terj. Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka
- Zakaria Stapa. (2001). *Akidah & Akhlak dalam Kehidupan Muslim*. Kuala Lumpur. Utusan Publication & Distributors Sdn. Bhd.
- Zakaria Stapa. (t. th). *Al-Quran Dan Al-Sunnah Teras Kerjaya Keilmuan Al-Ghazālī*. *Jurnal Penyelidikan Islam*. 83-104
- Zakaria Stapa, Ahmad Munawar Ismail & Noranizah Yusuf. (2012). Faktor Persekitaran Sosial Dan Hubungannya Dengan Pembentukan Jati Diri. *Jurnal Hadhari Special Edition* (2012) 155-172
- Zulkiple Abd. Ghani dan Nor Salimah Binti Abu Mansor. (2006). Penghayatan Agama Sebagai Asas Pembangunan Pelajar: Analisis Terhadap Beberapa Pandangan Al-Imam Al-Ghazālī. *National student development conference (NASDEC)*. Kuala Lumpur, Malaysia.

## BAB 57

### PANDANGAN M. QURAISH SHIHAB MENGENAI PEMINDAHAN ORGAN BABI KEPADA MANUSIA DALAM *TAFSIR AL-MISBAH*

Fatin Hamamah Abdul Manan, Roshimah Shamsudin

Universiti Sains Malaysia (USM)

#### Pengenalan

Agama Islam merupakan agama yang sempurna dengan berpaksikan al-Quran dan Sunnah. Ajaran Islam yang terkandung dalam kedua-dua sumber tersebut merangkumi seluruh aspek kehidupan manusia. Salah satu aspek yang ditekankan dalam al-Quran dan Sunnah ialah berkaitan kesihatan manusia, termasuklah cara dan kepentingan memeliharanya (Lia Laquna Jamali, 2019). Islam juga secara tegasnya sering menitikberatkan hal berkaitan kesihatan agar umatnya dapat menjalankan tanggungjawab harian dengan sempurna. Umat Islam digesa agar segera mendapatkan rawatan jika disahkan menghadapi sebarang penyakit. Selain dapat meningkatkan kualiti hidup, memelihara kesihatan juga merupakan salah satu tuntutan *maqāṣid al-sya'riah*. Selain memelihara kesihatan dan nyawa, terdapat empat lagi *maqāṣid al-sya'riah* yang lain yang patut dipelihara oleh umat Islam iaitu menjaga agama, akal, harta dan juga keturunan (Kahiril Anwar, Mohd Soberi Awang & Mualimin Mochammad, 2021). Islam juga melarang umatnya mendedahkan diri mereka terhadap sebarang jenis bentuk kebinasaan sama ada dalam bentuk zahir ataupun batin (Basri Ibrahim, 2004) seperti firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 195 seperti berikut:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ .....

Maksudnya: .....*Dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam binasa....*

Berdasarkan ayat di atas, Allah SWT melarang hambaNya daripada melakukan sebarang perbuatan yang akan membinasakan diri sekaligus ianya membawa maksud bahawa manusia perlu untuk sentiasa memelihara diri. Selain daripada ayat al-Quran, terdapat juga hadith yang boleh dijadikan panduan untuk umat Islam berkaitan kesihatan diri. Hadithnya adalah seperti berikut:

رُوي عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ قَالَ قَالَتْ الْأَعْرَابُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَتَدَاوَى قَالَ: "نَعَمْ يَا عِبَادَ اللَّهِ تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً أَوْ قَالَ دَوَاءً إِلَّا دَاءً وَاحِدًا) قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُوَ قَالَ: "الْهَرَمُ"

Maksudnya: *Telah diriwayatkan daripada Usaman bin Syarikm beliau berkata, sekumpulan orang Badwi berkata "Wahai Rasulullah, bolehkan kami mendapatkan rawatan?" Rasulullah menjawab "Ya boleh, Wahain hamba-hamba Allah, dapatkanlah rawatan kerana sesungguhnya Allah tidak menurunkan penyakit melainkan (Dia) yang menentukan pula untuknya*

*penyembuhan atau ubat kecuali satu penyakit". Mereka bertanya "Wahai Rasulullah, apakah penyakit itu? Baginda bersabda "Penyakit tua". (Al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Ṭib, Bāb Mā Ja'a fi al-Dawā' wa al-Ḥaṭṭhi 'Alaihi , No. 2038. Hadith ini merupakan hadith hasan sahih)*

Pada era kemajuan teknologi, ilmu berkaitan perubatan dilihat semakin berkembang pesat seiring dengan teknologi yang serba canggih. Hal ini telah menyebabkan banyak perubahan ketara yang berlaku dalam dunia perubatan khususnya yang melibatkan langkah untuk menangani beberapa masalah berkaitan kesihatan terutamanya penyakit kronik. Perubahan dari sudut langkah yang dilakukan dalam dunia perubatan semasa dikaji terlebih dahulu oleh pihak perubatan yang bertauliah bagi memastikan prosedur yang dijalankan memberi tindak balas yang positif terhadap pesakit. Antara perubahan yang dapat dilihat ialah perkara yang berkaitan dengan pemindahan organ kepada pesakit yang telah pun dibincangkan dalam media arus perdana. Dalam isu yang berkaitan dengan pemindahan organ, pihak perubatan memerlukan penderma organ yang bersesuaian dengan bakal penerima organ tersebut. Oleh itu, pemindahan organ merupakan salah satu metode dalam dunia perubatan yang dilihat sangat memberi impak besar terhadap industri ini. Metode ini disifatkan sebagai salah satu cara yang terbaik dalam usaha menyelamatkan nyawa. Melalui kaedah ini juga, ramai pesakit dapat diselamatkan sehinggakan permintaan terhadap pemindahan organ dilihat semakin tinggi (Saifullah, 2016).

Pemindahan organ merupakan satu proses yang dilakukan oleh doktor yang mana proses ini melibatkan seorang penderma dan juga penerima organ. Jika penderma masih hidup, beliau boleh untuk menderma salah satu buah pinggang ataupun sebahagian hatinya. Manakala individu yang telah meninggal dunia juga boleh menderma semua organ dan tisu yang bersesuaian (Saikh Mohd Saifudeen Shaikh Mohd Salleh et al., 2011). Namun begitu, hal ini masih menjadi perdebatan memandangkan pemindahan organ ini melibatkan penderma yang masih hidup mahupun yang telah meninggal dunia. Perdebatan ini terjadi dalam kalangan pengamal perubatan moden, keluarga pesakit dan juga kalangan ulama yang lain (Lia Laquna, 2019). Perkara ini dilihat semakin parah apabila organ yang bakal diberikan itu bersumberkan daripada haiwan. Hal ini juga telah menimbulkan perdebatan yang mendalam memandangkan perkara ini dilihat sangat bertentangan dengan hukum syarak secara umumnya. Oleh kerana itu, penulisan ini membincangkan dengan lebih lanjut isu yang berkaitan dengan pemindahan organ haiwan kepada manusia menurut pandangan M.Quraish Shihab agar gambaran yang lebih jelas dapat diperolehi.

### **Biografi M.Quraish Shihab**

Nama penuh M.Quraish Shihab adalah Muhammad Quraish Shihab bin Abdurrahman Shihab bin Habib Ali bin Abdurrahman Shihab (Mauluddin Anwar, Latief Siregar, Hadi Mustofa, 2015). Muhammad Quraish Shihab dilahirkan di Rappang, Sulawesi Selatan pada hari Rabu, 16 Februari 1944 bersamaan 22 Safar 1363H (H. Mahmud Yunus, 1979). Namun begitu, beliau menetap di Rappang hanya lima tahun sahaja. Setelah itu, beliau berpindah ke Makassar iaitu menetap di jalan Sulawesi, Lorong 194, Nombor 7, Kampung Buton (Mauluddin Anwar, Latief Siregar & Hadi Mustofa, 2015). Perpindahan mereka sekeluarga ke Makassar adalah kerana tuntutan kerja yang dipikul oleh ayahnya iaitu Abdurrahman Shihab. Di Makassar Abdurrahman menjawat pelbagai jawatan penting di pengajian tinggi mahupun di bawah kelolaan Makassar iaitu sebagai rektor perguruan tertinggi negeri itu selama lima tahun (1972-1977) (H. Mahmud Yunus, 1979). M.Quraish Shihab menjalani pendidikan pada peringkat rendah di Lompobattang yang terletak tidak jauh daripada rumahnya di jalan Sulawesi. Beliau kemudiannya melanjutkan pelajaran pada peringkat menengah di SMP Muhammadiyah di Makassar (Mauluddin Anwar, Latief Siregar, Hadi

Mustofa, 2015) Setelah setahun menuntut di Muhammadiyah, beliau meminta izin kedua ibu bapanya untuk menyertai pesantren di Dar al-Hadis al-Fiqhiyah (Farida, 2018). Pengajian berikutnya adalah pada tahun 1958 ketika berumur 14 tahun, iaitu dengan melanjutkan pelajaran di Kaherah Mesir dan diterima pada peringkat II Thanawiyah al-Azhar. Setelah selesai pada peringkat Thanawi, beliau kemudian diterima sebagai mahasiswa di Universiti al-Azhar dalam jurusan tafsir dan hadith. Tepatnya pada tahun 1967, M.Quraish Shihab telah berjaya menamatkan pengajiannya pada peringkat Ijazah Sarjana Muda dalam bidang Usuluddin iaitu tafsir dan hadith. Kemudian beliau melanjutkan pelajarannya dalam jurusan yang sama dan berjaya memperolehi gelaran Sarjana pada tahun 1969 (Badiatul Raziqin, 2009). Pada tahun 1980, M.Quraish Shihab melanjutkan pelajarannya di Mesir pada peringkat Doktor Falsafah. Beliau menamatkan pelajarannya pada tahun 1982 dengan mendapat gelaran "*Mumtaz Ma'a Martabat al-Sharif al-Ūla*" sekaligus menjadikan beliau orang pertama daripada Asia Tenggara yang mendapat pangkat tersebut (Atik Wartini, 2014). Ini menandakan beliau mempunyai kepakaran dalam bidang yang berkaitan dengan tafsir dan hadith.

Selain daripada tekun menimba ilmu di negara orang, M.Quraish Shihab juga turut bergerak aktif dalam persatuan di bawah kelolaan kedutaan Indonesia di Mesir dan mula mencurahkan bakti ketika beliau pulang ke Indonesia. Antara persatuan yang disertai oleh M.Quraish Shihab ketika di Mesir adalah Persatuan Himpunan Pemuda Pelajar Indonesia (HPPI) di Bab al-Luq. Setelah memperolehi Ijazah Sarjana di Mesir, beliau pulang ke Indonesia. Ketika beliau di Indonesia, ayahnya Abdurrahman yang pada ketika itu merupakan Rektor IAIN Alaudin di Makassar telah memberikan tugas kepada M.Quraish Shihab sebagai Wakil Ketua Rektor IAIN Alaudin Ujung Pandang. Selain itu, beliau juga ditugaskan untuk menjaga beberapa jabatan di dalam kampus tersebut. Sementara itu, di luar kampus, M.Quraish Shihab turut membantu sebagai pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang Pembinaan Mental (BIMTAL) (Afriзал Nur, 2012). Pada tahun 1984, M.Quraish Shihab telah berpindah daripada IAIN Alaudin Ujung Pandang ke IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam Fakulti Usuluddin. Beliau juga giat mengajar dalam bidang tafsir dan ulum al-Quran. M.Quraish Shihab juga diamanahkan sebagai Rektor IAIN di Jakarta sebanyak dua penggal iaitu pada tahun 1992-1996 dan 1997-1998. Selain menceburkan diri dalam bidang pendidikan, M.Quraish Shihab juga telah dilantik untuk menjadi Menteri Agama selama dua bulan pada awal tahun 1998 oleh Presiden Soeharto (Muhammad Iqbal, 2012) Perlantikan beliau sebagai Menteri Agama bertahan hanya dua bulan kerana ketika itu berlaku pergolakan terhadap Presiden Soeharto (Atik Wartini, 2014). Antara jawatan lain yang dipegang oleh beliau semasa dalam dunia politik adalah seperti Ketua Majlis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 1984. Pada tahun 1989, M.Quraish Shihab diamanahkan sebagai anggota Lajnah Pentashih al-Quran. Departmen Agama (Atik Wartini, 2014). Beliau juga pernah terlibat sebagai Anggota Dewan Riset Nasional (1994-1998) dan juga anggota Dewan Syariah Bank Muamalat Indonesia (1992-1999) (Wardani, 2009). Sementara itu, beberapa badan organisasi formal yang beliau sertai ialah seperti Pengurus Perhimpunan Ilmu-Ilmu al-Quran Syariah, Pengurus Konsorsium Ilmu-Ilmu Agama Departmen Pendidikan dan Kebudayaan, dan Penolong Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) (Atik Wartini 2014). Pada tahun 1999, M.Quraish Shihab dilantik sebagai Duta Besar Republik Indonesia di Kaherah Mesir. Ketika inilah beliau mula menulis *Tafsir al-Misbah* sehingga selesai sekaligus mengukuhkan kedudukannya sebagai tokoh ahli tafsir yang terkemuka di Indonesia dan Asia Tenggara. Setelah selesai tugas sebagai Duta Besar, M.Quraish Shihab pulang ke Indonesia dan mula bergerak aktif sebagai pendakwah dan pendidik. Beliau mula mengasaskan lembaga pendidikan dan mendalami al-Quran yang diberi nama Pusat Studi al-Quran (PSQ) di Jakarta. Selain itu, M.Quraish Shihab juga mula menjadi penulis dan menerbitkan hasil tulisan beliau di bawah terbitan Lentera Hati (Muhammad Iqbal, 2010). Jelas

bahawa beliau merupakan tokoh yang telah memberi sumbangan yang signifikan di Indonesia khususnya dalam bidang pendidikan dan juga dakwah.

M.Quraish Shihab bukan sahaja menyumbang tenaga dalam dunia dakwah, beliau juga turut menghasilkan beberapa buah buku. Antara karya lain yang telah ditulis oleh M.Quraish Shihab adalah seperti berikut:

1. *Tafsir al-Manar: Keistimewaan dan Kelemahannya* (1984) yang merupakan terbitan IAIN Alauddin, Ujung Pandang.
2. *Filsafat Hukum Islam* (1987) terbitan Depag, Jakarta.
3. *Mahkota Tuntutan Illahi: Tafsir Surah al-Fatihah* (1988) yang diterbitkan oleh Untagma, Jakarta.
4. *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (1992) yang merupakan terbitan Mizan, Bandung.
5. *Studi Kritik Tafsir al-Manar* (1994). Terbitan Pustaka Hidayah, Bandung.
6. *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan* (1994) yang merupakan terbitan Mizan, Bandung.
7. *Untaian Permata Buat Anakku: Pesan al-Quran Untuk Mempelai* (1995) yang di bawah terbitan al-Bayan, Jakarta.
8. *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (1996). Merupakan terbitan Mizan, Bandung.
9. *Hidangan Illahi Ayat-Ayat Tablil* (1997) yang diterbitkan oleh Lentera Hati, Jakarta

Selain karya-karya di atas, masih terdapat banyak lagi karya M.Quraish Shihab yang lain. Namun karya terbesar M.Quraish Shihab ialah *Tafsir al-Mishab Pesan dan Kesan, dan Kesorasian al-Quran* yang diterbitkan pada tahun 2000. Tafsir ini mula ditulis ketika beliau menjawat jawatan sebagai duta Mesir dan ditulis secara bersiri sehingga menghasilkan 15 jilid keseluruhannya. *Tafsir al-Mishab* juga merupakan salah satu tafsir yang terkenal sehingga menjadi satu fenomena di Indonesia (Rahmatulullah, Hudriansyah, Mursalim, 2021)

## Definisi Pemindahan dan Pendermaan Organ

“Pindah” dalam *Kamus Dewan Bahasa* membawa maksud bertukar tempat. Manakala “Pemindahan” merujuk kepada perbuatan memindahkan (Sheikh Othman bin Sheikh Salim, 1991). Perkataan “pemindahan” dalam *Lisān al-‘Arāb* pula membawa maksud pemindahan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain (Ibn Manẓūr, 2010). Sementara itu, definisi pemindahan organ yang ditulis oleh Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) adalah satu prosedur yang dilakukan terhadap pesakit untuk menggantikan organ yang bermasalah atau organ yang berpenyakit dengan organ yang baharu. Organ yang akan digunakan terdiri daripada dua sumber iaitu sumber penderma yang hidup (*living donor*) dan juga sumber penderma yang telah meninggal dunia (*deceased donor*) (Hirman Ismail, Rosnawati Yahya et al., 2011). Selain itu, menurut al-Sibā’i dan al-Bārr (1993), pemindahan organ merupakan satu proses ataupun kaedah yang dilakukan dengan mengambil organ ataupun sel-sel tisu yang masih berfungsi dengan baik daripada seorang penderma kepada penerima organ dengan tujuan untuk menggantikan organ yang rosak. Penderma organ pula kebiasaannya terdiri daripada kalangan manusia. Adakalanya juga melibatkan kalangan haiwan namun hal ini jarang sekali berlaku kerana dibimbangi akan berlaku penolakan atau ketidaksesuaian dengan tubuh penerima.

Pemindahan organ ini hanya dapat dilakukan jika terdapat persetujuan daripada penderma dengan ikhlas dan rela hati. Namun terdapat juga penderma yang menjual organnya. Perkara ini jelas menunjukkan bahawa pemberian organ hendaklah dilakukan dengan kerelaan hati si

penderma. Jika sekiranya hal pemindahan organ ini berkait dengan organ haiwan, prosedur ini tidak boleh dikaitkan dengan proses pemindahan organ terhadap manusia. Mungkin lebih tepatnya jika kes sebegini diklasifikasikan sebagai pemberian organ haiwan untuk tujuan uji kaji yang akan dilakukan oleh manusia (Basri Ibrahim, 2004).

## Sejarah Pemindahan Organ

Menurut Lia Laquna Jamali (2019) proses pemindahan organ pertama kalinya berlaku di Mesir iaitu sekitar 2000 tahun sebelum perutusan Nabi Isa AS. Kejadian ini dapat dibuktikan dengan penemuan manuskrip lama yang berkaitan dengan proses dan beberapa percubaan berkaitan pemindahan organ yang telah dilakukan oleh masyarakat pada ketika itu. Setelah itu, ditemui sejarah tentang pemindahan organ yang berlaku di India, melibatkan seorang pakar bedah yang telah merawat seorang banduan lelaki yang mengalami kerosakan hidung akibat daripada siksaan yang dialaminya sepanjang berada di penjara. Proses yang dilakukan oleh doktor tersebut dengan cara mengambil sebahagian kulit dan lemak di bawah lengan banduan tersebut dan menampal kulit tersebut di bahagian hidungnya.

Pemindahan organ yang sebegini belum pernah terjadi pada zaman Rasulullah SAW. Walau bagaimanapun, pada zaman Rasulullah SAW terdapat peristiwa yang mana seorang Sahabat terpotong hidungnya ketika peperangan *al-Kilab*. Pada mulanya sahabat tersebut menggantikan hidung palsu dengan perak, namun lama-kelamaan hidung tersebut mula menjadi busuk, lalu Rasulullah SAW menyuruh beliau menggantikannya dengan emas. Matan bagi hadith tersebut adalah seperti berikut:

حدثنا موسى بن إسماعيل ومحمد بن عبد الله الخزازي المعنى قالوا: حدثنا أبو الأشهب عن عبد الرحمن بن طرفة: (أن جده عرفة بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفا من ورق فأنث عليه، فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاتخذ أنفا من ذهب

Maksudnya: *Diceritakan oleh Musa bin Ismail dan Muhammad bin ‘Abdullah al-Khuzā‘i al-Ma‘ana, beliau berkata: Kami diceritakan oleh Abū al-Asyhab daripada ‘Abd al-Rahman bin Tarfah bahawa hidung datuk ‘Abd al-Rahman Tarfah terpotong ketika menyertai peperangan al-kilab, lalu beliau telah membuat hidung palsu dengan menggantikannya dengan perak, tetapi hidungnya menjadi busuk. Lalu Nabi Muhammad SAW memerintahkan beliau untuk menggantikan hidungnya dengan emas*”(Abī Dawud, *Sunan Abī Dawud, Kitāb al-Ṭib, Bāb Rabāṭi al-Asnān bi al-Dhahab*, No. 423<sup>3</sup>. Hadith ini merupakan hadith *ḥasan*)

Melalui konteks hadith di atas, Rasulullah SAW membenarkan pertukaran anggota tubuh yang tidak berfungsi dengan benda yang lebih baik. Secara khususnya hadith ini tidak di tujukan kepada hukum pemindahan organ, tetapi kejadian ini boleh dijadikan dalil kerana berkongsi *‘illah* yang sama (Ihsan Nurmansyah, 2020)

Pada tahun 1913, terjadi lagi proses pemindahan organ namun bukan daripada manusia kepada manusia, tetapi daripada seekor kucing kepada kucing yang lain dengan melibatkan pemindahan ginjal. Pemindahan ini dilakukan oleh Dr. Alexis Carrel yang berasal dari perancis. Pembedahan ini berjaya dilaksanakan kerana kemampuan beliau menguasai teknik jahitan di



hujung pembuluh darah yang telah dipotong telah membuatkan proses aliran darah mengalir secara normal dan efisien (Lia Laquna Jamali, 2019). Pemindahan organ yang berlaku sesama manusia pertama kali berlaku adalah pada tahun 1967 oleh Prof. Christian N. Barnard. Beliau bersama kumpulannya telah melakukan pemindahan jantung daripada seorang wanita bernama Denise Darvell yang berusia 24 tahun. Denise Darvell disahkan mati otak setelah terlibat dalam kemalangan jalan raya. Penerima jantung Denise adalah seorang lelaki berusia 54 tahun yang bernama Louis Washkansky. Namun Louis yang mampu bertahan hidup selama 18 hari sahaja dan akhirnya meninggal dunia disebabkan oleh jangkitan paru-paru yang mengakibatkan kurang oksigen yang masuk ke jantung baharu. Kemudian pada tahun 1968, Prof. Christian N. Barnard turut menjalankan pemindahan jantung kepada Dr. Philip Blaiberg dan pemindahan tersebut menunjukkan hasil yang positif. Keputusan yang memuaskan ini telah menyebabkan manusia mula yakin dengan perubatan melalui cara pemindahan organ. Beberapa pusat pemindahan organ mula dibuka secara meluas. Selain pemindahan organ jantung, organ lain turut dilakukan seperti hati, kornea, ginjal dan juga rahim (Lailatul Rahmah, 2018).

Sementara itu, pemindahan organ dan tisu di Malaysia telah dijalankan seawal tahun 1960. Pemindahan tersebut melibatkan kornea, kemudian disusuli dengan pemindahan buah pinggang yang dilakukan pada tahun 1975. Seterusnya diikuti dengan pemindahan hati pada tahun 1995. Pada tahun 1997 pemindahan jantung dan paru-paru dilakukan pada tahun 2005 (Muhammad Anis Abd. Wahab, 2013). Walaupun pemindahan organ telah giat berlaku di Malaysia, namun Malaysia masih kekurangan penderma organ. Berdasarkan analisis yang telah dijalankan sehingga 2015, jumlah pengikrar yang akan menderma organ setelah mereka meninggal dunia hanyalah 0.9% dari jumlah kesuseluruhan rakyat Malaysia, sedangkan pesakit yang memasuki senarai “*waiting list*” adalah jauh lebih ramai iaitu sebanyak 19,353 orang yang kebanyakannya terdiri daripada pesakit buah pinggang (Zulkifli Mohd al-Bakri & Nadzirah, 2015). Justeru, proses pemindahan organ di Malaysia bukanlah satu perkara yang asing kerana ia telah dilaksanakan sejak puluhan tahun yang lalu. Bahkan keberkesannya telah meningkat memandangkan persekitaran dan penggunaan teknologi yang semakin maju serta terdapat beberapa ahli perubatan yang terlatih. Ini semua merupakan faktor yang menyumbang kepada keberkesanan pemindahan organ dan dilihat sebagai sangat efektif.

### Dalil Tentang Haramnya Babi dalam Islam

Secara umumnya, babi merupakan haiwan yang diharamkan dalam agama Islam. Terdapat beberapa ayat al-Quran yang menyatakan tentang hal ini. Antaranya ialah dalam surah *al-Baqarah* ayat 173 :

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعَبْرٍ اللَّهُ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Maksudnya: Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan kepada kamu memakan bangkai, dan darah, dan daging babi, dan binatang-binatang yang disembelih tidak kerana Allah; maka sesiapa terpaksa (memakannya kerana darurat) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas (pada kadar benda yang dimakan itu), maka tidaklah dia berdosa. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani

Pada dasarnya, kebanyakan ulama tafsir lebih cenderung untuk mengharamkan daging babi. Menurut Muhammad Rasyīd Reḍā, memakan daging babi adalah haram kerana ia termasuk dalam kategori binatang yang kotor dan menjijikkan (Muhammad Rasyīd Reḍā, 1947). Manakala menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī, penggunaan perkataan "*lahma*" dalam ayat tersebut adalah kerana daging babi merupakan bahagian yang paling banyak dimanfaatkan oleh manusia (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 1981). Berdasarkan pandangan kedua-dua ulama tersebut, mereka lebih menekankan kepada pengharaman daging babi seperti yang telah disebut dalam ayat al-Quran tersebut. Ini disebabkan kerana babi merupakan haiwan yang kotor dan dagingnya sering dijadikan santapan oleh manusia. Muhammad 'Alī al-Ṣabūnī mengatakan bahawa ulama berselisih pendapat berkaitan hal ini. Sebahagian golongan *al-Zahiriyyah* berpendapat bahawa hanya dagingnya sahaja yang haram tetapi tidak termasuk lemaknya. Namun *jumhur* berpendapat bahawa babi secara keseluruhannya adalah haram termasuk lemaknya (Muhammad 'Alī al-Ṣabūnī, 1980). Pengharaman ini juga turut disokong oleh ulama lain seperti Sayyid Quṭb dengan mengatakan bahawa babi adalah haram keseluruhannya dan pengharaman ini telah berlaku sejak penetapan syariat Islam (Sayyid Quṭb, 2003). Namun begitu, al-Quṭubī mengeluarkan pandangan beliau yang berbeza daripada *jumhur* dengan mengatakan bahawa keseluruhan daging serta lemak babi adalah haram kecuali bulunya. Beliau berhujah dengan mengatakan bahawa penggunaan bulu babi telah wujud sejak zaman Rasulullah SAW (Muhammad b. Ahmad b. Abī Bakr al-Qurṭubī, 2006). Antara ulama lain yang mengharuskan penggunaan bulu babi adalah Abū Hanifah dan Muhammad. Mereka mengatakan bahawa bulu babi boleh digunakan sebagai benang jahitan. Hal ini telah berlaku pada zaman Rasulullah SAW kerana ketika itu terdapat hal yang mendesak untuk mereka menggunakannya. Abu Yusuf yang merupakan salah seorang pengikut Abū Hanifah cenderung untuk mengatakan bahawa penggunaan bulu babi adalah makruh. Namun al-Syafi'i dilihat begitu tegas dengan menghukumi keseluruhan tubuh babi adalah haram termasuklah bulunya (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 1981).

Setiap pengharaman yang berlaku pasti mengandungi hikmah. Seperti yang dilakukan terhadap daging babi, majoriti ulama telah bersepakat bahawa daging babi adalah haram untuk dimakan. Ahli Majlis Ulama Mesir telah mengatakan bahawa daging babi merupakan daging yang kotor dan bahaya untuk dimakan oleh manusia kerana di dalamnya terdapat sel-sel telur cacing pita dan akan membiak sekaligus akan merosakkan usus manusia ('Abd al-'Azīm al-Gabasyī, 'Alī 'Abd al-'Azīm & Muhammad Syed al-Nada', 1992). Menurut Nāṣir Makārim al-Syīrāzī yang merupakan seorang ulama Syiah, antara pengharaman babi dalam Islam adalah kerana babi merupakan haiwan yang sangat kotor dan memiliki sifat yang buruk. Daging babi mengandungi cacing pita dan jika dipisahkan setiap satu kilogram terdapat 400 juta cacing pita. Cacing pita di dalam perut babi akan membiak dengan sangat cepat. Dianggarkan dalam tempoh sebulan, ia mampu bertelur sebanyak lima belas ribu butir telur. Hal ini akan mengundang pelbagai penyakit kepada manusia yang terus menerus memakan daging babi, antaranya adalah seperti demam, gatal-gatal, cirit birit dan mengalami masalah penghadaman serta pernafasan. Selain dikenali sebagai haiwan yang kotor, babi juga terkenal dengan sifatnya yang buruk seperti memakan najisnya sendiri dan keinginan seks yang menyimpang serta menjijikkan. Oleh kerana daging serta karakternya yang buruk, sebahagian negara Eropah mula mengajukan undang-undang berkaitan pengharaman babi kerana ia dilihat akan merosakkan manusia (Nāṣir Makārim al-Syīrāzī, 2013).

Beberapa ulama Nusantara turut mengutarakan pendapat mereka berkaitan perkara ini. Antaranya adalah Hamka yang mengulas mengenai perkara ini dalam *Tafsir al-Azhar*. Beliau lebih mengutamakan sikap berhati-hati (*'Azimah*) dengan berpandangan bahawa daging babi adalah haram memandangkan ia merupakan haiwa yang kotor, bahkan turut memakan najis sendiri. Justeru, babi merupakan binatang yang tidak layak dan tidak sesuai untuk dimakan oleh manusia.

Namun begitu, seseorang itu dibolehkan untuk memakan daging babi jika dalam keadaan terdesak seperti tidak mempunyai makanan lain, ataupun mendapat ancaman bunuh daripada musuh. Situasi tersebut dibolehkan demi untuk menjaga kemaslahatan diri ketika itu (Hamka, 2007).

Selain itu, M.Quraish Shihab telah menulis dalam tafsirnya iaitu *Tafsir al-Misbah* bahawa daging dan lemak babi adalah haram. Hikmahnya adalah kerana daging babi mempunyai banyak cacing antaranya adalah *taenia solium* yang akan mengganggu sistem pencernaan manusia. Kuman yang terdapat dalam daging menjadi punca kematian yang tertinggi di Denmark dan Belanda pada tahun 1968. Malahan lemaknya juga mempunyai kolestrol yang sangat tinggi, iaitu sebanyak 50% berbanding lemak lembu dan juga kerbau. Berdasarkan fakta yang telah disebutkan, jelas dan nyata bahawa pengharam daging babi dan lemaknya adalah satu perkara yang tepat. Namun begitu, M.Quraish Shihab berpendapat, yang diharamkan adalah daging dan juga lemaknya sahaja. Selain daripada daging dan lemak, hukumnya adalah sama seperti haiwan yang lain. Ulas beliau lagi berkaitan hal ini, yang diharamkan adalah daging iaitu "*lahma*" seperti yang difirmankan dalam al-Quran, selain daripada dimakan, seperti menggunakan anggota tubuh yang lain, hukumnya sama seperti haiwan yang lain. Contohnya bulu babi akan menjadi suci setelah dicabut dan kulitnya telah disamak. M.Quraish Shihab mengeluarkan pandangan ini dengan mengambil kira pandangan Ibn 'Asyur, Daud al-Zuhri dan juga Abū Yūsuf yang mengatakan bahawa kulit babi boleh digunakan setelah disamak. Melalui pandangan ini juga, M.Quraish Shihab berpendapat bahawa dibolehkan untuk menggunakan katup jantung babi kepada manusia melalui pemindahan organ. Jelas beliau lagi, ia akan menjadi najis jika sekiranya organ tersebut berada di luar tubuh manusia (M.Quraish Shihab, t.t)

Selain daripada surah *al-Baqarah* ayat 173, terdapat juga ayat-ayat lain berkaitan dengan pengharaman babi. Antaranya adalah seperti surah *al-An'am* ayat 145, *al-Ma'idah* ayat 3 dan juga surah *al-Nahl* ayat 115.

Selain daripada dalil al-Quran, terdapat juga dalil daripada hadith yang menunjukkan tentang pengharamana babi. Antaranya adalah seperti berikut :

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن حرم الخمر وثمنها وحرم الميتة  
وثمنها وحرم الخنزير وثمنه

Maksudnya: *Daripada Abu Hurairah bahawa Rasulullah SAW bersabda bahawa Allah telah mengharamkan khmar dan hasil penjualannya, dan mengharamkan bangkai serta hasil penjualannya dan juga babi serta hasil penjualannya. (Abi Dawud, Sunan Abi Dawud, Kitāb al-Ijārah, Bāb fī Thaman al-Khamr al-Maitah, No. 3485. Hadith ini merupakan hadith ṣaḥīḥ)*

Syua'ib al-Arna'ut telah memberikan penjelasan ringkas berkaitan hadith di atas. Jual beli yang melibatkan benda yang memabukkan seperti arak adalah sia-sia. Situasi ini juga turut dikaitkan dalam hal yang berkaitan dengan jual beli terhadap benda yang najis seperti bangkai. Hadith ini juga menjadi salah satu dalil yang menunjukkan bahawa tidak dibolehkan untuk menjual bulu babi. Namun begitu, perkara ini adalah khilaf dalam kalangan ulama kerana ada yang mengharuskannya dan ada juga yang meletakkannya sebagai hukum makruh (Syua'ib al-Arna'ut, 2009). Antara hadith lain yang menceritakan tentang pengharaman menjual daging babi ialah riwayat al-Bukhari seperti berikut:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو بمكة علم الفتح (إن الله ورسوله حره بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام)

Maksudnya: *Daripada Jabir bin Abdullah RA, beliau telah mendengar ucapan nabi pada tahun pembukaan Mekah, baginda bersabda "Sesungguhnya Allah dan RasulNya telah mengharamkan penjualan arak, bangkai, babi dan juga berhala).*

## Pandangan Ulama Berkaitan Penggunaan Organ Babi Terhadap Manusia

Isu berkaitan penggunaan organ haiwan kepada manusia merupakan isu yang dianggap sensitif terhadap umat Islam terutamanya apabila melibatkan haiwan yang haram dan najis seperti babi. Perkara ini dilihat semakin rumit kerana babi merupakan haiwan yang diharamkan dalam agama Islam. Namun perbincangan berkaitan hal ini telah dijelaskan di atas. Biarpun begitu, Islam sentiasa memberi kelonggaran terhadap umatnya agar segala permasalahan yang dihadapi oleh mereka dapat diselesaikan dengan berpandukan garis panduan yang telah ditetapkan oleh syariat. M.Quraish Shihab yang merupakan seorang ulama terkemuka di Nusantara telah menukilkan pandangan beliau berkaitan hal ini. Beliau mengulas isu ini dalam *Tafsir al-Misbah* berkenaan dengan pengharaman babi sekaligus mengaitkannya dengan isu penggunaan organ haiwan tersebut. Penerangan beliau dilakukan terhadap surah *al-Ma'idah* ayat ketiga. M.Quraish Shihab mengatakan bahawa pengharaman yang berlaku terhadap babi adalah pada daging dan juga lemaknya sahaja. Ini kerana secara khususnya, Allah menyebut perkataan "*lahma*" yang bermaksud daging. Lemak yang menempel pada daging juga haram kerana sudah tentu manusia akan memakannya seperti mana daging. Akan tetapi, penggunaan anggota tubuh yang lain adalah dibolehkan seperti kulit dan juga bulunya. Pandangan M.Quraish Shihab ini berpandukan pendapat Ibn 'Asyur yang mengatakan bahawa kulit babi akan menjadi suci jika disamak, sama seperti kulit binatang yang lain. Berdasarkan pandangan ini juga, M.Quraish Shihab mengatakan bahawa manusia juga boleh menggunakan katup jantung babi sebagai ganti katup jantung manusia yang telah rosak (M.Quraish Shihab, t.t)

Sehubungan dengan ini, timbul lagi beberapa perbincangan dalam kalangan ulama terdahulu dan juga kontemporari berkaitan isu ini. Mazhab al-Syafi'i berpendapat bahawa harus menggunakan semua benda bernajis untuk tujuan perubatan jika sekiranya dalam keadaan darurat kecuali arak (Al-Nawawi, t.t). Pendapat ini berpandukan sebuah hadith Rasulullah SAW yang menceritakan tentang sekelompok golongan daripada 'Uklin telah datang menemui Rasulullah SAW. Mereka mengadu hal keadaan mereka ketika yang ditimpa dengan satu penyakit, lalu Rasulullah SAW menyuruh mereka meminum kencing unta dan juga susunya sebagai ubat kepada penyakit tersebut. Matannya adalah seperti berikut:

عن أنس رضي الله عنه قال : قدم على النبي صلى الله عليه وسلم نفر من عُكل فأسلموا, فاجتووا المدينة فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة فيشربوا من أبوالها وألبانها, ففعلوا فصحو.....

Maksudnya: *Daripada Anas RA, beliau berkata: Satu golongan daripada penduduk 'Uklin telah datang menemui Rasulullah SAW lantas memeluk agama Islam. Mereka telah mengalami sakit perut ketika di Madinah, disebabkan itu Rasulullah SAW menyuruh mereka meminum air kencing dan susu daripada unta pemberian zakat daripada orang ramai, lantas mereka melakukan seperti yang di perintahkan oleh*

*Rasulullah SAW dan mereka kembali sibat.... (Al-Bukhari, Ṣaḥīḥ al-Bukhari, Kitāb al-Ḥudūd, Bāb al-Muḥārībīn min Ahl al-Kufr wa al-Riddah, No. 6802)*

Pendapat ini dilihat berbeza dengan pendapat Ahmad b. Hanbal apabila beliau menyatakan bahawa tidak harus menggunakan benda-benda najis untuk tujuan perubatan. Dalil yang dikemukakan untuk menyokong pendapat ini adalah seperti berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله أنزل الداء وأنزل الدواء وجعل لكل داء دواء  
فتداؤوا ولا تداؤوا بحرام

*Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya Allah telah menurunkan penyakit dan juga menurunkan ubat. Allah menjadikan setiap penyakit itu ada ubatnya kerana itu berubatlah anda sekalian, tetapi janganlah berubat dengan sesuatu yang haram.*

Perdebatan berkaitan hal pemindahan organ ini tidak hanya mendapat perhatian daripada alim ulama yang bertanggungjawab mengeluarkan fatwa dan pendapat mereka, bahkan terdapat beberapa orang doktor terkemuka dalam bidang perubatan juga turut bersuara mengenai hal ini. Antaranya adalah Doktor ‘Aliy al-Bār yang merupakan seorang doktor yang cukup dikenali di Arab Saudi. Beliau mengatakan bahawa tidak perlu lagi untuk menggunakan insulin babi memandangkan telah wujud insulin jenis baharu yang telah berjaya dihasilkan oleh manusia melalui proses kejuruteraan genetik (Muhammad ‘Alī al-Bār, 1986). Isu ini dibangkitkan kerana terdapat juga sebahagian doktor perubatan yang memperkenalkan insulin babi kepada pesakitnya. Insulin merupakan antara kaedah rawatan yang sangat diperlukan oleh pesakit diabetes dan jika sekiranya pesakit tidak diberikan insulin, sistem metabolisma akan terjejas lalu mengakibatkan gangguan pada sistem jantung, saraf, mata dan buah pinggang (Noor Naemah Abdul Rahman & Mohd Afifuddin Mohamad, 2016). Pandangan Doktor ‘Alī al-Bar dilihat sangat relevan jika larangan terhadap penggunaan insulin babi dikuatkuasakan. Situasi ini jelas menunjukkan bahawa keadaan darurat itu telah hilang dengan adanya insulin yang diperbuat daripada barang yang halal dan bersih. Sementara itu, ‘Aṭīyyah Saqr yang merupakan salah seorang pensyarah al-Azhar sekaligus merangkap Ketua Jawatan Kuasa Fatwa Universiti al-Azhar menegaskan bahawa penggunaan pankreas babi kepada manusia adalah dibenarkan kerana setakat ini belum ada pankreas yang sesuai bagi manusia. Malahan pankreas yang ditanam di dalam badan manusia tidak akan mengganggu ibadat seseorang dalam soal berkaitan sah ataupun tidak ibadat tersebut. Sebagaimana yang telah disepakai oleh *fuqaha* al-Maliki, al-Syafi‘i dan juga *Hanabilah*, dibolehkan untuk menggunakan benda yang najis kepada manusia ketika benar-benar dalam keadaan yang sangat darurat seperti menyambung tulang manusia dengan benda yang najis (‘Aṭīyyah Saqr, 2011).

Berdasarkan beberapa pandangan ulama *fuqaha*, jelas bahawa penggunaan organ ataupun tisu babi adalah dibenarkan. Walau bagaimanapun kelonggaran ini tidak boleh sewenang-wenangnya dilaksanakan jika tidak dalam keadaan yang sangat mendesak sehingga boleh meragut nyawa pesakit. Islam secara tegas menghalang umatnya daripada menggunakan benda yang najis dan haram untuk tujuan perubatan jika sekiranya terdapat alternatif lain yang bersumberkan barang yang halal. Situasi darurat inilah menjadi penyebab ataupun *‘Ilah* yang membolehkan umat Islam melakukan hal yang dilarang dalam hukum syarak. Hal ini bertepatan dengan salah satu *qawa‘id al-fiqhiyyah* iaitu “*al-darūrāt tubīḥu al-maḥzūrāt*” yang membawa maksud dibolehkan untuk melakukan perkara-perkara yang dilarang ketika berada dalam keadaan yang mendesak iaitu “*al-darūrāt*”. Kaedah ini merupakan salah satu kaedah fiqh yang digunakan apabila seseorang itu berada dalam

keadaan yang terdesak sehingga menyebabkan dia terpaksa melakukan perkara yang ditegah oleh Islam. Menurut setengah ulama pula, kaedah ini terpakai apabila seorang Muslim yang mukallaf terpaksa melampaui batasnya dengan memakan makanan yang haram jika tidak dia akan mati kelaparan ('Abd al-Karīm Zaidān, 2001).

Antara dalil yang berkaitan dengan kaedah ini adalah seperti yang telah dinyatakan di dalam al-Quran, surah al-Baqarah ayat 173:

أَمَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Maksudnya: *Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampui batas.*

Berdasarkan ayat di atas, perkataan "...فمن اضطر..." menunjukkan bahawa jika seseorang itu dalam keadaan terdesak atau "*darūrah*", ataupun keadaan ketika itu akan membawa kebinasaan kepada dirinya sendiri ('Abd al-Karīm Zaidān, 2001). Selain dalil daripada al-Quran, terdapat dalil hadith yang diceritakan oleh Qatādah daripada Anas bin Malik bahawa Rasulullah SAW telah memberi *rukhsah* kepada 'Abd al-Rahman bin 'Auf dan juga Zubair bin 'Auf yang mengalami penyakit gatal untuk memakai kain sutera ketika musafir seperti yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* iaitu *Kitāb al-Libās wa al-Zinab, Bāb Ibaḥḥah Labisa al-Ḥarīr li Rajul 'idha Kāna bihi Ḥikmah aw Naḥwuha*.

Secara umumnya, agama Islam melarang kaum lelaki daripada memakai kain sutera tetapi kelonggaran yang diberikan oleh Rasulullah SAW kepada kedua-dua sahabat tersebut adalah bertujuan untuk mengelakkan penyakit yang dideritai oleh mereka menjadi semakin teruk (Nur Naemah Abdul Rahman, Mohd Afifuddin Mohamad, 2016)

Kaedah "*al-darūrah tubīḥu al-maḥẓūrāt*" juga mempunyai beberapa *furu'* ataupun cabang situasi yang mengharuskan seseorang itu melakukan perkara yang dilarang dalam syarak. Antaranya adalah seperti berikut:

- 1- Terpaksa memakan atau minum daripada sumber yang haram demi untuk mengelakkan diri daripada mati kelaparan.
- 2- Apabila seseorang itu menghadapi sebarang penyakit.
- 3- Apabila nyawa terancam ketika diugut menjadi kufur.
- 4- Dipaksa menipu ataupun bersumpah oleh pihak musuh ('Abd al-Karīm Zaidān, 2001).
- 5- Mengambil harta seseorang yang tidak mahu melunaskan hutangnya tanpa izinnya al-Suyutī, 1983).

Kesimpulannya, kaedah "*al-darūrah tubīḥu al-Maḥẓūrāt*" diperkenalkan adalah untuk menyelamatkan nyawa umat Islam yang lain ketika mereka berada dalam keadaan yang

membahayakan diri. Kaedah ini juga merupakan salah satu kaedah yang digunakan bagi perbincangan berkaitan pemindahan organ dengan menggunakan organ babi kepada manusia. Namun keadah ini hanya terpakai apabila seseorang itu berada dalam keadaan yang “*ḍarūrah*”. Meskipun hal ini masih mendapat tentang daripada sebahagian ulama lain, keadaan pesakit ketika itu tidak boleh diabaikan sehingga membawa kepada kematian, sedangkan Islam sendiri sentiasa menyediakan solusi yang terbaik untuk umatnya. Perkara ini dilihat sangat bertentangan dengan *maqāṣid syari‘ah* yang telah dianjurkan oleh Islam iaitu dengan menjaga nyawa daripada sebarang ancaman bahaya. Ramai ahli perubatan memilih organ babi kerana kesesuaiannya terhadap tubuh badan manusia adalah tinggi berbanding haiwan yang lain. Hasil penyelidikan yang dijalankan oleh saintis juga menunjukkan bahawa babi mempunyai kelebihan dari segi fisiologi dan juga anatomi, sekaligus menjadikan haiwan tersebut sebagai alternatif terapeutik untuk merawat masalah berkaitan organ manusia (Noor Naemah Abdul Rahman & Mohd Afifuddin Mohamad, 2016).

### Kesimpulannya

Berdasarkan perbincangan di atas jelas bahawa dalam agama Islam, proses pemindahan organ masih boleh dilakukan dengan tujuan untuk menghindari kematian dan menyelamatkan nyawa seseorang. Perkara begini sangat dianjurkan dalam Islam dan bertepatan dengan syariatnya. Di Malaysia, pemindahan organ bukanlah suatu perkara yang asing, bahkan keberkesannya telah terbukti sejak puluhan tahun lagi. Beberapa fatwa juga telah dikeluarkan berkaitan dengan pemindahan organ yang menunjukkan bahawa ia boleh dilakukan. Namun apabila melibatkan pemindahan organ babi terhadap manusia, sebahagian besar ulama membolehkannya dengan syarat situasi pada ketika itu adalah sangat mendesak sehingga menimbulkan *ḍarūrah*. Pandangan M.Quraish Shihab yang mengatakan boleh untuk menggunakan organ babi terhadap manusia dilihat seiring dengan pandangan ulama dan ahli perubatan Islam yang lain. Pengharusan kaedah ini bukan sahaja dibuktikan dengan beberapa dalil daripada al-Quran dan Sunnah, malahan turut mengambil kira kaedah fiqh yang telah ditetapkan oleh *fuqaha* terdahulu. Kaedah “*al-ḍarūrāt tubīḥu al-maḥẓūrāt*” merupakan antara kaedah yang telah digunakan dan diaplikasikan kepada permasalahan berkaitan penggunaan organ babi terhadap manusia. Justeru itu, pemindahan organ boleh dipraktikkan sebagai usaha menyelamatkan nyawa manusia yang sangat memerlukan.

### Rujukan

Al-Quran

Abu Daud, Sulaiman bin al-Ash‘ath al-Azdīy al-Sajistānī, 2009, *Sunan Abī Daud*, Dār al-Risalah Al-‘Alamiah, Damsyik.

‘Aṭīyyah Ṣaqr. 2011. *Aḥsān al-Kalām Fi al-Fatāwa wa al-Aḥkām*. Dār al-Kutub al-Maṣriyah, Kaherah.

Atik Wartini. 2014. *Nalar Ijtihad Jilbab dalam Pandangan M.Quraish Shihab (Kajian Metodologi)*. Jurnal MUSAWA. Vol. 13, No. 1. Hlm 29-37

Afrizal Nur. 2012. *M.Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir*. Jurnal Usluddin. Vol. XVIII, No. 1. Hlm 21-33

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. 2002. *Ṣaḥīḥ al-Bukharī*. Cet. 1. Dar Ibn Kathir. Beirut. Hlm 533.

Al-Bār, Muhammad ‘Alī. 1986. *Al-Asrār al-Ṭibbiyyah wa al-Aḥkām al-Fiqhiyyah fī Taḥrīm al-Khinzir*. Cer.1. Dār al-Sa‘udiyah. Jeddah. Hlm 61

Badiatul Raziqin, Hamzah J, Badiatul Muclisin Asti, Junaidi Abdul Munif. 2009. *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*. Cet.1. Terbitan E-Nusantara, Yogyakarta

Bayan Linnas Siri ke-35: *Pendermaan Organ*. 11 Ogos 2015, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, <https://muftiwp.gov.my/en/perkhidmatan/artikel-soal-jawab/1816-pendermaan-organ> .

Basri bin Ibrahim, 2004, *Pemindahan Organ dan Pelaksanaannya Di Malaysia*. Cet.1, al-Hidayah Publisher, Kuala Lumpur.

Farida. 2018. *Kepimpinan Wanita dalam al-Quran (Studi Komparatif Tafsir al-Misbah dan Tafsir Ibn Katsir)*. Tesis Master Ilmu al-Quran dan Tafsir. Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Indonesia.

al-Gabāshi, ‘Abd al-‘Azīm, ‘Alī ‘Abd al-‘Azīm, Muhammad Syed al-Nada’ (Lajnah Min al-‘Ulamā’), 1992, *Tafsir al-Wāsiṭ Li al-Quran al-Karīm*, al-Hai’at al-‘Amah li Shū’n al-Maṭābi‘ al-Amiriah, t.tp.

al-Rāzī, Fakhr al-Din, 1981, *Mafātiḥ al-Ghaib*. Dār al-Fikr, t.tp.

Hirman Ismail, Rosnawati Yahya, Harjit Singh, et. al., 2011, *Pendermaan Organ Semasa Hidup*. Unit perkhidmatan Transplan, Bahagian Perkembangan Perubatan, Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM), hlm 2

Hamka, 2007, *Tafsir al-Azhar*. Pustaka Nasional, Singapura, 1616

H.Mahmud Yunus. 1979. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Terbitan Mutiara, Jakarta Indonesia.

Ibn Manẓūr, Jamal al-Din Muhammd b. Makram, 2010, *Lisān al-‘Arāb*, Dār Ṣādir, Beirut.

Ihasan Nurmansyah, (2020), *Dialektika Tafsir dan Kemajuan Pengetahuan Dalam Transplantasi Organ Babi Pada Manusia*. Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis. Vol. 21, No. 1, hlm 1-22

Khairil Anwar, Mohd Soberi Awang, Mualimin Mochammad Sahid, 2021, *Maqasid Syariah Menurut Imam al-Ghazali dan Aplikasinya Dalam Penyusunan Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*. Malaysian Journal of Syariah and Law USIM, Vol. 9, No.2. hlm 75-87.

Lia Laquna Jamali, (2019), *Tranplantasi Organ Tubuh Manusia Perspektif al-Quran*. Jurnal Diyā al-Afkār, Vol.7, hlm 114-128

Lailatul Rohmah, 2018, *Kontekstualisasi Hadis Tentang Transplantasi*. Jurnal HIKMAH, Vol. 14, No.2, hlm 105-131.

Mohammed Anis Abd. Wahab,(2013), *Pendermaan dan Pemindahan organ*. Portal Rasmi Mufti Negeru Terengganu, Jabatan Mufti Negeri Terengganu, <http://mufti.terengganu.gov.my/index.php/96-himpunan-kertas-kerja/153-pendermaan-dan-pemindahan-organ>



Mauluddin Anwar, Latief Siregar, Hadi Mustofa. 2015. *Cahaya, Cinta dan Canda M.Quraish Shihab*. Cet. 2. Lentera Hati, Tangerang Indonesia.

Muhammad Iqbal. 2010. *Metode Penafsiran al-Quran M.Quraish Shihab*. Jurnal TSAQAFAH, Vol. 6, No. 2. Hlm 248-270

M.Quraish Shihab, t.t, *Tafsir al-Misbah*, Department Agama Universitas Islam Negeri Malang, Indonesia.

Muslim, Abī al-Husain Muslim bin al-Ḥajjaj al-Qusyairī al-Naiṣabūrī. 2006. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Cet.1. Dar Ṭaiybah, Riyad. Hlm 1000

Al-Nawawī, Yahya al-Din bin Sharf. (t.t). *Kitab Majmu' Syarḥ al-Muhaddḥab li al-Syirāzī*. Maktabah al-Irsyad. Jeddah.

Noor Naemah Abdul Rahman, Mohd Afifuddin Mohamad. 2016. *Xenotransplantasi Unsur Khinzir Sebagai Medium Terapeutik Menurut Perspektif Islam dan Sainifik*. TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World 9. Hlm 113-134

al-Qurṭubī, Muhammad bin Ahmad b. Abī Bakr. 2006. *al-Jamī' Li Ahkām al-Qurān*, Cet. 1, Muassasah al-Risālah, Beirut.

al-Rafā'ī, Muhammad Naṣīb. 1989, *Taisir al-'Alī al-Qadīr li Ikhtisār Tafīr Ibn Kathīr*. Maktabah al-Ma'ārif. Riyad.

Reḍā, Muhammad Rashīd. 1947. *Tafsir al-Manār*. Cet. 2. t.tp

Rahmatullah, Hudriansyah, Mursali. 2021. *M.Quraish Shihab dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir al-Quran Indonesia Kontemporer*. Jurnal Suhuf, Vol. 14, No. 1. Hlm 127-151.

al-Sibā'ī, Zuhair Ahmad, Muhammad 'Alī al-Bār, 1993, *al-Ṭabīb Adābuhu wa Fiqhuhu*. Cet.1, Dār al-Qalam, Damsyik.

Syed Quṭb, 2003, *Fi Zilāl al-Quran*. Cet ٣٢, Dār al-Shurūq, Kaherah.

al-Syirāzī, Nāṣir Makāri. 201. *al-Amthāl fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal*. Cet.1, Muassasah al-A'lamī, Beirut.

Saifullah, 2016, *Transplantasi Organ Tubuh (Perspektif Hukum Islam, Hukum Positif dan Etika Kedokteran)*. al-Murshalah, Vol.2, No.1, hlm 1-12

Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh, Muhammad Zaki Ramli, Siti Noorzuraidawati Mihat. 2011, *Pemindahan Organ Dari Perspektif Islam*. Cet.1, Unit Perkhidmatan Transplan, Bahagian Perkembangan Perubatan, Kementerian Kesihatan Malaysia, Putrajaya.

Sheikh Othman bin Sheikh Salim (Ketua Editor), 1991, Kamus Dewan Edisi Baru, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.

al-Suyūṭī, ‘Abd al-Rahman. 1983. *Al-Asybah wa al-Nazā’ir fī Qawā’id wa Furu‘ Fiqh al-Syafi’i*. Cet.1. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah. Beirut. Hlm 84

al-Ṣabūnī, Muḥammad ‘Alī 1980, *Rawā’i al-Bayān Tafsīr Ayat al-Aḥkām Min al-Quran*. Cet. 3, Maktabah al-Ghazālī, Damsyik, hlm 164.

Al-Tirmidhi, Abī ‘Isā Muḥammad b. ‘isā b. Saurah. 1962, *Sunan al-Tirmidhi*. Cet. 1, Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, Mesir.

Wardani. 2009. *Kontroversi Penafsiran Tentang Penciptaan Perempuan dalam al-Quran: Analisis Terhadap Penafsiran M. Quraish Shihab*. Jurnal ISHRAQI, Vol. 5, No. 1. Hlm 53-74

Zaidān, ‘Abd al-Karīm. 2001. *Al-Wajīz fī Syarḥ Qawā’id al-Fiqhiyyah*. Cet.1. Muassasah al-Risalah. Beirut

## BAB 58

# TERJEMAHAN HADIS NABI KEPADA BAHASA MELAYU: SOROTAN KAJIAN LEPAS DALAM DIMENSI PENGAJIAN TERJEMAHAN MODEN

Nasimah binti Haji Abdullah<sup>1</sup> & Mohd@Mohamed bin Mohamed Zin<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

<sup>2</sup> Universiti Kuala Lumpur Malaysia France Institute (UNIKL-MFI)

### Pendahuluan

Pengaruh al-Quran kepada masyarakat Melayu sangat kuat selepas kedatangan Islam ke alam Melayu Nusantara hinggalah al-Quran dianggap cukup istimewa pada pegangan masyarakat Melayu (Al-Attas, 1972). Bukan sahaja al-Quran yang diberikan kedudukan luar biasa oleh masyarakat Melayu, malah hadis nabi juga mendapat tempat istimewa pada hati orang Melayu. Realiti yang nyata selepas kedatangan Islam, masyarakat Melayu sangat teruja dan tertarik untuk mempelajari dan mendalami kedua-duanya sekali iaitu al-Quran dan hadis nabi.

Hadis nabi merujuk kepada sabda nabi Muhammad SAW sama ada perbuatan atau kelakuan yang diriwayatkan oleh sahabat-sahabat baginda untuk menjelaskan atau menentukan sesuatu hukum Islam. Hadis nabi Muhammad SAW merupakan sumber hukum kedua selepas al-Quran al-Karim dan sentiasa menjadi sandaran asas kepada keutuhan hujahan dalam disiplin pengajian Islam. Oleh itu, pengajian al-Quran dan hadis nabi menjadi sangat signifikan kepada masyarakat Melayu Nusantara.

Kedatangan Islam ke alam Melayu Nusantara bukan sahaja telah mengembangkan pengaruh karya-karya ulama Arab silam dalam pelbagai cabang ilmu seperti fekah, akidah, tafsir, hadis, tasawuf dan sebagainya, malah juga telah menyebabkan bermulanya penterjemahan terhadap karya-karya tersebut oleh ulama Nusantara (Yusuff et al., 2020). Selain itu, ulama Melayu Nusantara juga telah mengarang karya kecil sendiri dalam bidang tafsir, hadis, fekah, akidah, tasawuf dan lain-lain.

Tuntasnya, kedatangan Islam ke alam Melayu Nusantara bukan sahaja telah mengembangkan pengajian pentafsiran al-Quran melalui karya-karya ulama Melayu seperti Tafsir Tarjuman al-Mustafid oleh Syeikh Abd al-Rauf al-Fansuri pada kurun ke-17 Masihi dan Tafsir Nur al-Ihsan oleh Syeikh Muhammad Sa'id bin Umar pada abad ke-19 Masihi, malah juga memacu pengajian hadis nabi berjalan seiring dengan perkembangan dalam pengajian tafsir al-Quran. Hal ini terbukti apabila wujudnya pada pertengahan kurun ke 17 Masihi karya hadis yang pertama sekali dihasilkan iaitu *al-Fawa'id al-Bahiyyah* oleh Sheikh Nur al-Din al-Raniri dan diikuti oleh *Sharh al-Latif* oleh 'Abd al-Rauf al-Fansuri. Karya ini pula dinobatkan sebagai karya *sharh al-Arba'in al-Nawawiyah* dalam bahasa Melayu yang pertama sekali dihasilkan. Karya-karya tersebut sudah pasti mempunyai nilai yang cukup tinggi kepada usaha memperkembangkan ilmu Islam kepada masyarakat Melayu.

Satu realiti yang tidak boleh dinafikan bahawa hadis nabi mendapat tempat yang cukup istimewa kepada masyarakat Melayu Islam di Malaysia khususnya dan Nusantara amnya sehingga kurun ke 20 Masihi. Hal ini terbukti apabila hadis nabi telah diterjemahkan oleh pelbagai pihak kepada bahasa Melayu pada kurun ke 20 Masihi yang menjadi sumber bacaan bagi golongan yang tidak dapat memahami bahasa Arab. Antara karya terjemahan hadis nabi ialah Kitab Hadith 40 karangan Mustafa Abdul Rahman terbitan Dewan Pustaka Fajar dan Kitab *Riyad Al-Salihin* terbitan JAKIM.

Namun, kajian terhadap karya-karya dalam bidang hadis ternyata jauh ketinggalan jika dibandingkan dengan karya-karya dalam bidang-bidang yang lain (Deraman, 1998). Justeru, penulisan ini bertujuan membuat sorotan terhadap kajian-kajian lepas tentang terjemahan hadis nabi ke dalam bahasa Melayu dengan memfokuskan kepada pendekatan terjemahan hadis nabi atau kaedahnya, atau strateginya. Hal ini sangat signifikan kerana kajian dalam bidang pengajian terjemahan moden semakin berkembang pesat dan ramai pengkaji memberi tumpuan kepadanya terutama pada akhir kurun ke dua puluh masehi.

## **Perkembangan Terjemahan Dalam Dimensi Pengajian Terjemahan Moden Barat**

Sebelum kurun ke-20, para sarjana linguistik moden seperti Ferdinand de Saussure berpegang kepada Teori Struktural iaitu kajian linguistik deskriptif yang hanya memberi tumpuan kepada bidang bunyi dan sintaksis sahaja. Kemudian muncul Linguistik Transformasi Generatif yang diasaskan oleh Noam Chomsky dan beliau memperkenalkan satu bidang linguistik baharu yang diberi nama tatabahasa generatif (**Fazal Mohamed Mohamed Sultan, 2010**). Namun kedua-dua kerangka teoretikal tersebut tidak banyak menyumbang kepada pengembangan bidang pengajian terjemahan kerana tidak memberi fokus kepada pengkajian makna semantik (Abdullah Hassan, 2009). Dengan sebab itu, para sarjana bidang pengajian terjemahan Barat sebelum kurun ke-20 hanya membataskan perbincangan tentang pendekatan terjemahan kepada terjemahan literal (*literal translation*) dan terjemahan bebas (*free translation*) semata-mata (Newmark, 1994).

Selepas kurun ke-20 muncul ilmu semantik, linguistik kontrastif dan linguistik teks dalam pengajian linguistik moden. Semua ilmu tersebut telah menyumbang kepada perkembangan dan kemandirian bidang pengajian terjemahan (Hatim & Mason, 2014). Terdapat dua (2) karya yang telah menyumbang secara tidak langsung kepada pengembangan teori terjemahan iaitu i) “Discourse Analysis” yang dihasilkan oleh Zellig S. Harris dalam bidang linguistik teks pada tahun 1952, dan ii) “The Structure of a Semantic Theory” yang dihasilkan oleh J. J. Katz dan J. A. Fodor dalam bidang ilmu semantik yang diterbitkan oleh Journal of Language pada tahun 1963. Begitu juga perkembangan yang berlaku bagi kajian-kajian dalam bidang linguistik kontrastif pada tahun 60-an yang juga telah menyumbang secara tidak langsung kepada pengembangan teori terjemahan dengan pelbagai pendekatan terjemahan.

Sebenarnya pengajian terjemahan moden telah berdiri sendiri sebagai satu disiplin ilmu bermula pada sekitar 1980 dengan kemunculan teori-teori terjemahan hasil sumbangan dan perkembangan yang berlaku kepada cabang-cabang ilmu linguistik lain seperti ilmu Semantik, Ilmu Linguistik Kontrastif dan Ilmu Linguistik Teks. Dengan erti kata lain, kemunculan ketiga-tiga ilmu tersebut telah merencanakan lagi perbahasan dalam bidang pengajian terjemahan. Satu hal yang pasti, kesemua cabang ilmu ini termasuklah pengajian terjemahan muncul dan berkembang dalam kerangka bidang linguistik moden yang dipelopori oleh orang Barat.

Ilmu linguistik moden menggolongkan bidang pengajian terjemahan dalam bidang pengajian linguistik gunaan atau terapan. Matlamat linguistik gunaan adalah untuk mengenal pasti dan menyelesaikan masalah bahasa dalam realiti kehidupan sebenar (Mohammad Fadzeli, 2014). Sebagai contoh, bidang pengajian terjemahan menghasilkan kaedah dan teori terjemahan melalui maklumat yang ada dalam bidang linguistik dari segi makna, konteks dan lain-lain. Oleh sebab itu, bidang ilmu pengajian terjemahan digolongkan dalam bidang ilmu linguistik gunaan (al-Khuli, 2001).

Dalam perkembangan yang lain pula, konsep persamaan makna menguasai arah tuju kajian linguistik sebelum tahun 50-an (Akmal Khuzairy Abd Rahman, 2016: 21). Kemudian munculnya hipotesis Sapir-Whorf tentang kerelatifan bahasa dengan budaya dan masyarakat. Hipotesis tersebut mencambahkan pandangan bahawa adalah mustahil terhasilnya persamaan makna antara bahasa yang berbeza jika budaya dan masyarakatnya berbeza. Kemudian, selepas tahun 60-an konsep persamaan makna menjadi tidak popular dan konsep kesepadanan makna mengambil tempat pengkajian linguistik. Konsep kesepadanan makna difahami sebagai keadaan terjemahan yang harus memiliki makna yang terdekat dengan makna bahasa sumber, khususnya dalam konteks bahasa dan budaya.

Rentetan daripada konsep persamaan makna dan konsep kesepadanan makna, muncullah pelbagai definisi terhadap istilah “terjemahan”. Definisi-definisi tersebut sudah pasti mempengaruhi pendekatan, kaedah dan strategi terjemahan. Contohnya, Catford (1996) lebih condong kepada pendekatan pemikiran linguistik dan beliau tidak melihat terjemahan dalam konteks pertukaran dan perundingan antara dua budaya yang berbeza. Hal ini pastinya menjadikan terjemahan agak kaku.

Hal ini berbeza pula dengan Nida dan Taber (1982) yang mengutarakan pendekatan “terjemahan dinamis” (*dynamic translation*). Nida & Taber (1982) menyatakan bahawa penterjemah harus melakukan penyesuaian sama ada dalam bidang fonologi, morfologi, sintaksis, atau gaya bahasa yang ada di dalam bahasa sasaran untuk mempertahankan makna. Walau bagaimanapun, Munday (2001) mengkritikan pendekatan ini dengan menegaskan tentang kemustahilan sesuatu hasil terjemahan menyamai teks sumber sedangkan kedua-duanya dilatari dengan dua budaya dan masa yang berbeza. Manakala, Newmark (1981) pula mempercayai bahawa terjemahan adalah suatu kemahiran untuk menggantikan mesej dalam satu bahasa dengan mesej yang sama dalam bahasa lain. Berdasarkan situasi ini, beliau telah mengemukakan dua (2) jenis terjemahan iaitu i) terjemahan semantik” (*semantic translation*) dan ii) terjemahan komunikatif” (*communicative translation*).

Selain itu, terdapat pelbagai strategi atau prosedur dalam terjemahan yang dikemukakan oleh para sarjana pengajian terjemahan seperti Larson (1984) yang mengemukakan 5 strategi penterjemahan metonimi, Newmark (1981) yang mengemukakan 7 prosedur penterjemahan metafora, Klaudy (2009) yang mengemukakan strategi pengeksplisitan dan pengimplisitan dalam menyelesaikan masalah semantik, linguistik dan budaya antara dua bahasa yang berbeza. Semua pendekatan, kaedah dan strategi terjemahan yang dikembangkan oleh sarjana pengajian terjemahan moden Barat perlu dimanfaatkan dalam bidang pengajian Islam khususnya berkaitan dengan terjemahan al-Quran dan hadis nabi.

## Sorotan Kajian Lepas Tentang Terjemahan Hadis Nabi

Penulisan ini bertujuan membuat sorotan terhadap kajian-kajian lepas tentang terjemahan hadis nabi ke dalam bahasa Melayu dengan memfokuskan kepada pendekatan terjemahan hadis nabi atau kaedahnya, atau strateginya yang ditulis dalam bahasa Melayu, bahasa Arab dan bahasa Inggeris untuk melihat cakupan dan liputan kajian akademik yang diperolehi secara talian dengan percuma. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dalam mengumpul dan menganalisis data. Kajian ini juga menerapkan reka bentuk analisis dokumen yang dihurai secara deskriptif dengan berpandukan tinjauan literatur sistematik (*systematic literature review*, SLR) sebagai landasan. Kaedah SLR ini relevan digunakan kerana keupayaannya menilai secara sistematik keseluruhan kajian yang berkaitan dengan pendekatan, kaedah, atau strategi terjemahan hadis nabi dan sekali gus boleh menjelaskan situasi dan kedudukan isu tersebut untuk dibuat kajian di masa hadapan.

Kajian-kajian lepas dilayari melalui kata kunci “terjemahan hadis nabi kepada bahasa Melayu” yang dibantu dengan akses pangkalan data *GoogleScholar*. Penulisan ini tidak menetapkan tempoh masa kajian lepas yang disoroti kerana akses melalui pangkalan data *GoogleScholar* tidak meletakkan batasan masa tertentu. Namun, perkara yang diberikan had dalam kajian ini ialah pencarian maklumat mestilah secara percuma, bukan berbayar. Dapatan carian secara tuntas dipaparkan seperti berikut:

### 1. Kriteria, Kelayakan dan Penyisihan Data

Secara umum, hasil carian melalui pangkalan data *GoogleScholar* memaparkan 15,000 data. Kemudian, penulis membuat proses saringan melibatkan beberapa perkara berikut, iaitu i) akses percuma, ii) bahasa Melayu, bahasa Arab dan bahasa Inggeris, iii) jenis literatur yang melibatkan tesis atau disertasi, artikel jurnal dan kertas kerja seminar atau prosiding, iv) skop perbincangan tentang pendekatan, kaedah dan strategi terjemahan dan v) liputan negara yang melibatkan Nusantara sahaja. Kriteria, kelayakan dan penyisihan data tersebut ditunjukkan dalam Jadual 1 di bawah:

Jadual 1: Kriteria, kelayakan dan penyisihan data

Bil.	Kriteria	Kelayakan	Penyisihan
1.	Akses:	Percuma	Berbayar
2.	Bahasa:	bahasa Melayu, bahasa Arab dan bahasa Inggeris	Selain bahasa Melayu, bahasa Arab dan bahasa Inggeris
3.	Jenis literatur:	Artikel jurnal, prosiding seminar, tesis atau disertasi	Buku, blog dan lain-lain
4.	Skop perbincangan:	Pendekatan, kaedah dan strategi terjemahan	Selain pendekatan, kaedah dan strategi terjemahan, sejarah
5.	Liputan negara:	Nusantara	Selain Nusantara

Selepas melalui proses saringan, penulis mendapati hanya lapan (8) kajian lepas sahaja yang memenuhi kelayakan berdasarkan kriteria yang ditetapkan. Kajian tersebut ditunjukkan dalam Jadual 2 di bawah:

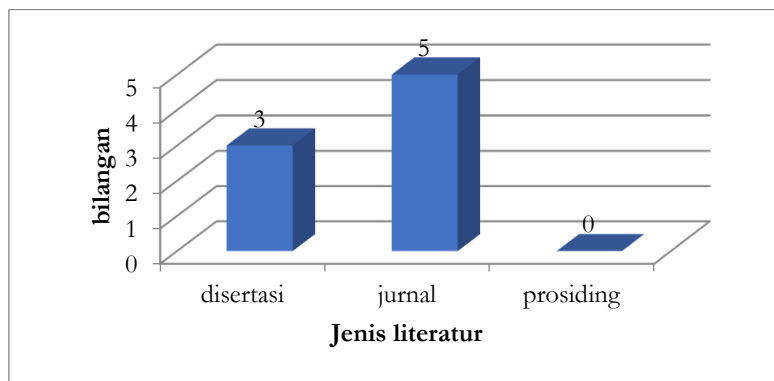
Jadual 2: Kajian-kajian lepas berkaitan terjemahan hadis nabi

Bil.	Tajuk kajian	Penulis	Tahun terbitan
1	المشكلات اللغوية والثقافية في ترجمة الأحاديث النبوية: دراسة تحليلية لترجمة كتاب رياض الصالحين في اللغة الملايوية	Nor Hafizah Bt Abdul Hadi	2008
2	Konsep dan Syarat Terjemahan Hadith	Khairul Amin Mohd Zain, Mohd Norzi bin Nasir	2013
3	Penulisan Hadith dalam karya terjemahan: kajian terhadap terjemahan Hadith dalam kitab Fath Al-Muin	Harun bin Zainal Abidin	2014
4	Pentafsiran Makna Hadis Dalam Buku Haji Dan Umrah: Analisis Pragmatik Dan Tematik	Anzaruddin, Ahmad	2015
5	Metodologi Penulisan Teks Hadith	Mohd Ikhwan Zolkapli & Mohamad Rizal, M. N	2016
6	Pendekatan Terjemahan Derivasi Tafā'ala dalam Kitab Hadis Sahih Bukhari	Muhammad Zaid Shamshul Kamar, Mohamad Redha Mohamad, Muhammad Firdaus Abdul Manaf	2021
7	Aspek Morfologi Dalam Terjemahan Hadith Dalam Teks Khutbah Jumaat Terbitan Jais	Samsudin, S., Yusof, A. M., Abdullah, H., & Mat Isa, H.	2021
8	Terjemahan Al-'Isti'arah Al-Tamthiliyyah Dalam Hadis Rasulullah S.A.W	Mohamad Syukri Abdul Rahman, Haji Mohammad Seman	2021

## 2. Jenis Kajian-Kajian Lepas

Daripada lapan (8) data yang dianalisis, 3 kajian adalah daripada tesis atau disertasi, 5 kajian adalah artikel jurnal dan tiada kajian diperolehi daripada kertas kerja seminar atau prosiding. Jenis kajian tersebut ditunjukkan dalam Jadual 3 di bawah.

Jadual 3: Jenis kajian lepas



### 3. Pendekatan, Kaedah dan Strategi Terjemahan Hadis Nabi dalam Kajian-Kajian Lepas

Kajian terawal yang ditemui yang diterbitkan berkaitan dengan terjemahan hadis nabi adalah tesis Sarjana di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM) yang ditulis oleh Nor Hafizah Bt Abdul Hadi (2008) yang bertajuk *Al-Musykilaat al-Lughawiyah wa al-Thaqafiyah fi Tarjamah al-Abadiith al-Nabawiyah: Dirasah Tablilyyah li-Tarjamah Kitaab Riyaadh al-Shalihin fi al-Lughah al-Malayunwiyah*. Objektif kajian adalah untuk menghurai isu-isu bahasa dan budaya yang dihadapi dalam penterjemahan teks hadis nabi ke dalam bahasa Melayu dan menjelaskan kaedah yang digunakan oleh para penterjemah di dalam kitab Riyadus Salihin.

Kajian ini membincangkan secara umum tiga kaedah terjemahan Barat, Arab dan Melayu. Antaranya terjemahan kata demi kata, terjemahan literal, terjemahan makna, terjemahan bebas, terjemahan idiomatik, terjemahan berasaskan bentuk, terjemahan dinamis dan lain-lain. Selain itu, kajian ini juga membincangkan tujuh (7) jenis kaedah terjemahan oleh Vinay dan Darbelnet iaitu pinjaman, peniruan, penggantian, transposisi, modulasi, persamaan dan adaptasi. Kajian ini kelihatan memanfaatkan semua kaedah terjemahan Barat, Arab dan Melayu dalam analisis teks terjemahan hadis nabi.

Kajian Khairul Amin Mohd Zain dan Mohd Norzi bin Nasir (2013) bertajuk *Konsep dan Syarat Terjemahan Hadith* membincangkan konsep, syarat dan cadangan dalam menghasilkan terjemahan hadis yang bermutu menerusi kaedah analisis kandungan dokumen daripada pelbagai sumber primer dan sekunder yang berautoriti. Menurut kajian ini penterjemah hendaklah mengutamakan mesej dalam teks sasaran daripada teks sumber. Kajian ini mengemukakan gabungan kaedah terjemahan dan tafsir, iaitu berpandukan kepada 12 syarat terjemahan hadis dan 4 jenis kepakaran yang perlu ada di dalam jawatankuasa penterjemahan sesuatu hadis iaitu pakar dalam bahasa Arab, penuntut ilmu hadith, pakar dalam bahasa Melayu dan pakar dalam pelbagai disiplin ilmu.

Manakala kajian tesis doktor falsafah Harun bin Zainal Abidin (2014) yang bertajuk *Penulisan Hadith dalam karya terjemahan: kajian terhadap terjemahan Hadith dalam kitab Fath Al-Muin* bertujuan menghuraikan teori dan kaedah penterjemahan hadis sepertimana yang digariskan oleh pakar-pakar penterjemahan, mengenal pasti bentuk penulisan dan penterjemahan teks-teks hadis dalam kitab Fath al-Mu'in terbitan Perniagaan Jahabersa Sdn Bhd dan menilai penulisan teks-teks hadis dan terjemahannya dalam kitab tersebut. Kajian ini menyentuh dua bentuk atau kaedah dalam melakukan terjemahan teks iaitu: i) terjemahan harfiah dan ii) terjemahan tafsiriah.



Kedua-dua kajian Khairul Amin Mohd Zain dan Mohd Norzi bin Nasir (2013) dan Harun bin Zainal Abidin (2014) ini tidak menyentuh langsung pendekatan, kaedah atau strategi terjemahan moden Barat dalam perbincangan tentang kaedah terjemahan hadis nabi.

Seterusnya, Ahmad Anzaruddin (2015) dalam kajian doktor falsafahnya bertajuk *Pentafsiran Makna Hadis Dalam Buku Haji dan Umrah: Analisis Pragmatik dan Tematik* membuat kajian untuk mengenalpasti kekeliruan dan salah faham di kalangan jemaah haji terhadap terjemahan hadis-hadis di dalam buku panduan haji dan menghurai sebab berlaku kekeliruan dan salah faham hadis. Kajian ini menilai ketepatan tafsiran makna hadis dalam buku panduan berdasarkan Teori Relevans oleh Sperber dan Wilson dan pendekatan hadis Tematik. Kajian ini kelihatan memanfaatkan pendekatan pragmatik dalam terjemahan.

Kajian berikutnya yang ditemui berkaitan terjemahan teks hadis ialah penulisan bertajuk *Metodologi Penulisan Teks Hadith* oleh Zolkapli dan Rizal (2016) di dalam Jurnal Perspektif. Objektif kajian adalah untuk memberi panduan kepada sesiapa yg ingin menukikan teks hadis Nabi SAW di dalam penulisan masing-masing supaya dapat memelihara kesucian hadis itu sendiri, mengikut piawaian yang digariskan oleh para ulama. Kajian ini memberikan fokus kepada 13 kriteria penterjemahan hadith ke bahasa lain oleh al-Baghdadi dan juga 12 kaedah penulisan hadith oleh Syed Abdul Majid Ghouri. Pengkaji lebih cenderung kepada penterjemahan lafaz-lafaz hadis (iaitu terjemahan literal) berpanduan syarat-syarat yang telah dibentangkan berbanding menyatakan mafhum hadith. Ternyata kajian ini tidak membincangkan langsung pendekatan, kaedah atau strategi terjemahan moden Barat.

Penulisan terkini yang berkaitan terjemahan hadis adalah hasil kajian Kamar dan lain-lain (2021) yang diterbitkan dalam Jurnal Pengajian Islam iaitu *Pendekatan Terjemahan Derivasi Tafa'ala dalam Kitab Hadis Sahih Bukhari*. Korpus kajian adalah dari Kitab Jilid 1 daripada Terjemahan Sahih al-Bukhari (TSB) yang diterbitkan oleh Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) pada tahun 2011. Objektif kajian adalah untuk melihat sejauh mana penterjemahan Arab Melayu ini dapat dilakukan dengan baik terhadap kata akar yang dimasuki kata imbuhan awalan ta (ت) dan imbuhan sisipan alif (ا) selepas huruf pertama dari kata akar. Fokus kajian ini adalah mengenai analisis kontrastif dan teori konteks yang dibangunkan dalam ilmu linguistik moden.

Artikel berikutnya yang membincangkan isu terjemahan hadis ialah artikel dalam jurnal al-Mimbar, KUIS bertajuk *Aspek Morfologi Dalam Terjemahan Hadith Dalam Teks Khutbah Jumaat Terbitan JAKIS* yang ditulis oleh Samsudin dan lain-lain (2021). Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti kesan struktur morfologi perkataan yang terdapat dalam teks kajian kepada makna teks sasaran dan mengenalpasti metode penterjemahan yang digunapakai dalam teks sasaran. Kajian ini menjadikan terjemahan literal dan terjemahan bebas sebagai kayu ukur untuk menentukan pendekatan terjemahan yang diguna pakai dalam terjemahan korpus kajian.

Artikel terakhir yang ditemui adalah *Terjemahan Al-'Isticārah Al-Tamthīliyyah Dalam Hadis Rasulullah S.A.W* yang diakses daripada International Research Journal Of Shariah, Muamalat And Islam hasil kajian oleh Mohamad Syukri Abdul Rahman, Haji Mohammad Seman (2021). Objektif kajian adalah untuk menganalisis terjemahan al-'Isti'ārah al-Tamthīliyyah dalam beberapa hadis pilihan daripada kitab Riyāḍ al-Ṣāliḥīn dengan menggunakan metod kajian teks dan untuk melihat metodologi penterjemahan al-'Isticārah al-Tamthīliyyat yang digunakan oleh penterjemah kitab Riyāḍ al-Ṣāliḥīn terbitan JAKIM.

Dapatan kajian ini mendapati bahawa penterjemah menterjemahkan matan hadis-hadis yang dikaji berdasarkan zahir nas tanpa memberikan penekanan kepada aspek metafora al-'Isticārah al-Tamthīliyyah dan tujuan perumpamaan itu dibuat. Ia boleh dikategorikan sebagai terjemahan harfiah atau literal. Penulis berpandangan bahawa terjemahan al-'Isticārah al-Tamthīliyyah dari bahasa sumber ke bahasa sasaran khususnya bahasa Arab ke Bahasa Melayu perlu kepada penjelasan maksud dari sudut balaghah dengan menjelaskan tujuan perumpamaan. Pemahaman penterjemah tentang unsur metafora dalam budaya asal merupakan faktor penting bagi menghasilkan terjemahan yang bermutu. Jelas kelihatan bahawa kajian ini tidak memanfaatkan sebarang kaedah atau strategi terjemahan moden Barat.

## Penutup

Melalui akses pangkalan data *GoogleScholar* yang diperolehi secara percuma didapati hanya lapan (8) sahaja kajian berkaitan terjemahan hadis nabi ke dalam bahasa Melayu dengan memfokuskan kepada pendekatan terjemahan hadis nabi atau kaedahnya, atau strateginya. Hasil kajian menunjukkan bahawa sudut penterjemahan hadis adalah satu bidang yang perlu diketengahkan dan diberikan penekanan dalam kajian akan datang memandangkan kurang kedapatan kajian ilmiah yang boleh diakses secara atas talian.

Hasil penelitian terhadap lapan (8) data juga menunjukkan bahawa terdapat perbincangan yang menerapkan kaedah terjemahan moden Barat, dan ada juga yang sebaliknya. Dapatan ini adalah signifikan untuk merumuskan keperluan menonjolkan pengkajian dalam isu terjemahan hadis nabi berlandaskan pendekatan, kaedah dan strategi terjemahan moden Barat. Oleh yang demikian, penemuan kajian lepas boleh diintegrasikan dengan kajian akan datang untuk meneroka pendekatan, kaedah dan strategi terjemahan moden Barat dan dijadikan landasan teori dalam kajian di masa hadapan.

## Rujukan

- Abdullah Hassan. (2009). *Linguistik Am*. Kuala Lumpur: PTS Professional Publishing Sdn. Bhd.
- Abidin, H. Z. (2014). *Penulisan Hadith dalam karya terjemahan: kajian terhadap terjemahan Hadith dalam kitab Fath Al-Muin*. Doctoral dissertation, Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Akmal Khuzairy Abd Rahman. (2016). Perbezaan Status Terjemahan al-Quran Berbanding Dengan Teks Asalnya Dari Perspektif Pengkajian Terjemahan Moden. *Jurnal Penterjemah*. Bil. 19. Isu 2. 19-39. Persatuan Penterjemah Malaysia.
- Al-Attas, S. M. A.-N. (1972). *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*/Syed Muhammad Naquib al-Attas. ABIM.
- Al-Khuli, Mohamed Ali. (2001). *Ilm al-Dalalah (Ilm al-Makna)*. Oman: Dar al-Falah.
- Mohammad Fadzeli Jaafar. (2014). *Pengenalan Linguistik Teoretis dan Aplikasi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Anzaruddin, A. (2015). *Pentafsiran makna Hadis dalam buku haji dan umrah: Analisis pragmatik dan tematik*/Anzaruddin Ahmad. Doctoral dissertation, Universiti Malaya.
- Catford, J.C. (1996). *Teori Linguistik Bagi Penterjemahan*. Terjemahan oleh Uma A/P Iyavoo dan Koh Chung Gaik. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Deraman, F. (1998). Karya-karya hadith dalam tulisan jawi. *Jurnal Usuluddin*, 7, 163–174.

- Fazal Mohamed Mohamed Sultan.** (2010). Teori Chomsky dan Cabaran Bahasa Melayu. *Jurnal Kesturi*. 20 (1): 28-47.
- Hatim, B., & Mason, I. (2014). *Discourse and the Translator*. Routledge.
- Kamar, M. Z. S., Mohamad, M. R., & Manaf, M. F. A. (2021). Pendekatan Terjemahan Derivasi Tafā'ala dalam Kitab Hadis Sahih Bukhari. *Jurnal Pengajian Islam*, 14(1), 130–147.
- Klaudy, Kinga (2009). Explicitation. In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. penyunting Baker, M., & Saldanha, G. London dan New York: Routledge.
- Larson, M. L. (1984). *Meaning based translation*. University press of America Lanham, MD.
- Munday, J. (2001). *Introducing Translation Studies Theories and Applications*, Routledge. London & New York.
- Newmark, P. (1981). *Approaches to translation (Language Teaching methodology series)*. Oxford: Pergamon Press.
- Newmark, P. (1994). *Pendekatan Penterjemahan*. Terjemahan Zainab Ahmad & Zaiton Ab. Rahman. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nida, E. A., & Taber, C. R. (1982). *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: EJ Brill, 1969. *Toward a Science of Translating*.
- Nor Hafizah Bt Abdul Hadi. (2008). *Al-Musykilaat al-Lughawiyah wa al-Thaqafiyah fi Tarjamah al-Abadiith al-Nabawiyah: Dirasah Tablilyyah li-Tarjamah Kitaab Riyaadh al-Shalihin fi al-Lughah al-Malayunyyah*. Disertasi Sarjana, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Samsudin, S., Yusof, A. M., Abdullah, H., & Isa, H. M. (2021). Aspek Morfologi Dalam Terjemahan Hadith Dalam Teks Khutbah Jumaat Terbitan JAIS. *International Journal of Mosque, Zakat And Waqaf Management (Al-Mimbar)*, 13–29.
- Yusuff, M. S. S., Saufi, M. S. A. M., & Othman, Y. (2020). Bacaan Intertekstual Terhadap Tafsir Nur al-Ihsan: Kajian Menurut Kaedah Ekspansi. *Jurnal Dunia Pengurusan*, 2(2), 1–11.
- Zolkapli, M. I., & Rizal, M. (2016). Metodologi penulisan teks hadith. *Perspektif Jurnal Sains Sosial Dan Kemannusiaan*, 8(1), 1–9.

## BAB 59

### INTERPRETASI AYAT 59 SURAH AL-AHZĀB: ANALISIS PERBANDINGAN ANTARA TAFSIR AL-ZAMAKHSHARI DAN AL- QURTUBI

Ikmal Adnan,<sup>1</sup> Khairulnazrin Nasir,<sup>1</sup> Rahim Kamarul Zaman,<sup>1</sup> Muhammad Adam Ab. Azid,<sup>1</sup>  
Abdul Azib Hussain,<sup>2</sup> & Mukhlis Mustaffa<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS)

<sup>2</sup> Universiti Malaysia Kelantan (UMK)

<sup>3</sup> Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI)

#### Pendahuluan

Sejarah pentafsiran al-Quran telah bermula sejak dari zaman Rasulullah SAW dan berterusan selama beberapa tempoh yang lama. Seiring dengan itu, perkembangan yang berlaku dalam tamadun Islam telah menyebabkan wujudnya ramai tokoh ilmuwan yang telah menghasilkan karya dalam pentafsiran al-Quran. Melalui perkembangan ilmu tafsir, wujud dua bentuk pentafsiran al-Quran iaitu Tafsir bi al-Ma'thūr dan Tafsir bi al-Ra'yi. Terdapat ramai tokoh yang menggunakan kaedah Tafsir bi al-Ra'yi, antaranya ialah karya daripada Abū al-Qāsim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari (m. 538H) yang bertajuk *Al-Kasysyāf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* serta karya daripada Abū Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Abī Bakr al-Qurtubi (m. 671H) yang bertajuk *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin li Mā Tadammānahu min al-Sunnah wa Āiy al-Furqān*.

Justeru kajian ini adalah bertujuan untuk memperkenalkan ketokohan imam al-Zamakhshari dan imam al-Qurtubi melalui pengenalan mereka, latar belakang penghasilan karya, metodologi pentafsiran dan keistimewaan karya. Selain itu, kajian ini juga akan menyatakan pentafsiran terhadap ayat 59 surah al-Ahzāb oleh kedua-dua tokoh tersebut dalam karya mereka.

#### Metodologi Kajian

Kajian ini menggunakan pendekatan secara kualitatif melalui tema kajian kepustakaan. Pengumpulan data adalah daripada sumber dokumentasi seperti tesis, disertasi dan artikel ilmiah. Manakala bentuk analisis data yang diaplikasikan adalah berbentuk deskriptif dan komparatif. Proses pencarian adalah merujuk kepada kata kunci seperti 'al-Zamakhshari', 'al-Qurtubi', 'ayat hijab' dan 'ayat 59 surah al-Ahzāb'. Rujukan utama adalah merupakan kitab tafsir itu sendiri iaitu *Al-Kasysyāf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* dan *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubīn li mā Tadammānahu min al-Sunnah wa Āiy al-Furqān*. Selain itu, artikel-artikel dan buku-buku berkaitan kajian perbandingan antara tokoh-tokoh tafsir khususnya yang melibatkan al-Zamakhshari dan al-Qurtubi turut dirujuk. Pada bahagian perbincangan, beberapa topik disusun bagi memudahkan pembacaan. Dimulakan dengan Pengenalan Tafsir al-Zamakhshari dan al-Qurtubi yang disusun mengikut subtopik berkaitan biodata tokoh, latar belakang penghasilan karya, metodologi dan keistimewaan karya tafsir mereka. Seterusnya

dijelaskan berkaitan pentafsiran ayat 59 surah al-Ahzāb secara umum dan analisis perbandingan bentuk pentafsiran yang dilakukan oleh kedua-dua tokoh tersebut.

### **Dapatan Kajian**

Hasil analisis menunjukkan bahawa metode yang diguna pakai oleh al-Zamakhshari dan al-Qurtubi adalah berbeza dalam bentuk susunan, topik perbincangan dan penerangan. Melalui analisis perbandingan antara tafsir al-Kasasyāf dan tafsir al-Qurtubi, kedua-duanya mempunyai persamaan dalam huraian terhadap makna kepada perkataan jilbab yang mana didatangkan pandangan daripada Ibnu Abbas RA dan Ubaidah al-Salmani. Walau pun kedua-duanya adalah dikategorikan sebagai Tafsīr bi al-Ra'yi, namun mereka tetap menyandarkan pandangan mereka terhadap hujah-hujah daripada sama ada periwayatan al-Hadith, Āthar sahabat dan pandangan Tabi'in dalam isu-isu tertentu. Cara susunan yang diaplikasikan oleh al-Qurtubi adalah lebih tersusun dengan memberikan penjelasan kepada beberapa topik yang tertentu berbanding al-Zamakhshari yang ringkas dan hanya memberikan penekanan kepada aspek bahasa. Kedua-dua karya tafsir menjelaskan dengan terperinci dan berfokus tentang pemahaman berkaitan jilbab. Walau pun al-Zamakhshari merupakan seorang tokoh yang berfahaman muktazilah, namun pentafsiran beliau boleh diterima pakai khususnya yang melibatkan pemahaman dari sudut bahasa

### **Pengenalan Tafsir Al-Zamakhshari**

Karya tafsir yang dikarang oleh al-Zamakhshari iaitu Al-Kasasyāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl merupakan sebuah tafsir yang banyak memperkenalkan diri dan pemikiran beliau. Ianya tergolong dalam kategori Tafsir bi al-Ra'yi al-Mazmum kerana imam al-Zamakhshari dianggap sebagai seorang yang berpegang dengan pegangan muktazilah (Abd al-Fattah al-Khalidi; 2010) dari sudut akidah. Beliau juga telah mendukung fahaman tersebut dalam pentafsirannya terhadap al-Quran khususnya pada ayat-ayat berkaitan akidah. Namun begitu, dari sudut fekah beliau merupakan seorang yang bermazhab Hanafi (Ammar Fadzil, 2021). Namun begitu, tafsir al-Kasasyāf merupakan tafsir yang sangat baik untuk dijadikan rujukan dalam nahu Bahasa Arab, khususnya kepada mereka yang ingin memahami ayat al-Quran yang berkait dengan masalah-masalah Bahasa Arab. Penggunaan tafsir al-Kasasyāf dalam pengajian tafsir juga mampu menarik minat masyarakat untuk mendekati karya tafsir yang menekankan aspek bahasa dalam pentafsiran ayat al-Quran (Mohd Hilmi Abdullah; 2002).

#### **1. Biodata Al-Zamakhshari**

Nama lengkap bagi al-Zamakhshari adalah 'Abd al-Qāsim Mahmud bin Muhammad bin 'Umar al-Zamakhshari. Beliau dilahirkan di sebuah kota kecil yang terletak di daerah Khawarizm iaitu Zamakhshar pada 27 Rajab 467H. Manakala beliau meninggal dunia pada 9 Zulhijjah 538H juga di Khawarizm.

Sebagaimana tokoh-tokoh ilmunan yang lain, al-Zamakhshari juga tidak melepaskan peluang untuk melakukan rehlah ilmiah ke beberapa tempat bagi mendalami bidang ilmu. Seawal usia remaja, beliau telah pergi ke Bukhara untuk menuntut ilmu. Namun, selepas beberapa tahun beliau terpaksa pulang ke Khawarizm kerana musibah menimpa bapanya yang dipenjarakan dan akhirnya meninggal dunia. Selepas itu, beliau meneruskan lagi rehlah ilmiah ke beberapa buah negara seperti Baghdad, Naisabur, Khurasan dan Hijaz. (al-Qurtubi; 2005)

Al-Zamakhshari bukan hanya berguru secara langsung dengan ulama yang hidup pada zamannya, bahkan beliau juga banyak mengambil ilmu melalui kitab dan membaca pelbagai buku yang ditulis oleh mereka. Antara yang diambil manfaat ilmu daripadanya adalah Abu Mudar Mahmud ibn Jarir al-dabi al-Asbahāni (m. 507 H), Abu Bakr ‘Abdillāh ibn Talhah al-Yabiri al-Andalusi (w. 518 H), Abu Mansur Nasr al-Harithi, Abu Sa‘id al-Saqani, Abu al-Khattab ibn Abi al-Batr, Abu ‘Ali al-Hasan al-Naisaburi al-Darir al-Lughawi (m. 473H), Qadi al-Qudah Abi ‘Abdillāh Muhammad ibn ‘Ali al-Damighani (m. 478H), dan al- Sharif ibn al-Shajari (w. 542H).

Bagi melengkapkan ilmu pengetahuan dalam bidang sastera, sebelum beliau berguru dengan Abu Mudar, al-Zamakhshari terlebih dahulu berguru kepada Abi al-Hasan ibn al-Muzaffar al-Naisābūri, seorang penyair di Khawarizm yang memiliki beberapa karya penulisan ilmu, antara karya beliau ialah Tahdhīb Dīwān al-Ādāb, Tahdhīb Islah al-Mantiq serta Dīwān al-Syī‘r. Beliau juga dikatakan pernah berguru dengan Abu ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ali al-Damighani (M. 496H), iaitu seorang faqih, hakim dan ahli hadis. Selain itu, beliau juga dikatakan pernah berguru dengan Abu Mansur ibn al-Jawaliqi (446-539H) yang merupakan salah seorang tokoh Perguruan al-Nizhamiyah dalam bidang bahasa dan sastera. Manakala bagi mengetahui asas nahu Imam Sibawaih pula, beliau berguru kepada ‘Abdullāh ibn Talhah al-Yabiri (Mohd Hilmi Abdullah; 2002).

Walau pun dikenali dengan tokoh yang berpegang dengan fahaman muktazilah, al-Zamakhshari turut mempunyai sumbangan dalam perkembangan ilmu Islam. Beliau dianggap seorang ulama dan imam dalam bidang Bahasa Arab. Melalui hasil karya yang disumbangkan oleh beliau, banyak manfaat ilmu yang akan diperolehi khususnya dalam perkara yang membahaskan berkaitan ilmu Bahasa Arab. Antara karya beliau selain tafsir al-Kasysyāf ialah Dīwān al-Ādāb, Rabi’ al-Abrār, Asas al-Balāghah, A’jab al-‘Ajab fi Syarh Lamiyat al-‘Arab, Al-Namudhaj fi al-Nahw, Al-Fa’iq fi Garib al-Hadith, Nawabi’ al-Kalam fi al-Lughah, Al-Mustaqsa fi Amthal al-‘Arab dan lain-lain. (Hasan Basri Awang Mat Dahan; 2002)

Disebalik sumbangan yang diberikan dalam penghasilan karya yang pelbagai, tafsir al-Kasysyāf dianggap sebagai karya al-Zamakhshari yang paling agung. Namun disebabkan fahaman beliau yang berakidah muktazilah dan banyak tersasar daripada ahli sunnah wal jama’ah, maka perlu kepada sikap berwaspada dalam mengambil ilmu daripadanya khususnya yang melibatkan hal yang tidak berkaitan dengan kesusasteraan Bahasa Arab.

## 2. Latar Belakang Penghasilan Karya Tafsir al-Zamakhshari

Al-Zamakhshari merupakan seorang yang sangat gigih bermusafir. Beliau selalu berpindah tempat, mengembara dari satu tempat ke tempat lain. Beliau pernah pergi Baghdad, Khurasan dan Kota Suci Mekah, bahkan beliau dikatakan telah menulis kitab al-Kasysyāf di sana. Beliau telah menghabiskan masa untuk menulis buku ini selama dua tahun dan beberapa bulan (Manī’ bin Abd al-Halīm; 2000).

Kitab Tafsir al-Kasysyaf telah dikarang di penghujung hayat al-Zamakhshari. Menurut Manī’ (2000), setelah beliau melaksanakan pentafsiran terhadap beberapa ayat daripada al-Quran, beliau akan cuba menuliskan pentafsiran tersebut kepada orang lain. Dalam perkara ini beliau sendiri mengatakan, “Aku telah menuliskan perbincangan-perbincangan yang terdapat dalam surah al-Fatihah dan beberapa perbincangan yang terdapat dalam surah al-Baqarah. Di sini aku telah mendapati bahawa penulisan ini sangat mengasyikkan kerana terdapat beberapa persoalan yang mampu disertakan jawapannya. Aku sangat mengambil berat terhadap masalah ini agar ianya

mampu dijadikan hujah dan dalil bagi mereka yang membacanya....” Setelah beliau mentafsirkan beberapa ayat, ramai yang datang menemui beliau daripada pelbagai tempat, sama ada dari dalam mahu pun luar daerah bertujuan untuk belajar dan mencari faedah ilmu dengan beliau.

Al-Zamakhshari telah menulis kitab al-Kasysyāf bermula daripada permintaan satu kumpulan yang menamakan diri mereka sebagai al-Fi’ah al-Najiyah al-‘Adliyah. Kumpulan yang dimaksudkan tersebut adalah merupakan kelompok yang terkenal dengan fahaman Muktaẓilah (Al-Zamakhshari; 2009). Dinyatakan di dalam pendahuluan tafsir beliau: “... mereka inginkan terdapat sebuah kitab tafsir dan mereka meminta agar saya mengungkapkan hakikat pentafsiran al-Quran dan semua peristiwa dan kisah yang terdapat di dalamnya, termasuk dari sudut pentakwilannya”.

Berdasarkan desakan yang diberikan oleh pengikut Muktaẓilah di Mekah, dorongan daripada al-Hasan ‘Ali ibn Hamzah ibn Wahhas serta kesedaran yang ada pada diri beliau sendiri, akhirnya al-Zamakhshari berjaya menyelesaikan penulisan tafsirnya dalam tempoh masa sekitar 30 bulan. Penulisan tafsir tersebut bermula ketika beliau berada di Mekah pada tahun 526H dan selesai ditulis pada hari Isnin 23 Rabi’ul Akhir 528H (Al-Zamakhshari; 2009).

### 3. Metodologi Pentafsiran Imam Al-Zamakhshari

Berdasarkan kepada sumber pentafsirannya, sebahagian besar pentafsiran yang dilaksanakan oleh al-Zamakhshari lebih merujuk kepada penggunaan kaedah pentafsiran berasaskan pandangan (al-Ra’yi). Oleh sebab itu, tafsir al-Kasysyāf dikategorikan sebagai kitab tafsir yang berada di bawah kategori Tafsīr bi al-Ra’yi, walaupun pada beberapa pentafsirannya menggunakan pendalilan secara Naqli (al-Quran dan hadis) sebagai dalil asas bagi sandaran pendapatnya. Perkara yang paling ketara yang mendorong para ulama memasukkan tafsir ini di bawah kategori Tafsīr bi al-Ra’yi ialah pentafsirannya yang sangat memberikan keutamaan terhadap pendapat dan pandangan kelompok Muktaẓilah yang menjadi pegangan kepada beliau.

Berdasarkan kepada susunan pentafsiran, al-Zamakhshari di dalam tafsir beliau ini menggunakan metode Tahlīlī kerana ianya dimulai daripada awal iaitu surah al-Fatihah hingga surah al-Nās. Beliau meneliti makna perkataan dan setiap kalimah dengan teliti, beliau juga menghuraikan makna al-Munāsabah iaitu hubungan antara makna sesuatu ayat dengan ayat yang lain atau makna antara satu surah dengan surah yang lain sesuai dengan susunan surah-surah yang terkandung di dalam al-Quran.

Menurut cara huraian, al-Zamakhshari turut menggunakan metode al-Muqārīn iaitu huraian berbentuk pentafsiran satu kelompok ayat dalam suatu isu dan perbincangan dengan membandingkan antara ayat dengan ayat atau hadis, dan dengan menunjukkan perbezaan tertentu antara perkara yang dibandingkan dengan cara memasukkan pentafsiran dari ulama tafsir yang lain.

Manakala merujuk kepada keluasan penjelasan, al-Zamakhshari menggunakan metode al-Tafsīlī iaitu pentafsirannya terhadap al-Quran adalah berdasarkan ayat secara berturut-turut, dengan didatangkan suatu penjelasan yang terperinci dan jelas. Kaedah yang beliau guna pakai dalam tafsir al-Kasysyāf adalah Lawn Adabī wa I’tiqadī iaitu berdasarkan corak pentafsiran yang memberikan penekanan dalam aspek bahasa dengan memasukkan sedikit elemen yang berunsur akidah. Ini kerana beliau adalah seorang tokoh dalam kalangan penganut akidah muktaẓilah dan juga merupakan seorang sasterawan yang terkemuka dalam Bahasa Arab. (Avif Alfiah; 2018)

#### 4. Keistimewaan Karya Tafsir al-Zamakhshari

Menurut Anshori (2009), berdasarkan kepada cara penulisan al-Zamakhshari melalui pendahuluan kitab, beliau mengisytarkan bahawa seseorang tidak akan mampu menyelami hakikat ilmu tafsir walaupun dengan kadar yang sedikit sekiranya tidak mampu menguasai ilmu al-Ma'āni dan ilmu al-Bayān.

Antara kelebihan dan keistimewaan yang ada pada pentafsiran al-Zamakhshari dalam tafsir al-Kasysyāf ini adalah dari aspek bahasa. Ini kerana beliau merupakan seorang yang mahir dalam Bahasa Arab. Dengan sebab itu, tafsir al-Kasysyāf ini lebih menekankan pada aspek bahasa serta menampilkan betapa al-Quran adalah mukjizat dari sudut bahasanya. Selain itu, tafsir al-Kasysyāf ini juga bebas daripada riwayat-riwayat Isrā'īliyyāt dan memberikan penekanan melalui aspek balaghah dalam Bahasa Arab. (Anshori; 2009)

Menurut Ibnu Khaldun, beliau mengatakan bahawa “Antara kitab tafsir paling baik yang merangkumi aspek bahasa, balaghah dan i'rab adalah kitab al-Kasysyāf karya al-Zamakhshari iaitu seorang penduduk Khawarizm di negara Iraq”. Selain itu, imam al-Dhahabi menyanjung tinggi usaha al-Zamakhshari dalam pentafsiran al-Quran walaupun beliau telah menyelitkan unsur-unsur ideologi muktazilah dalam tafsirnya. Menurut al-Dhahabi, beliau mengatakan bahawa “Mahmud bin Umar al-Zamakhshari adalah mufassir dan ahli bahasa yang baik, akan tetapi beliau mengajak kepada Mukhtazilah... oleh itu berwaspadalah dari al-Kasysyāf”. (Anshori; 2009)

#### Pengenalan Tafsir Al-Qurtubi

Kitab tafsir yang kedua yang akan dibincangkan dalam penulisan ini adalah kitab tafsir yang dikarang oleh imam al-Qurtubi iaitu al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubīn li mā Tadammanahu min al-Sunnah wa Āiy al-Furqān. Ianya juga merupakan tafsir yang tergolong dalam kategori Tafsir bi al-Ra'yi, namun mempunyai gaya pentafsiran mengikut kaedah fekah. Kitab ini kali pertama dicetak di Kaherah, Mesir pada tahun 1933 oleh syarikat penerbitan Dār al-Kutub al-Misriah dan merangkumi sejumlah 20 jilid. Kemudian pada tahun 2006, syarikat penerbitan di Beirut Lubnan iaitu Mu'assasah al-Risālah mencetak sebanyak 24 jilid dan telah ditahqiq oleh Abdullah bin Muhsin al-Turki.

Karya tafsir al-Qurtubi ini dianggap sebagai salah satu hasil karya yang besar oleh imam al-Qurtubi dalam bidang tafsir. Berdasarkan judul yang diberikan padanya dapat difahami bahawa ia merupakan himpunan hukum-hukum yang terkandung dalam al-Quran serta diberikan penjelasan terhadap isi kandungannya yang bersumber daripada al-Sunnah serta ayat-ayat al-Quran. Berdasarkan pendahuluan kitab, dapat difahami bahawa judul karya tafsir ini adalah merupakan judul yang diberikan oleh imam al-Qurtubi sendiri. (al-Qurtubi; 2005)

##### 1. Latar Belakang Imam Al-Qurtubi

Imam al-Qurtubi adalah merupakan salah seorang mufassir dan seorang alim yang sangat masyhur dan mendapat pengiktirafan oleh ramai ulama. (Muhammad Ali Iyazi; 1414H) Nama lengkap beliau ialah al-Imam Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farh al-Ansāri al-Khazrajī al-Andalūsī al-Qurtubī. Al-Qurtubi adalah merupakan nisbah kepada nama suatu daerah di Andalusia, iaitu Cordoba, tempat tersebut dinisbahkan kepada beliau merujuk kepada tempat beliau dilahirkan. Namun begitu, tiada keterangan yang terperinci mengenai tarikh beliau dilahirkan. Apa yang pasti, imam al-Qurtubi hidup ketika Andalusia berada di bawah kekuasaan



pemerintahan Muwahhidun yang berpusat di Afrika Barat dan Bani Ahmar di Granada (1232-1492 M) iaitu sekitar kurun ke-7 Hijrah atau 13 Masihi. (Muhammad Husain al-Dhahabi; 2005)

Imam al-Qurtubi mempunyai semangat yang hebat dalam proses menuntut ilmu. Perkara ini dapat dilihat apabila Perancis telah menguasai Cordoba pada tahun 633H, beliau meninggalkan Cordoba bagi tujuan mencari ilmu ke negeri lain di bahagian Timur. Beliau kemudian melakukan rehlah ilmu, menulis dan belajar dengan para ulama yang ada di Mesir hingga beliau meninggal dunia pada hari Isnin, 9 Syawwal tahun 671H bersamaan 1272M dan dikebumikan di Munya sebuah kota Bani Khausab, di Mesir. (Al-Qurtubi; 2005)

Dalam perjalanan beliau melakukan rehlah ilmiah, beliau telah berguru dengan ramai ulama khususnya di Cordoba dan Mesir. Antara guru beliau ketika berada di Cordoba adalah Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Muhammad al-Qaisi (m.643H) lebih dikenali sebagai Ibn Abi Hijah merupakan seorang al-Muqri dan ahli nahu. Selain itu beliau juga berguru dengan Al-Qādi Abu 'Amir Yahya bin 'Amir, Yahya bin 'Abd al-Rahman bin Ahmad, Abu Sulaiman Rabi' bin 'Abd al-Rahman bin Ahmad (m.632H), Abu Amir Yahya bin Abd al-Rahman bin Ahmad al-Asy'ari (m.639H) dan lain-lain. Manakala antara guru beliau ketika berada di Mesir adalah Abu Bakar Muhammad bin al-Walid dari Andalusia, Abu Tahir Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Asfahani, Abu al-'Abbas Ahmad bin Umar bin Ibrahim al-Maliki (m.656H) penulis kitab *Al-Mufhim fi Syarh Muslim* dan ramai lagi. (al-Qurtubi; 2005)

Imam al-Qurtubi dikenali sebagai ulama dalam mazhab Maliki yang sangat faqih. Ini kerana beliau telah menyumbangkan pelbagai karya dalam banyak cabang dan bidang ilmu seperti tafsir, hadis, qiraat dan lain-lain. Antara karya beliau selain tafsir al-Qurtubi ialah *Al-Tazkirah fi Ahwāl al-Maut wa Umūr al-Ākhirah*, *Al-Tizkār fi Fadli al-Azkar*, *Al- Intihāz fi Qirā'at Ahl al-Kuffah wa al-Basrah wa al-Syam wa Ahl al-Hijāz*, *Risālah fi Alqab al-Hadīth* dan banyak lagi. (al-Dhahabi; 2005)

Imam al-Dhahabi (1999) menyebut tentang Imam al-Qurtubi bahawa beliau merupakan seorang imam yang mu'tabar dalam bidang ilmu yang pelbagai. Beliau telah menghasilkan banyak karya yang menjadi rujukan serta kitab tafsir yang dihasilkannya, telah menggambarkan tahap kebijaksanaan dan keilmuannya yang tidak dapat ditandingi. Manakala Ibnu Farhun al-Maliki (2011) juga dalam kenyataan beliau menjelaskan bahawa Imam al-Qurtubi adalah seorang yang soleh, ulama' yang arif, wara' dan zuhud. Dia sentiasa menyibukkan dirinya dengan ibadah bahkan kebanyakan daripada waktunya digunakan untuk beribadat dan mengarang kitab sahaja. Selain itu, Ibnu al-'Imad al-Hanbali (1989) menyifatkan Imam al-Qurtubi sebagai seorang yang alim dalam bidang hadis dan maknanya serta mempunyai banyak karya penulisan yang memberi manfaat kepada umat. Bahkan beliau menggambarkan bahawa karya tafsir al-Qurtubi merupakan karya yang sangat banyak manfaatnya.

## 2. Latar Belakang Penghasilan Karya Tafsir al-Qurtubi

Setiap karya yang ditulis sudah pasti mempunyai latar belakang berkaitan penulisannya. Bagi karya tafsir al-Qurtubi, imam al-Qurtubi sendiri menyatakan di dalam pendahuluan kitab beliau perkara yang menjadikan beliau ingin menghasilkan karya tafsir ini. Kata beliau: "... dan aku menulis tafsir ini sebagai peringatan buat diriku sendiri, sebagai bekalan untuk alam kematianku dan sebagai amal soleh selepas daripada kematianku..". Hakikatnya beliau menghasilkan karya ini kerana terkesan

dengan beberapa ayat al-Quran dan hadis Nabi SAW, antaranya Firman Allah SWT daripada surah al-Qiyamah ayat 13:

يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ

Maksudnya:

“Pada hari itu, manusia diberitahu akan apa yang ia telah lakukan, dan apa yang ia telah tinggalkan”.

Melalui nukilan tersebut, dapat digambarkan bahawa imam al-Qurtubi menyusun tafsir ini di atas dorongan hati dan diri beliau sendiri. Bukan melalui dorongan dan permintaan seorang tokoh atau sebab-sebab yang lain. Beliau menukilkan juga dalam pendahuluan kitab beliau: “Kitab Allah SWT merupakan kitab yang terkandung di dalamnya seluruh ilmu-ilmu Syari’at yang menjelaskan tentang masalah hukum dan kewajipan. Allah SWT menurunkannya kepada Āmin al-Ardh (Nabi Muhammad SAW), aku harus menggunakan hidupku dan mencurahkan kurniaan ini bagi menyibukkan diri dengan al-Quran melalui menulis penerangan ringkas yang memuatkan intisari tafsir, bahasa, irab, qiraat, menolak penyimpangan dan kesesatan, menyebutkan hadis-hadis nabi SAW dan sebab turunnya ayat sebagai keterangan dalam menjelaskan hukum-hakam al-Quran, mengumpulkan penerangan maknanya, sebagai penjelasan ayat-ayat yang samar dengan menyertakan pandangan-pandangan ulama salaf dan khalaf...” (Al-Qurtubi; 2005)

### 3. Metodologi Pentafsiran Imam al-Qurtubi

Setiap ahli tafsir mempunyai kaedah dalam menghasilkan karya mereka terhadap pentafsiran ayat-ayat al-Quran. Secara umum terdapat dua jenis tafsir iaitu yang pertama ialah Tafsir bi al-Ma’tsur, menghurai ayat al-Quran dengan merujuk kepada al-Quran, hadis, atau perkataan sahabat. Manakala yang kedua ialah Tafsir bi al-Ra’yi, mentafsir ayat al-Quran melalui sumber-sumber yang lain selain daripada apa yang dinyatakan di dalam Tafsir bi al-Ma’tsur. Di bawah pentafsiran jenis yang kedua ini terdapat beberapa pembahagian, antaranya adalah pentafsiran al-Quran dengan menghurai melalui perbincangan hukum fekah, di sinilah terletak kitab tafsir al-Qurtubi ini. Sebagaimana namanya al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān yang mempunyai maksud “Yang Mengumpulkan Hukum-hakam Al-Quran”.

Berdasarkan kategori metode dan kaedah tafsir maka dapat dikenal pasti juga bahawa imam al-Qurtubi menggunakan metode Tahlilī dalam pentafsiran beliau. Perkara ini dapat dilihat melalui cara imam al-Qurtubi dalam menjelaskan kandungan ayat secara terperinci dan panjang lebar serta mendalam dalam pelbagai aspek secara bersesuaian dengan langkah-langkah pentafsiran yang sesuai dengan metode tafsir Tahlilī.

Melalui pendahuluan kitab tafsir al-Qurtubi, imam al-Qurtubi telah menjelaskan dengan terperinci berkaitan metode beliau dalam pentafsiran al-Quran ini sebagaimana ringkasan berikut: (al-Qurtubi; 2005)

- i. Beliau sentiasa memberikan sandaran terhadap perkataan yang dikaitkan dengan pentafsiran sesuatu pengertian dan melakukan takhrij terhadap hadith yang dinyatakan.

- ii. Beliau meninggalkan kebanyakan daripada kisah-kisah, kecuali beberapa kisah yang tidak boleh dimansuhkan dan perlu diceritakan bagi menjelaskan ayat al-Quran.
- iii. Beliau memberikan penjelasan ayat-ayat hukum dengan cara mentafsirkan pengertiannya, membawa pembaca menerokai keperluan ayat-ayat tersebut, serta menggabungkan ayat yang mempunyai beberapa hukum.
- iv. Beliau memasukkan penjelasan lain seperti Asbāb al-Nuzūl ayat, perbahasan Qiraat, penjelasan i'rab, makna bagi perkataan yang Gharīb, serta menukulkan syair-syair bagi memperkuat dalil dalam perbincangan dari sudut bahasa.
- v. Sekiranya beliau mentafsirkan ayat yang bukan hukum, tafsiran dan takwilan bagi ayat tersebut akan dinyatakan bagi memberikan kefahaman kepada pembaca.

#### 4. Keistimewaan Karya Tafsir al-Qurtubi

Para ulama tafsir menjadikan karya tafsir al-Qurtubi ini sebagai rujukan utama mereka disebabkan keistimewaan yang terkandung di dalamnya. Antara keistimewaan kitab tafsir karangan imam al-Qurtubi ini adalah walaupun beliau terkenal sebagai seorang yang bermazhab Maliki, tetapi dalam membicarakan masalah-masalah berkaitan fekah, beliau akan menyatakan pandangan-pandangan ulama serta perbincangan yang luas dalam masalah tersebut. Kemudian beliau membandingkan antara pandangan yang dikemukakan tersebut serta menilai pandangan yang paling 'rajih' dalam sesuatu isu. Walaupun begitu, penilaian beliau tidak menjurus dengan sifat taksub pada mazhab-mazhab tertentu, terutamanya mazhab Maliki.

Selain itu, Tafsir al-Qurtubi ini juga mempunyai keistimewaan yang jarang ada pada hasil karya tafsir yang lain, sebagaimana imam al-Qurtubi tegas dalam menukulkan kata-kata atau hadis, beliau juga tegas dalam memasukkan ke dalam pentafsiran beliau sesuatu yang tiada sandarannya dalam Islam. Tafsir al-Qurtubi adalah merupakan salah satu kitab tafsir yang dihasilkan dan jarang mempunyai periwayatan isrā'iliyyat. Ini membantu menyelesaikan isu dan masalah yang dihadapi dalam kalangan penuntut ilmu terhadap kisah-kisah isrā'iliyyat dalam pentafsiran ayat al-Quran. Hakikatnya, hal berkaitan isrā'iliyyat ini banyak menyusahkan ilmuan dan penuntut ilmu, serta ia juga berbahaya bagi masyarakat awam. (al-Dhahabi; 2000)

Sekiranya diteliti dan dihayati karya imam al-Qurtubi ini, banyak lagi keistimewaan dan manfaat yang terkandung di dalamnya. Perbincangan yang dibawa oleh beliau adalah merupakan perbincangan ilmiah yang perlu diperhalusi dan difahami, bukan sekadar hanya di baca. Sesuai dengan cara yang digunakan oleh beliau iaitu berdasarkan cara Tafsir bi al-Ra'yi, namun melalui pendekatan hukum-hakam fekah.

#### Pentafsiran Ayat 59 Surah al-Ahzāb

Dalam konteks perbincangan tentang hijab dan jilbab wanita muslimah, kebiasaan yang menjadi perbahasan adalah pada ayat 59 surah al-Ahzāb. Selain itu, ayat 33 dan 53 pada surah al-Ahzāb juga menyentuh isu berkaitan aurat muslimah. Ayat 33 menyebut tentang isu para isteri Rasulullah SAW ketika berada di luar rumah. Manakala bagi ayat 53, membicarakan berkaitan hijab yang diperintahkan ke atas para isteri Rasulullah SAW. Ada pun, ayat 59 adalah merangkumi para isteri, anak perempuan Rasulullah SAW serta wanita muslimah secara keseluruhan.

Dalam topik ini, akan dikemukakan bentuk huraian dan pentafsiran oleh al-Zamakhshari dan imam al-Qurtubi terhadap ayat 59 daripada surah al-Ahzāb bagi membuat perbandingan terhadap kedua-dua tafsir tersebut. Firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Maksudnya:

“Wahai Nabi, perintahkanlah isteri-isterimu dan anak-anak perempuanmu serta perempuan-perempuan yang beriman, supaya melabuhkan pakaian mereka bagi menutup seluruh tubuh mereka (semasa mereka keluar); cara yang demikian lebih sesuai untuk mereka dikenali (sebagai perempuan yang baik-baik) maka dengan itu mereka tidak diganggu. Dan (ingatlah) Allah adalah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.”

Secara umum, perintah dalam ayat 59 ini kepada para isteri, anak perempuan dan wanita muslimah adalah untuk mengelakkan diri daripada berlakunya perkara yang boleh mewujudkan gangguan dan penghinaan. Menurut M. Quraish Shihab (2004), sebelum ayat ini diturunkan pakaian wanita muslimah adalah sama tidak kira mereka hamba atau merdeka. Oleh itu, mereka diganggu dan dengan sebab itu ayat 59 ini para wanita Islam yang merdeka diarahkan untuk memakai jilbab.

Para ulama berbeza pandangan tentang maksud jilbab. Mengikut Ibnu ‘Asyur, jilbab ialah sejenis pakaian yang lebih besar daripada kain penutup kepala yang melepasi bahu dan belakangnya. Kebiasaannya ia dipakai ketika keluar dari rumah (Ibnu ‘Asyur; 1984). Ada yang menyifatkannya sebagai baju yang longgar, kain penutup kepala atau semua pakaian yang menutup tubuh wanita. Kepelbagaian pakaian yang dimaksudkan di sini adalah merujuk kepada pakaian tersebut longgar dan menutup aurat. Menurut Ibnu ‘Asyur, bentuk pakaiannya yang dimaksudkan adalah tidak tetap dan ia mengikut kesesuaian dan kehendak wanita serta adat. Tujuan sebenar menurut ayat 59 ini ialah menjadikan muslimah lebih mudah dikenali sehingga mereka tidak diganggu (M. Quraish Shihab; 2004).

Ayat ini seharusnya difahami bersama ayat 31, surah al-Nur yang memerintahkan wanita muslimah menutup aurat dan tidak mendedahkan perhiasan yang zahir bagi dirinya. Firman Allah SWT:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرَ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Maksudnya:

“Dan katakanlah kepada perempuan-perempuan yang beriman supaya menyekat pandangan mereka (daripada memandang yang haram), dan memelihara kehormatan mereka; dan janganlah mereka memperlihatkan perhiasan tubuh mereka kecuali yang zahir daripadanya; dan hendaklah mereka menutup belahan leher bajunya dengan tudung kepala mereka; dan janganlah mereka memperlihatkan perhiasan tubuh mereka melainkan kepada suami mereka, atau bapa mereka atau bapa mertua mereka atau anak-anak mereka, atau anak-anak tiri mereka, atau saudara-saudara mereka, atau anak bagi saudara-saudara mereka yang lelaki, atau anak bagi saudara-saudara mereka yang perempuan, atau perempuan-perempuan Islam, atau hamba-hamba mereka, atau orang gaji dari orang-orang lelaki yang telah tua dan tidak berkeinginan kepada perempuan, atau kanak-kanak yang belum mengerti lagi tentang aurat perempuan; dan janganlah mereka menghentakkan kaki untuk diketahui orang akan apa yang tersembunyi dari perhiasan mereka; dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, supaya kamu berjaya.”

Oleh itu, kedua-dua ayat ini menjelaskan bahawa perintah wajib adalah untuk menutup aurat. Manakala berkaitan dengan jilbab, ianya digunakan apabila perlu dan boleh dipakai dalam pelbagai bentuk mengikut adat, sama ada jilbab wanita Arab seperti jubah Arab atau pakaian baju kurung wanita Melayu (Nasruddin Baidan, 1999). Tujuan pemakaian yang sempurna dan menutup aurat, iaitu jilbab yang dinyatakan dalam ayat 59 tersebut adalah bertujuan menjaga maruah dan kehormatan wanita Islam. Keadaan ini berbeza dengan adat Arab Jahiliah yang menjadikan wanita sebagai objek tontonan kaum lelaki bagi memuaskan keinginan mereka. Dengan adanya jilbab, kedudukan wanita dalam Islam adalah lebih mulia dan baik daripada sebelumnya (Muhammad Baltaji; 2007).

#### 1. Penjelasan Tafsiran al-Zamakhshari

Dalam tafsir al-Kasasyāf, al-Zamakhshari menjelaskan ayat ini dengan menekankan topik perbincangan berkaitan maksud bagi perkataan (الجلباب). Beliau terlebih dahulu memberikan pengertian Jilbab. Katanya: “Jilbab merupakan pakaian yang lebih besar daripada Khimār...” Kemudian beliau mendatangkan kata-kata Ibnu Abbas RA yang menjelaskan maksud jilbab iaitu kain yang menutup daripada atas sampai ke bawah. Kemudian beliau mendatangkan sebuah syair daripada Abu Zubaid yang menyebut berkaitan jilbab. Kebanyakan penjelasan yang dikemukakan oleh al-Zamakhshari pada ayat ini adalah berkisar berkaitan pengertian jilbab dan pemakaian serta sebab diarahkan pemakaian jilbab pada zaman Nabi SAW.

Kemudian beliau menerangkan berkaitan petikan ayat (ذَلِكَ أَتَى أَنْ يُعْرِفْنَ) yang tertumpu kepada makna “lebih baik dan layak bagi mereka untuk dikenali, agar mereka tidak terdedah dengan sesuatu yang mereka tidak sukai”. Seterusnya beliau mendatangkan persoalan apakah yang dimaksudkan dengan (من) bagi petikan (وَمِنْ جَلْبَابِهِنَّ). Inilah yang disebutkan bahawa al-Zamakhshari menggunakan kaedah dialog dalam pentafsiran beliau. Kemudian beliau menjelaskannya berdasarkan ilmu Bahasa Arab. Beliau mengatakan bahawa ia adalah membawa maksud al-Tab'īdh (sebahagian) yang kemungkinan terkandung padanya dua bentuk pemahaman. Pertama adalah sebahagian harta mereka dari jilbab dan yang kedua mereka melonggarkan sebahagian jilbab dan

meletakkan dimukanya. Kemudian beliau mendatangkan riwayat Ibnu Sīrīn berkaitan pandangan Ubaidah al-Salmāni dan riwayat al-Siddi berkaitan perkara tersebut. (al-Zamakhshari; 2009)

## 2. Penjelasan Tafsiran al-Qurtubi

Imam al-Qurtubi menjelaskan ayat ini melalui enam permasalahan utama. Perbahasan pertama adalah berkaitan perbahasan tentang keutamaan para isteri Rasulullah SAW melalui petikan ayat (قُلْ لَا زُجُجَ وَبَنَاتِكَ). Dalam perbahasan kedua, imam al-Qurtubi memberikan ulasan berkaitan kebiasaan wanita jahiliyyah yang tidak mempunyai rasa malu berkaitan pemakaian. Seterusnya dalam perbahasan ketiga, imam al-Qurtubi memberikan penjelasan berkaitan petikan ayat (مِنْ كَجَلْبِيهٍ). Beliau menghuraikan perkataan al-Jalābīb, ia adalah bentuk jamak daripada perkataan (الجلباب) yang membawa makna pakaian yang lebih besar dari sekadar tudung kepala. Beliau menyatakan riwayat daripada Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud RA, bahawa makna dari perkataan (الجلباب) adalah pakaian panjang (seumpama jubah). Ada juga yang meriwayatkan bahawa makna kata tersebut adalah penutup kepala yang juga menutupi wajah. Kemudian beliau mentarjih maknanya iaitu pakaian yang dapat menutupi seluruh tubuh. Dalam masalah ini, beliau turut mendatangkan riwayat daripada Ummu 'Atiyyah yang bertanya kepada Rasulullah SAW tentang jilbab.

Dalam perbahasan keempat, imam al-Qurtubi mendatangkan pandangan Ibnu Abbas dan Ubaidah Al-Salmāni berkaitan kawasan yang harus ditutup oleh jilbab. Beliau berkata, “Para ulama berbeza pendapat mengenai kawasan yang harus ditutupi oleh jilbab tersebut. Ibnu Abbas dan Ubaidah Al-Salmāni berpendapat bahawa wanita harus melabuhkannya hingga tidak nampak kawasan tubuhnya kecuali satu mata yang dapat dipergunakan untuk melihat. Ibnu Abbas juga mengemukakan pendapat lain yang juga dikatakan oleh Qatadah, iaitu seseorang wanita harus mengikat jilbabnya di atas kepalanya lalu dihubungkan lagi di hidungnya hingga matanya dapat terbuka, namun tetap menutupi sebahagian besar wajahnya dan lehernya hingga ke bawah. Sedangkan al-Hasan berpendapat bahawa jilbab itu harus dikenakan di kepala dan menutupi separuh dari wajahnya”.

Merujuk kepada perbahasan kelima yang dikemukakan oleh imam al-Qurtubi, beliau menyatakan pandangan beliau terhadap isu jilbab. Beliau berkata: “Allah SWT memerintahkan seluruh wanita untuk menutupi tubuhnya dengan pakaian yang panjang, dan pakaian yang dikenakannya juga harus longgar sehingga tidak memperlihatkan bentuk tubuhnya. Kecuali, jika wanita itu sedang berada di rumahnya bersama suaminya, maka mereka boleh mengenakan pakaian apa sahaja yang mereka sukai. Sebab suaminya itu berhak untuk menikmati apa saja yang dimiliki oleh isterinya mengikut kemahuannya”. Kemudian didatangkan beberapa riwayat hadith bagi menyokong pandangan beliau tersebut. Seterusnya dalam perbahasan keenam, imam al-Qurtubi memberikan penjelasan berdasarkan petikan ayat (كَذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذَنُ). (al-Qurtubi; 2005)

## 3. Analisis Perbandingan

Melihat kepada kedua-dua pentafsiran yang dilakukan terhadap ayat 59 surah al-Ahzāb oleh al-Zamakhshari dalam tafsir al-Kasysyāf dan imam al-Qurtubi dalam al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān, ianya mempunyai sedikit perbezaan. Al-Zamakhshari banyak menggunakan pendekatan Bahasa Arab dalam memahami ayat tersebut khususnya berkaitan makna dan pengertian bagi perkataan jilbab. Huraian yang dibuat adalah ringkas dan hanya memfokuskan kepada pemahaman ayat tanpa melibatkan hukum-hakam yang berkaitan.

Manakala huraian yang dilakukan oleh imam al-Qurtubi adalah terperinci dengan didatangkan riwayat-riwayat daripada hadis dan juga pandangan sahabat dan tabi'in terhadap beberapa perkara di dalam ayat ini sebagaimana yang dijelaskan. Beliau mengemukakan enam perbincangan yang disusun dengan teratur bagi membantu pembaca dalam memahami ayat tersebut dalam konteks yang sepatutnya.

Melalui perbandingan yang dinyatakan, kedua-duanya mempunyai persamaan dalam huraian terhadap makna kepada perkataan jilbab yang mana didatangkan pandangan daripada Ibnu Abbas RA dan Ubaidah al-Salmani. Walaupun kedua-duanya adalah dikategorikan sebagai Tafsir bi al-Ra'yi, namun mereka tetap menyandarkan pandangan mereka terhadap hujah-hujah sama ada daripada periwayatan al-Hadith, Āthār sahabat dan pandangan tabi'in dalam isu-isu tertentu.

### **Kesimpulan**

Sebagai kesimpulan, sangat penting bagi penuntut ilmu untuk mengetahui jenis-jenis tafsir yang pelbagai pada masa kini. Setiap tafsir yang diterangkan oleh tokoh-tokoh yang terkemuka boleh diambil, namun bukan dalam semua isu dan masalah yang dibahaskan. Sebagaimana tafsir al-Kasysyāf, kita boleh mengambil manfaat dari sudut ilmu bahasa yang terdapat padanya kerana ketokohan pengarangnya dalam ilmu kesusasteraan Bahasa Arab, namun perlu berhati-hati terhadap ayat-ayat berkaitan hukum hakam dan akidah.

Isu kontemporari berkaitan hijab khususnya bagi ayat 59 surah al-Ahzāb perlu difahami dengan jelas melalui pentafsiran para ulama yang muktabar. Walau pun fokus bagi penulisan ini adalah merujuk kepada dua tafsir iaitu karya al-Zamakhshari dan al-Qurtubi yang berada dalam kategori al-Tafsir bi al-Ra'yi dengan fokus kepada bahasa dan hukum hakam. Perlu juga kepada penuntut ilmu untuk melihat pentafsiran yang diberikan oleh mufassir yang lain seperti imam al-Tabari, imam Ibnu Kathir dan ulama kontemporari seperti Syeikh Wahbah Zuhaili, Syeikh al-Sabuni dan lain-lain.

Bukan semua perkara yang terdapat dalam tafsir yang dianggap sebagai Tafsir bi al-Ra'yi al-Mazmūm perlu ditolak disebabkan fahaman akidah pengarangnya, namun setiap yang baik dan benar perlu diterima. Kendati pun begitu, kita perlu mengutamakan pentafsiran yang dilakukan oleh ulama-ulama Ahl Sunnah wal al-Jamā'ah. Lebih-lebih lagi apabila melibatkan pengajaran kepada masyarakat awam.

### **Rujukan**

- Abd al-Fattah al-Khalidi. (2010). *Ta'rif al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn*. Damsyik: Dār al-Qalam.
- al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad. (1999). *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāhīr wa al-A'lām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi.
- al-Dhahabi, Muhammad bin Husain. (2005). *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kaherah: Kaherah: Dār al-Hadīth.

- al-Farmawi, Abdul Hayy (2005). *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Maudhu'i Dirāsah Manhajiyyah Maudhū'iyah*. Kaherah: Maktabah Jumhūriyyah Mīsr.
- al-Qurtubi, Abu Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad (2005). *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubīn li mā Tadammanahu min al-Sunnah wa Āy al-Furqān*. Kaherah: Maktabah al-Sofa.
- al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud bin Umar (2009). *Al-Kasysyaf 'an Haqā'iq Ghawamid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūb al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Anshori. (2009). Studi Kritis Tafsir Al-Kasysyaf. *SOSIO-RELIGIA*, Vol. 8, No. 3,, 595-609.
- Avif Alfiyah. (2018). Kajian Kitab Al Kasyaf Karya Zamakhshari. *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* , 56-65.
- Hasan Basri Awang Mat Dahan. (2002). *Ensiklopedia Islam Safir*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ibn al-'Imad, Abd al-Hayy bin Aḥmad. (1989). *Syadharāt al-Dhahab fi Akhbār Man Dhahab*. Beirut: Dār Ibnu Kathīr.
- Ibnu 'Asyur, Muḥammad al-Tahir. (1984). *al-Tahrir wa al-Tanwir. al-Dār al-Tunīsi li al-Nasyr*.
- Ibnu Farhun al-Māliki. (2011). *al-Dībāj al-Madhhab fi Ma'rifat Ulamā' A'yān al-Madhhab*. Kaherah: Dār al-Turāth li al-Tab'i wa al-Nasyr.
- Manī' bin Abd al-Halīm. (2000). *Manāhij al-Mufasssīrīn*. Kaherah: Dār al-Kitāb al-Mīsr.
- Muḥammad Ali Iyazi. (1414H). *al-Mufasssirun Hayatun wa Manhajuhum*. Tehran: Muassasah al-Thiba'ah wa al-Nasyr Wizarat al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islami.
- Muḥammad Baltaji. (2007). *Kedudukan Wanita dalam Al-Quran dan Sunnah*. (Terj.) Afifuddin Said. Jawa Tengah: Media Insani.
- Mohd. Hilmi Abdullah. (2002). *Pemikiran Nahu al-Zamakhshariy Dalam Tafsīr al-Kasysyāf* (Unpublished doctoral thesis), Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
- Nasruddin Baidan. (1999). *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya penggalian konsep wanita dalam al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muḥammad Quraish Shihab. (2004). *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*. Tangerang: Lentera Hati.



## **BAB 60**

### **KOMUNIKASI RASULULLAH SAW DAN KESANNYA TERHADAP KESIHATAN MENTAL**

Rosni Wazir<sup>1</sup>, Suriani Sudi<sup>1</sup>, Abdul Hadi Awang<sup>1</sup>, Kamal Azmi Abd Rahman<sup>2</sup>, Sakinah Salleh<sup>3</sup>,  
Auf Iqbal Kamarulzaman<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

<sup>2</sup> Universiti Sains Islam Malaysia (USIM)

<sup>3</sup> Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI)

<sup>4</sup> Calon Sarjana Pengajian Hadis (KUIS)

### **Pengenalan**

Kesihatan mental remaja merupakan satu isu yang menjadi perbincangan hangat pada masa kini, malah ia bukan lagi perkara yang asing dalam masyarakat di Malaysia. Peningkatan isu kesihatan mental dalam kalangan remaja terutama pasca covid-19 menimbulkan kebimbangan yang bukan sedikit. Banyak kajian telah dijalankan untuk mencari penyelesaian dan cara menanganinya, sama ada berbentuk pencegahan dan pemulihan. Bukan itu sahaja, isu stigma dan stereotaip yang bersifat “menyimbah minyak ke dalam api” juga masih belum dapat ditangani dengan baik.

Kajian-kajian yang dijalankan menunjukkan bahawa komunikasi ibu-bapa dan keluarga adalah salah satu perkara yang perlu diambil perhatian. Bagi masyarakat Muslim, kita meyakini bahawa ikutan yang terbaik adalah sunnah yang ditunjukkan oleh Rasulullah SAW. Sebagaimana yang ditunjukkan melalui sirah baginda, terbukti bahawa Nabi Muhammad SAW merupakan seorang komunikator yang terbaik, dianugerahi oleh Allah dengan lidah yang fasih, kalam yang terang dan maksud yang jelas. Sudah pastinya baginda telah menunjukkan kepada kita cara yang terbaik untuk berkomunikasi dengan remaja dalam misi untuk mendapatkan kesejahteraan mental bagi golongan ini.

### **Metodologi Kajian**

Kajian ini berbentuk kualitatif dengan mengambil pendekatan kajian kepustakaan melalui analisis kandungan (*content analysis*) untuk mengemukakan teori, konsep dan pendapat mengenai komunikasi Rasulullah SAW dan kesannya terhadap kesihatan mental remaja.

### **Komunikasi Dalam Islam**

Islam meletakkan garis panduan dan juga kaedah yang bersesuaian kepada manusia. Ianya mencakupi urusan kehidupan manusia seharian termasuklah komunikasi sesama insan. Menurut Khatibah (2016) komunikasi Islam adalah komunikasi yang berlandaskan pada al-Quran dan hadis. Selaku manusia, tidaklah sepatutnya memandang remeh dengan prinsip komunikasi yang ada kerana dengan prinsip-prinsip tersebutlah kehidupan manusia di dunia ini berada dalam keadaan aman dan damai (Mokhtar et.al 2021). Menurut Helmi Akhtar dan Ilhaamie Abdul Ghani Azmi (2017) kepentingan komunikasi dari perspektif Islam boleh dilihat dari sudut menyebarkan

dakwah, menjaga hubungan sesama manusia dan hubungan dengan Allah, melaksanakan tuntutan-tuntutan Syariah dan menegakkan prinsip *amar ma'ruf nahi munkar* serta melaksanakan apa sahaja perintah Allah dan menjauhi diri segala larangan-Nya.

Menurut Mokhtar et al. (2021) terdapat dua prinsip komunikasi secara umum yang telah tertera dalam al-Quran sebagai panduan untuk berkomunikasi. Prinsip komunikasi tersebut ialah komunikasi *bi al-Lisān* dan komunikasi *bi al-bal*. Komunikasi *bi al-Lisān* atau komunikasi verbal merupakan satu bentuk komunikasi yang berlangsung dengan menggunakan bahasa dan sebarang bentuk simbol untuk memudahkan pertukaran mesej atau maklumat. Ia juga boleh dikatakan sebagai sinonim dengan segala bentuk sistem interaksi dalam yang bersifat simbolik dan rambang (Gouran, Wiethoff & Doelger, 1994). Menurut Lewis (1975), komunikasi *non verbal* atau komunikasi *bi al-Hal* boleh didefinisikan sebagai segala bentuk mesej (komunikasi) yang tidak dikodkan dalam perkataan. Perbezaan utama yang terdapat antara sifat komunikasi verbal dengan *non verbal* ialah komunikasi verbal adalah diaturkan oleh sistem bahasa, manakala komunikasi *non verbal* pula adalah sebaliknya iaitu tidak diaturkan oleh sistem bahasa. Komunikasi *non verbal* mempunyai “bahasa” nya yang tersendiri.

Dalam al-Quran sendiri telah menyebutkan beberapa ayat mengenai komunikasi. Antaranya ialah ayat Surah An-Nisa ayat 63, Surah Al-Isra' ayat 28, Surah Al-Isra' ayat 23 dan Surah Taha ayat 43-44. Seperti contoh ayat 63 surah An-Nisa':

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا

Maksudnya :

*Mereka itulah orang-orang yang diketahui oleh Allah akan apa yang ada dalam hati mereka, oleh itu berpalinglah engkau daripada mereka dan nasihatilah mereka, serta katakanlah kepada mereka kata-kata yang boleh memberi kesan pada hati mereka. (QS. An-Nisa': 63)*

Menurut Yama et. al (2018) menyatakan bahawa terdapat elemen komunikasi yang berkaitan dengan *qaulan baligha*. Kata *baligha* merupakan bentuk masdar dari *balagha*, yang bermaksud sampai, atau sampainya sesuatu kepada sesuatu yang lain. Imam Al-Asfahani mengemukakan bahawa kata tersebut mengandung tiga makna, iaitu bahasanya yang tepat, sesuai dengan yang dikehendaki dan isi perkataannya adalah suatu kebenaran. Dalam konteks komunikator dan komunikan, kata tersebut dimaksudkan adalah seorang komunikator secara sengaja ingin menyampaikan sesuatu dengan cara yang benar dan tepat (jelas) agar dapat diterima oleh komunikan (audien).

## **Kepentingan Komunikasi Ibu Bapa dan Keluarga Terhadap Remaja**

Komunikasi adalah satu proses mewujudkan, memproses dan bertukar maklumat antara individu, kumpulan dan organisasi sosial. Tujuan utama komunikasi adalah untuk menciptakan komunikasi berterusan dan dinamik, mengubah dan menukar pengetahuan, sikap dan tingkah laku selaras dengan nilai dan kepentingan dalam beberapa bahagian interaksi (Sobkowiak, 1998). Maklumat yang benar akan menimbulkan suatu ketenangan dalam kehidupan. Jika isu atau maklumat yang dikembangkan orang dalam berinteraksi tidak seirama dan tidak sehaluan dengan apa yang terjadi maka akan timbul konflik atau permasalahan (Shafrin et. al 2009). Komunikasi juga ialah suatu proses yang melibatkan penyampai dan penerima maklumat dalam menghasilkan kesan. Menurut Abdullah Hassan dan Ainon Mohd (2004), komunikasi berkesan dapat merangsang satu

tindak balas dan pada masa yang sama mampu menghasilkan perubahan tindak balas yang diharapkan.

Dari aspek kesihatan, komunikasi menentukan status kesihatan individu yang banyak ditentukan oleh tingkah laku aktiviti fizikal, pemakanan dan juga gaya hidup individu berkenaan (Salmiwati dan Ismail, 2021). Memandangkan kebanyakan penyakit berpunca daripada amalan gaya hidup manusia, maka komunikasi kesihatan mempunyai peranan besar untuk menyampaikan pelbagai maklumat agar individu dapat mengamalkan gaya hidup sihat dan seterusnya mempunyai tahap kesihatan yang baik (Rimal & Lapinski, 2009). Oleh itu, kesihatan mental memerlukan kepada komunikasi yang membawa kepada amalan gaya hidup yang tenang dan bebas daripada sebarang aktiviti yang boleh membawa kepada masalah kesihatan mental yang serius.

Ibu bapa dan anak-anak seharusnya sentiasa berkomunikasi antara satu sama lain dengan kerap. Kajian terhadap pengaruh dan kesan komunikasi ibubapa terhadap tingkahlaku dan sikap remaja menunjukkan penemuan yang konsisten iaitu, ia memberi pengaruh yang besar sama ada melahirkan remaja yang positif atau negatif.

Banyak kajian-kajian yang telah dilakukan untuk melihat pengaruh komunikasi ibu bapa terhadap tingkahlaku dan sikap remaja. Keputusan yang diperolehi menunjukkan bahawa semakin kurang komunikasi dan kelonggaran struktur keluarga, semakin mudah seseorang remaja itu terjebak dalam kegiatan yang salah (Aini Faezah Ramlan et al., 2018), ibu bapa yang mengamalkan komunikasi yang erat serta perhatian dan keselamatan yang tinggi melahirkan remaja yang mampu bersosial dengan baik serta mempunyai pencapaian akademik yang tinggi (Julia Theresya, Melly Latifah, and Neti Hernawati, 2018) dan kualiti komunikasi ibu bapa memberi kesan yang besar kepada perkembangan kognitif, sosial dan fizikal remaja.

Kajian oleh Prinzie et.al., (2012) mendapati bapa yang lebih banyak menggunakan penekanan emosi terhadap anak-anak dengan banyak melibatkan perbincangan, komunikasi dan berinteraksi dengan kanak-kanak akan menyebabkan emosi kanak-kanak menjadi lebih stabil, terkawal dan berhati-hati dalam mengekspresi emosi.

Sekiranya ditinjau pandangan pakar yang tentang pengaruh komunikasi keluarga dan remaja ia dapat disimpulkan ia merangkumi aspek-aspek seperti sosial, akademik, kognitif, fizikal, komunikasi, emosi dan spiritual.

Penemuan-penemuan kajian sebelum ini juga menunjukkan bahawa sekiranya komunikasi yang berlaku adalah negatif, maka kesan pada kesihatan mental remaja juga adalah tidak baik.

Satu dapatan kajian yang dilakukan oleh sekumpulan penyelidik pada 2011 yang menentukan faktor-faktor yang mempengaruhi remaja terlibat dalam masalah sosial di Sekolah Tunas Bakti, Melaka mendapati bahawa sebanyak 41.9% daripada keseluruhan responden bersetuju bahawa kurangnya komunikasi ibu bapa dengan pelajar tentang keperluan dan masalah yang dihadapi oleh anak-anak mereka mendorong mereka terlibat dalam masalah sosial.

Dapatan tersebut sebenarnya menyokong pandangan pakar-pakar lain yang menemukan dapatan yang sama. Keluarga yang bermasalah menunjukkan terdapatnya gangguan komunikasi yang sering berlaku dan keadaan ini akan menyebabkan remaja mengalami sakit mental atau mengalami kesukaran psikologi yang serius, pola komunikasi keluarga yang tidak berkesan juga memainkan peranan yang signifikan terhadap cubaan membunuh diri di kalangan remaja. Ibu bapa

mereka digambarkan sebagai negatif, sukar untuk berkongsi, pertukaran maklumat yang tidak bebas, suka mencela dan kurang kepercayaan (Che Hasniza Che Noh & Fatimah Yussof, 2011).

## Komunikasi Rasulullah SAW Dan Kesihatan Mental Remaja

Beberapa cadangan yang telah dikeluarkan oleh badan berwajib mencadangkan agar melakukan penambahbaikan pada bentuk komunikasi terutama melibatkan keluarga dan pesakit remaja.

WHO menerbitkan satu risalah pada tahun 2003 yang menyenaraikan penambahbaikan kepada komunikasi keluarga adalah salah satu daripada langkah intervensi untuk mengurangkan halangan penyembuhan remaja yang ada masalah dengan kesihatan mental. Dalam satu risalah keluaran Bahagian Pendidikan Kesihatan Malaysia 2020 mencadangkan beberapa kaedah yang boleh digunakan untuk menangani stres dan antaranya adalah “bercakap dengan seseorang”.

Malah bercakap dan berkomunikasi dengan diri sendiri juga merupakan sebahagian dari cara untuk meredakan tekanan yang dirasakan oleh pesakit. Ia disebut sebagai “bicara diri”, iaitu berkata “relaks/tidak mengapa” kepada diri sendiri kerana kata-kata seumpama ini sedikit sebanyak dapat membantu menenteramkan perasaan dan mengurangkan stres. Kata-kata ini dapat menenangkan fikiran dan mengajar diri untuk bersabar serta menahan diri daripada melakukan sebarang reaksi negatif seperti mengeluarkan kata-kata kesat dan bergaduh.

Bagi seorang Muslim, sudah tentu kita telah dibekalkan dengan contoh tauladan yang terbaik dalam segenap aspek oleh Rasulullah SAW. Begitu juga berkaitan dengan bentuk komunikasi yang mampu menjaga kesejahteraan mental remaja Muslim.

Rasulullah SAW diutuskan untuk menyampaikan risalah Islam kepada umat manusia. Ianya mengajak manusia untuk beriman kepada Allah SWT. Allah SWT berfirman dalam Surah Ibrahim ayat 4:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

*Maksudnya :*

*Dan Kami tidak mengutuskan seseorang Rasul melainkan dengan bahasa kaumnya supaya dia menjelaskan (hukum-hukum Allah) kepada mereka. Maka Allah menyesatkan sesiapa yang dikehendakiNya (menurut undang-undang peraturanNya), juga memberi hidayat petunjuk kepada sesiapa yang dikehendakiNya (menurut undang-undang peraturanNya); dan Dialah jua Yang Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana. (Q.S. Ibrahim:4)*

Ayat ini menjelaskan bahawa Allah mengutuskan Rasul-Nya untuk menerangkan hukum-hukum dan peraturan Allah kepada seluruh umat merujuk kepada agama Islam yang syumul dengan kaedah dan bahasa yang difahami oleh kaumnya. Justeru secara tidak langsung menyebutkan tentang komunikasi Rasulullah SAW yang berkesan. Allah juga berfirman dalam Surah Al-Ahzab ayat 21:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

*Maksudnya :*

*Demi sesungguhnya, adalah bagi kamu pada diri Rasulullah itu contoh ikutan yang baik, iaitu bagi orang yang sentiasa mengharap (keredhaan) Allah dan (balasan baik) hari akhirat, serta dia pula menyebut dan mengingati Allah banyak-banyak (dalam masa susah dan senang) (QS Al-Ahzab: 21).*

Ayat ini juga menunjukkan bahawa Rasulullah SAW merupakan contoh ikutan terbaik dalam semua aspek kehidupan manusia. Maka sudah pasti Rasulullah SAW juga telah menunjukkan kepada kita bentuk komunikasi yang terbaik sebagai sokongan terhadap kesihatan mental remaja.

Hadis pertama yang seharusnya diambil perhatian adalah galakan untuk berkata-kata yang baik sahaja dan sekiranya tiada apa yang baik untuk diperkatakan, maka berdiam diri adalah lebih baik. Hadis ini menunjukkan kepada kita bahawa asas dalam komunikasi adalah memilih sesuatu yang baik untuk diperkatakan.

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكَلِّمْ خَيْرًا أَوْ لِيَسْكُتْ.

*Maksudnya :*

*Barang siapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka berbicaralah yang baik-baik atau diam". [al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb ak-Riqaq, Bab Hifẓ al-Lisan, no hadis 6475]*

عن أبي هريرة رضي الله عنه : أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مَا يَنْبَغُ فِيهَا يَرْثُ بِهَا إِلَى النَّارِ أَبْعَدَ مِمَّا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ .

*Maksudnya :*

*Sesungguhnya seorang hamba berbicara dengan suatu perkataan yang tidak dia fikir, sehingga dengannya dia terjerumus ke dalam Neraka yang jaraknya lebih jauh daripada timur dan barat."*

*[al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Riqaq, Bab Hifẓ al-Lisan, no.hadis 6112]*

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ: إِذَا أَصْبَحَ ابْنُ آدَمَ، فَإِنَّ الْأَعْضَاءَ كُلَّهَا تَكْفُرُ اللِّسَانَ، تَقُولُ: اتَّقِ اللَّهَ فِينَا، فَإِنَّمَا نَحْنُ بِكَ؛ فَإِنْ اسْتَقَمَّتْ اسْتَقَمْنَا، وَإِنْ اعْوَجَجَتْ اعْوَجَجْنَا.

*Maksudnya :*

*Apabila anak Adam memasuki waktu pagi, maka sesungguhnya setiap anggota tubuhnya tunduk kepada lidah, seraya berkata, "Bertakwalah kepada Allah, kerana sesungguhnya kami bergantung kepadamu. Jika kamu lurus maka kami pun lurus. Jika kamu bengkok maka kami pun bengkok." [Al-Tirmizi, Jami' al-Tirmizi, Kitāb al-Umur al-Manhi an'ha, Bab Hifẓ al-Lisan, no.hadis 254]*

Hakikatnya, hadis ini adalah relevan dalam semua aspek kehidupan kita, tidak khusus berkaitan dengan isu kesihatan mental sahaja. Rasulullah SAW memberi isyarat kepada kita supaya berfikir sebelum bercakap kerana dikhuatiri patah-patah perkataan yang keluar dari mulut kita lebih banyak mendatangkan mudarat dari kebaikan.

Secara tidak langsung menunjukkan bahawa kata-kata manusia itu mampu memberi kesan kepada orang lain, sama ada yang baik atau tidak naik. Manakala dalam konteks kesihatan mental, hadis ini menyeru kepada ibu bapa dan keluarga untuk mengamalkan komunikasi positif dalam usaha untuk membentuk hubungan yang baik dengan remaja. Dr. Rajini dalam satu majlis dialog yang bertajuk "Membesarkan Anak yang Kental Jiwa dan Minda Melalui Pengasuhan Positif"

menyarankan agar hubungan (*connection*) yang positif dibina supaya anak boleh berinteraksi baik dengan orang di sekeliling mereka (Harian Metro 2018). Hubungan yang positif ini mampu membentuk peribadi dan pertumbuhan mental anak-anak remaja yang sihat dan sejahtera.

Komunikasi yang positif telah dikenal pasti sekian lama oleh pakar-pakar psikologi sebagai asas kepada sebuah keluarga untuk berfungsi dengan baik. Ini sangat penting terutama pada ketika kanak-kanak sudah mula meningkat remaja dan sangat memerlukan panduan dan nasihat dalam membina identiti dan membuat keputusan. Mereka juga bersetuju bahawa sekiranya komunikasi yang baik berlaku di antara ibu bapa dan remaja, hubungan kekeluargaan akan semakin rapat, wujudnya hubungan kasih sayang dan seterusnya memudahkan sebarang penyelesaian kepada masalah dan konflik yang berlaku.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ كَلَامُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلَامًا فَصْلًا يَفْهَمُهُ كُلُّ مَنْ سَمِعَهُ.

*Maksudnya :*

*Daripada Aisyah RA, ia berkata, perkataan Rasulullah SAW adalah perkataan yang jelas, dapat difahami setiap orang-orang yang mendengar.”*

[Abu Daud, *Sunan Abi Daud, Kitab al-Adabm Bab al-Huda fi al-Kalam*, no hadis 4837 ]

خَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ أَحَبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ؟

*Maksudnya :*

*Berbicaralah kamu kepada manusia itu sesuai dengan kadar kemampuan akal mereka.*

[ Bukhari, *Sahib al-Bukhari, Kitab al-Ilm, Bab Khas al-Ilm Qawman Dun Qawmin Karabiyyah al La Yufham*, no hadis 127 ]

Hadis di atas menunjukkan bahawa Rasulullah SAW apabila berbicara, bicaranya jelas dan mudah difahami oleh orang yang mendengarnya. Baginda juga menyarankan agar bercakap sesuatu yang sesuai dengan kadar kemampuan orang yang mendengar. Persatuan Pediatrik Malaysia dalam satu risalahnya pada 2013 menyatakan peranan ibu bapa untuk berkomunikasi dengan remaja: “Gunakan alasan dan pujukan, jelaskan peraturan, bincangkan isu-isu dan dengar dengan berhemah apabila berurusan dengan mereka.”

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا سَلَّمَ سَلَّمَ ثَلَاثًا وَإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا.

*Maksudnya :*

*Apabila Rasulullah SAW memberi salam, baginda memberi salam hingga tiga kali, dan apabila berbicara biasanya baginda mengulanginya hingga tiga kali.*

[ al-Bukhari, *Sahib. Al-Bukhari, Kitab al-Ilm, Bab A'ada al-Hadith Thalathan li Yufham 'Anhu*, no.hadis 94 ].

Rasulullah SAW juga sering mengulangi perkataan atau bicaranya berulang kali. Hal ini berkaitan dengan pembelajaran dan pengajaran. Kaedah pembelajaran dan pengajaran pada masa kini, murid-murid mungkin menghadapi pelbagai peraturan dan disiplin serta pendekatan pengajaran guru yang serius menyebabkan mental mereka tertekan (Rasid & Hasmah 2016). Dalam pembelajaran perbuatan mengulang-ulang bertujuan lebih memantapkan hasil pembelajaran, juga berfungsi mengembangkan kemampuan berfikir untuk memecahkan masalah yang dihadapi baik secara individu mahupun berkelompok (Ali 2013). Secara tidak langsung, kaedah ini merangsang

kemampuan berfikir secara kritis dan luas dalam kalangan remaja yang seterusnya membentuk resiliان yang baik dalam diri remaja semasa menghadapi tekanan.

Rasulullah SAW juga menunjukkan contoh komunikasi *non verbal* yang sangat penting untuk dipraktikkan oleh ibu bapa yang melahirkan anak yang sihat mentalnya. Sebuah hadis Nabi SAW berbunyi :

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَبَّلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَعِنْدَهُ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ، فَقَالَ الْأَقْرَعُ: إِنَّ لِي عَشْرَةً مِنَ الْوَلَدِ مَا قَبَّلْتُ مِنْهُمْ أَحَدًا، فَنَظَرَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ!

*Maksudnya :*

*Abu Hurayrah ada meriwayatkan Aqra' bin Habis melihat Nabi SAW mengucup al-Hasan. Lalu Aqra' berkata: "Aku ada sepuluh orang anak tapi aku tidak pernah cium seorang pun dari mereka." Maka Nabi SAW pun melihatnya dan bersabda: "Sesiapa yang tidak menyayangi tidak akan disayangi."*  
[ *al-Bukhari dan Muslim* ).

Satu kajian yang memetik pandangan dari Trees (1999) mendapati bahawa komunikasi bukan lisan atau *non verbal* yang ditunjukkan oleh ibu menyumbang kepada sokongan emosi kanak-kanak. Bronstein (1994) juga mendapati di kalangan keluarga di Mexico, pola interaksi di antara ibu bapa dan anak berkaitan dengan perkembangan sosial dan emosi anak-anak di mana ibu bapa yang mesra dan menyokong menyumbang kepada tingkah laku anak-anak yang ekspresif dan asertif manakala tingkah laku ibu bapa yang menghukum dan bersifat membatasi berkaitan dengan tingkah laku anak-anak yang pasif dan provokatif (Che Hasniza Che Noh & Fatimah Yussof, 2011).

## Kesimpulan

Keluarga dan masyarakat adalah golongan yang bertanggungjawab untuk membentuk persekitaran yang mampu membantu ke arah kesejahteraan mental remaja. Pelbagai bentuk sokongan dan kaedah boleh dilakukan dalam memastikan remaja mampu menghadapi cabaran dan tekanan dengan baik tanpa menimbulkan isu kesihatan mental yang serius. Komunikasi Rasulullah SAW yang positif, sama ada secara lisan atau bukan lisan merupakan salah satu cara yang boleh dicontohi semasa berinteraksi dengan remaja.

Gesaan supaya berhati-hati dan berfikir terlebih dahulu sebelum berkata-kata adalah asas komunikasi yang meraihan bukan sahaja mental remaja bahkan orang lain juga. Mengulangi kata-kata yang penting serta bercakap dengan jelas serta mudah difahami oleh remaja adalah antara bentuk komunikasi yang persetujui oleh pakar sebagai strategi yang berkesan.

Sebagai golongan yang sedang mencari identiti diri, remaja sebenarnya berada dalam keadaan yang keliru. Mereka juga sedang belajar untuk memilih dan membuat keputusan yang sekaligus menekan diri. Ibu bapa dan keluarga yang memilih untuk berkomunikasi dengan baik, hakikatnya telah membantu remaja ini untuk bertenang dan berfikir dengan baik dalam apa sahaja situasi, sekaligus memastikan kestabilan emosi dan mental mereka.

## Penghargaan

Kertas kerja ini adalah sebahagian daripada penyelidikan yang bertajuk Model Islamik Daya Tindak Keluarga Dalam Menangani Gejala Gangguan Kesihatan Mental Dalam Kalangan Remaja Di Selangor dengan Kod: FRGS/1/2020/SSI0/KUIS/03/2. Penghargaan setinggi-tingginya kepada Kementerian Pengajian Tinggi yang telah menaja penyelidikan ini.

## Rujukan

- Abdullah Hassan & Ainon Mohd. (2004). *Komunikasi Untuk Pendakwah*. Kuala Lumpur: PTS Publication and Distributors Sdn Bhd.
- Aini Faezah Ramlan et al., "The Influence Of Family Communication In Developing Muslim Personality: An Overview Of Family Communication Patterns Theory," E-Journal of Islamic Thought and Understanding 1, No. 1 (January 2018): 60–73.
- Ali, G. (2013). Prinsip-Prinsip Pembelajaran Dan Implikasinya Terhadap Pendidik Dan Peserta Didik. *Al-Ta'dib*, 6 (1), 31-42.
- Caring for Children and Adolescents With Mental Disorders (WHO)
- Che Hasniza Che Noh & Fatimah Yussof, Corak Komunikasi Keluarga Dalam Kalangan Keluarga Melayu di Terengganu, *Jurnal Hadhari* 3 (2) 2011, 45-62, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Gouran, D.S., W.E. Wiethoff & J.A. Doelger. (1994). *Mastering Communication*, Second Edition. Boston: Allyn and Bacon.
- Helmi Akhtar & Ilhaamie Abdul Ghani Azmi. (2017). Komunikasi Kepimpinan Berkesan. *Jurnal Syariah*, Jil. 25, Bil. 3 (2017) 531-562.
- Jamian, A. R., & Ismail, H. (2016). Pelaksanaan Pembelajaran Menyeronokkan Dalam Pengajaran Dan Pembelajaran Bahasa Melayu. *Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu*, 3(2), 49-63.
- Julia Theresya, Melly Latifah, and Neti Hernawati, "The Effect of Parenting Style, Self-Efficacy, and Self Regulated Learning on Adolescents' Academic Achievement," *Journal of Child Development Studies* 3, no. 1 (n.d.): 28–43.
- Khatibah. (2016). Prinsip-Prinsip Komunikasi Pustaka (Perspektif Komunikasi Islam). *Jurnal Iqra'*. Volume 10, No.2. 47-53.
- Lewis, P.V. (1975). *Organizational Communication: The Essence of Effective Management*. Columbus: OH Grid.
- Mokhtar, S., Hajimin, M. N. H. H., Muis, A. M. R. A., Othman, I. W., Esa, M. S., Ationg, R., & Lukin, S. A. (2021). Analisis Prinsip-Prinsip Komunikasi Islam dalam Kitab al-Quran. *International Journal of Law, Government and Communication (IJLGC)*, 6(23), 140-156.
- Nor Shafrin Ahmad, Fadzilah Amzah & Rahimi Che Aman. (2009). *Kemahiran Komunikasi Guru Pelatih Universiti Sains Malaysia*. Pengajian Islam, Universiti Sains Malaysia.
- Pengasuhan Positif (2013), Persatuan Pediatrik Malaysia.
- Prinz, P., Dekovic, M., Akker, A.L.V., Haan, A.D.A., Stolz, S.E.M.J., Hendriks, A. A.J (2012). Fathers' Personality and Its Interaction With Children's Personality As Predictors of Perceived parenting Behaviour Six Years Later. *Personality and Individual Differences*, 52, 183-189.
- Rimal, R. N., & Lapinski, M. K. (2009). Why Health Communication Is Important In Public Health. *Bulletin Of The World Health Organization*, 87(4), 247.
- Salmiwati Othman & Ismail Sualman. (2021). Komunikasi Kesihatan Berkaitan Vaksin Covid-19 Dalam Kalangan Wanita Muda Malaysia: Satu Tinjauan Awal. *Prosiding Persidangan Wanita Selangor Hibrid 2021*, hlm. 9-18.
- Shahimi, Intan Mas Ayu. 2018. *Harian Metro*. 28 September. Accessed 29 May, 2021. <https://www.hmetro.com.my/hati/2018/09/381316/kesihatan-mental-remaja>.



- Yama, P., Noor, M., Ibrahim, S. Z., Che Omar, S. A., & Rozeli, M. I. S. (2018). Penguasaan Komunikasi Islam Dalam Kalangan Pelajar Sarjana Muda al-Quran dan al-Sunnah Dengan Komunikasi Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor. *Journal of Hadith Studies*.
- Zainudin Sharif & Norazmah mohamad Roslan (2011), Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Remaja Terlibat Dalam Masalah Sosial di Sekolah Tunas Bakti, Sungai Lereh, Melaka, *Journal of Education Psychology & Counseling*, Volume 1, Mac 2011, Pages : 115-140, ISSN : 2231-735X.

## BAB 61

### KEISTIMEWAAN AL-QUR'AN DALAM ASPEK MENYEBUTKAN DAN MENGHAZAFKAN HURUF

Md Noor Hussin,<sup>1</sup>Nurzatil Ismah Azizan<sup>1</sup>, Hasanah Ihsan<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS)

#### Pengenalan

Al-Qur'an merupakan mukjizat agung yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Junjungan Besar Nabi Muhammad SAW. Mukjizat teragung ini berkekalan sehingga dapat disaksikan oleh seluruh ummat manusia di sepanjang zaman. Keistimewaan Al-Qur'an merangkumi pelbagai aspek seperti keindahan gaya Bahasa, susunan ayat-ayat, penggunaan dan pemilihan perkataan, serta keunikan dalam aspek huruf. Antara sudut kemukjizatan Al-Qur'an berkaitan huruf-hurufnya, dapat dilihat pada penggunaan huruf abjad pada beberapa permulaan surah, penggunaan huruf yang berlainan pada tempat yang memiliki persamaan, menyebut huruf pada satu keadaan dan penghaazafannya dalam keadaan yang lain, serta beberapa aspek yang lain. Sehubungan itu, kajian ini akan memberikan tumpuan perbincangan dalam salah satu unsur kemukjizatan huruf Al-Qur'an, iaitu menyebut (al-zikr) dan membuang (al-hazf) huruf. Kajian ini akan mengemukakan contoh-contoh yang berkaitan serta huraian dan perbincangan berdasarkan pandangan ahli tafsir dan ahli Bahasa.

#### Keistimewaan Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah Kalamullah yang diturunkan kepada Rasulullah SAW, dimulai dengan surat al-Fatihah dan ditutup dengan surat an-Nas, dikira sebagai ibadah bagi siapa yang membacanya, sebagaimana sabda Rasulullah SAW:

مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا لَا أَقُولُ الْم حَرْفٌ وَلَكِنْ أَلِفٌ حَرْفٌ وَلَا م حَرْفٌ وَمِيمٌ حَرْفٌ

Maksudnya:

*“Barangsiapa yang membaca satu huruf dari al-Qur'an maka baginya satu kebaikan dan setiap kebaikan dilipat gandakan menjadi sepuluh kali lipat. Saya tidak mengatakan (الـ) ialah satu huruf, akan tetapi (ا) satu huruf, (ل) satu huruf dan (م) satu huruf. (HR. Bukhari).”*

Al-Qur'an merupakan mukjizat agung yang dimiliki Nabi Muhammad, dan diturunkan kepada dengan menggunakan bahasa arab seperti yang sudah tertulis dalam ayat:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Yang bermaksud:

*“Sesungguhnya Kami menurunkannya sebagai Al-Qur’an berbahasa arab, agar kalian mengerti.” (Ar-Ra’du:3)*

Allah SAW menjadikan Al-Qur’an sebagai tanda kekuasaan terbesar dan mukjizat teragung bagi Nabi Muhammad saw. Al-Qur’an mempunyai keistimewaan-keistimewaan yang pelbagai, sehinggakan Syaikh Muhammad bin Jamil Zainu (2001) telah menyenaraikan lebih 20 keistimewaan berdasarkan kepada ayat-ayat Al-Qur’an, hadis-hadis Nabi SAW serta pandangan-pandangan ulamak salaf dan khalaf. Ramai ilmuwan dan pengkaji yang memperincikan keistimewaan Al-Qur’an, antaranya ialah Mahfudhil Asror (2019). Beliau menyatakan, di antara keistimewaan Al-Qur’an bahawa ia merupakan kitab yang bersifat i’jaz, iaitu mampu melemahkan para penentangnya serta menambahkan keyakinan mereka yang beriman dengannya. Kemukjizatan Al-Qur’an dapat dilihat pada sudut balaghahnya, pensyariatan hukum-hukum ajarannya, ilmu pengetahuan dan sebagainya. Ianya juga dapat diperhatikan melalui keindahan bahasa dan uslub. Susunan bahasa dan uslubnya sangat indah dan amat menarik amat mengagumkan dan dapat melemahkan manusia yang mendengarkannya.

Menurut Syamsul Yakin (2022), keistimewaan al-Qur’an yang paling utama ialah tidak sah solat apabila orang yang mendirikan tidak membaca surah al-Fatihah. Al-Qur’an walaupun mempunyai lebih 6000 ayat, Allah SAW menjadikannya mudah dibaca, dihafal dan diingat. Dalam aspek yang lain, ciri penting keistimewaan Al-Qur’an sejak diturunkan sehingga ke hari ini, tiada yang dapat mengatasi keunggulan bahasa dan strukturnya ayat al-Quran, bahkan sampai bila-bila pun tidak akan ada yang mampu mengatasinya.

Al-Quran ini mengandungi ayat yang berbahasa puitis dan sangat indah. Walaupun demikian, ianya tetap mampu menjelaskan tentang hukum, fitrah, sains dan sebagainya. Hal ini berbeza dengan apa yang diciptakan oleh manusia. Sebagai contoh, manusia biasa hanya boleh menulis undang-undang, fakta sains dan ilmu kehidupan hanya dalam bentuk yang formal atau serius sedangkan al-Quran menyampaikan undang-undang, fakta sains dan panduan hidup dalam bentuk bunga bahasa yang sangat indah. (Kamarul & Atiqah, 2013)

Al-Qur’an walaupun dibaca dengan berulang kali, ia tidak mendatangkan rasa jemu kepada pembacanya, bahkan menjadikan seseorang yang membacanya akan lebih teringin untuk membaca dan terus membaca. Ada yang khatam bacaan Al-Qur’an sekali setahun, dua kali setahun, ada juga yang khatam secara bulanan. Hal ini juga menjadi bukti keistimewaan Al-Qur’an. Sehingga kini al-Quran masih boleh difahami oleh manusia yang membacanya tidak kira pada masa bila pun Al-Quran merupakan kitab yang boleh difahami oleh semua bangsa walaupun mereka tidak tahu berbahasa bahasa Arab. Hal ini kerana, kalimah yang digunakan dalam al-Quran merupakan kalimah yang mudah difahami oleh bangsa manusia jika mereka mempelajarinya. (Kamarul & Atiqah, 2013)

Azhar Mohamad (2005) melihat keistimewaan Al-Qur’an pada sudut ungkapan ayat-ayatnya yang mudah difahami dan mempunyai kaedah yang tepat dalam sebarang permasalahan bahasa. Sistem fonologi, sintaksis, morfologi dan lain-lain yang berkaitan dengan sistem bahasa dalam bahasa Arab mempunyai keistimewaan yang tidak terdapat dalam bahasa-bahasa lain. Keunikan bahasa Al-Qur’an ini menjadikan bahasa Arab memiliki keistimewaan-keistimewaan tersendiri berbanding dengan agama-agama yang lain. Antaranya ialah bahasa yang kaya dengan kosa kata, mempunyai kaedah analisis struktur ayat (i’rab) yang sempurna, mempunyai sistem

morfologi yang unik, mempunyai ungkapan yang halus dan teliti serta bahasa yang berdaya tahan dan ringkas.

Perbincangan berkenaan keistimewaan Al-Qur'an juga boleh dilihat melalui kajian Hasyim Asy'ari (2016). Beliau berpandangan, dengan mengkaji ilmu kebahasaannya akan dapat menikmati keindahan bahasa Al-Qur'an yang merupakan unsur kemukjizatan AL-Qur'an. Dengan kesempurnaan tatabahasa Al- Qur'an tidak akan ada yang mampu meniru atau meniplak Al-Qur'an. Tatabahasa arab merupakan salah satu unsur yang menjadikan salah satu mukjizat dalam Al-Qur'an. Dan tidak akan ada sesiapaupun yang dapat menyusun seperti yang digunakan dalam Al-Qur'an seperti yang sudah dijelaskan didalamnya.

Di samping itu, terdapat juga beberapa unsur-unsur bahasa arab yang tidak dipunyai oleh bahasa yang lain. Antaranya kefasihan cara pengucapan huruf hija'iyah, mufrodat yang kaya makna, persebaran bentuk kata yang unik, kaedah struktur perkataan yang sempurna, ketelitian makna yang tersirat, dan sebagainya. Dari segi keilmuan bahasa, bahasa arab mempunyai keistimewaan dari beberapa bahasa yang lain seperti segi fonologi (bunyi), dimana bunyi huruf hija'iyah tidak dapat direfleksikan dengan abjad selain mempunyai cara pengucapannya yang tersendiri. Dalam aspek morfologi, pembentukan kata dalam bahasa arab boleh dibina dari lafaz huruf dan pada masa yang sama, maknanya masih berhubungan dan berkaitan. Manakala dalam aspek sintaksis, baris akhir setiap perkataan menunjukkan maksud tertentu serta mempengaruhi kedudukan kata dalam struktur. Akhir sekali, aspek semantik juga dibahaskan untuk mendapatkan dan mendalami makna tersirat dalam teks bahasa arab terutama dalam teks Al-Qur'an. (Hasyim Asy'ari, 2016)

### Keunikan Huruf Al-Qur'an

Antara aspek keunikan al-Qur'an ialah keunikan huruf-hurufnya. Ali Abdur Rohman (2017) menyatakan apabila kita membaca al-Qur'an, antara bacaan-bacaan yang istimewa di dalamnya, ialah terdapat huruf-huruf hijaiyah yang terdapat di awal beberapa surat dalam al-Qur'an, misalnya ن, ص, الر, الم, dan sebagainya. Huruf-huruf tersebut dalam dikenal dengan *al-abruf al-muqatta'ah*. Huruf-huruf ini menambahkan lagi keyakinan berkenaan kemukjizatan al-Qur'an. Bahkan ianya tidak mampu difahami secara terperinci. Namun demikian, ramai dari kalangan ahli-ahli tafsir berusaha menggali makna *al-abruf al-muqatta'ah* yang terkandung dalam ayat-ayat Allah SAW.

Berkenaan permulaan Surah-surah al-Qur'an dengan huruf-huruf yang terputus-putus (*al-abruf al-muqatta'ah*), Ali Abdur Rohman (2017) telah menyusun sebagaimana berikut:

- i. Permulaan dengan satu huruf, terdapat pada tiga surah, iaitu ص (surah Sad), ق (surah Qaf), dan ن (surah al-Qalam).
- ii. Permulaan dengan dua huruf, terdapat pada sembilan surah, iaitu حم (surah al-Mu'min, al-Sajdah, al-Zukhruf, al-Dukhan, al-Jasiyah, dan al-Ahqaf), طه (surah Taha), س (surah al-Naml) dan يس (surah Yasin).
- iii. Permulaan dengan tiga huruf, terdapat pada 13 surah, iaitu, الم (surah al-Baqarah, Ali-Imran, al-Rum, Luqman, al-Ankabut, dan al-Sajdah), الر (surah Yunus, Hud, Ibrahim, Yusuf, dan al-H {ijr}), dan طسم (surah al-Qasas} dan al-Syu'ara).
- iv. Permulaan dengan empat huruf, terdapat pada 2 surah, iaitu, yakni, المر (surah al-Ra'd) dan المص (surah al-A'raf).

- v. Permulaan dengan lima huruf, terdapat pada 2 surah, iaitu كهيعص (surah Maryam) dan حمسق (surah al-Syura).

## Menyebut dan Menghazafkan Huruf

Antara keunikan bahasa Al-Qur'an terdapat huruf-huruf yang kadang-kadang dikekalkan sebutannya dan kadang-kadang dihapuskan atau diabaikan. Keadaan ini bukanlah berlaku secara kebetulan tetapi ada hikmah dan kemukjizatan tersendiri huruf-huruf ini dikekalkan sebutannya atau diabaikan daripada sesuatu perkataan. Keunikan ini berkaitan dengan situasi dan kehendak makna dalam ayat-ayat berkenaan (Mohd Zain, 2015).

Terdapat sesetengah huruf yang dihapuskan daripada sesuatu perkataan bagi menunjukkan bahawa ia tidak mengambil masa yang panjang, bahkan dikekalkan huruf tersebut pada situasi yang lain bagi menunjukkan bahawa perbuatan itu mengambil masa yang lama atau yang panjang. Keistimewaan seperti ini boleh dilihat pada ayat ke-78 dan 82 Surah Al-Kahfi sebagaimana FirmanNya:

قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

Yang bermaksud:

"Ia menjawab: Inilah masanya perpisahan antaraku denganmu, aku akan terangkan kepadamu maksud kejadian-kejadian yang dimusykilkan, yang engkau tidak dapat bersabar mengenainya" (Al-Kahfi: 78)

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُ ۚ عَنْ أَمْرِ ذَلِكِ فَأَوْيِلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

Yang bermaksud:

"Adapun tembok itu pula adalah ia dipunyai oleh dua orang anak yatim di bandar itu; dan di bawahnya ada harta terpendam kepunyaan mereka; dan bapa mereka pula adalah orang yang soleh. Maka Tuhanmu menghendaki supaya mereka cukup umur dan dapat mengeluarkan harta mereka yang terpendam itu sebagai satu rahmat dari Tuhanmu kepada mereka Dan ingatlah aku tidak melakukannya menurut fikiranku sendiri Demikianlah penjelasan tentang maksud dan tujuan perkara-perkara yang engkau tidak dapat bersabar mengenainya" (Al-Kahfi:82)

Huruf yang dikekalkan sebutannya dan dihapuskan boleh dilihat pada perkataan (تَسْتَطِعْ) dan (تَسْتَطِعْ). Penelitian kepada perkataan tersebut dalam kedua-dua ayat menunjukkan pengekalan huruf Ta pada ayat ke-78 bertepatan dengan situasi Nabi Musa yang ternanti-nanti untuk mengetahui hakikat di sebalik perbuatan nabi Khidir AS. Manakala pada ayat ke-82 dihapuskan huruf Ta kerana keadaan ketika itu berbeza dengan ayat sebelumnya. Penjelasan yang diberikan Nabi Khidir AS telah menghilangkan kegelisahan dan tekanan yang dirasakan Nabi Musa AS. Penghapusan huruf Ta menunjukkan tiada lagi keperluan untuk masa yang lama yang diperlukan Nabi Musa AS.

Contoh kedua boleh dilihat pada penghazafan dan pengekal Huruf Wau pada ayat ke 71 dan 73 Surah Al-Zumar, sebagaimana firmanNya:

وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ ۖ وَأَبْوُهَا ۖ وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ  
عَلَيْكُمْ ءَايَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۖ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ

Yang bermaksud:

*“Dan orang-orang kafir akan dihalau ke neraka Jahannam dengan berpasuk-pasukan sehingga apabila mereka sampai ke neraka itu dibukakan pintu-pintunya dan berkatalah penjaga-penjaganya kepada mereka Bukankah telah datang kepada kamu Rasul-rasul dari kalangan kamu sendiri yang membacakan kepada kamu ayat-ayat Tuhan kamu dan memperingatkan kamu akan pertemuan hari kamu ini, Mereka menjawab "Ya" telah datang, tetapi telah ditetapkan hukuman azab atas orang-orang yang kafir” (Al-Zumar:71)*

وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ ۖ وَأَبْوُهَا ۖ وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ  
فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ

Yang bermaksud:

*“Dan orang-orang yang bertaqwa kepada Tuhan mereka akan dibawa ke Syurga dengan berpasuk-pasukan sehingga apabila mereka sampai ke Syurga yang pintu-pintunya sedia terbuka dan penjaga-penjaganya mengalualukan mereka dengan katakata" Salam sejahtera kepada kamu berbahagialah kamu maka silalah masuk ke dalam Syurga ini dengan keadaan tinggal kekal di dalamnya" mereka pun masuk” (Al-Zumar:73)*

Sebutan dan penghazafan pada kedua-dua ayat tersebut boleh dilihat pada perkataan (فُتِحَتْ) dan (وُفِّتِحَتْ). Sebutan dan penghazafan huruf Wau dalam kedua-dua ayat memberikan maksud yang berbeza antara ayat ke 71 dan ayat ke 78. Apabila diperhatikan konteks ayat ke-71, ianya bersesuaian dengan situasi orang-orang kafir atau ahli-ahli neraka yang di humber masuk ke dalam neraka jahannam dan situasi pada waktu itu ialah pintu dalam keadaan tertutup dan apabila sampai ahli ahli neraka maka pintu neraka barulah akan dibuka. Situasi tersebut berbeza dengan ayat ke-73 yang menyentuh berkenaan orang-orang yang bertaqwa yang dimasukkan ke dalam syurga oleh Allah SAW. Huruf Wau disebutkan bersama dengan kata kerja (وُفِّتِحَتْ) memberikan maksud bahawa pintu-pintu syurga telah sedia terbuka untuk menyambut kedatangan ahli-ahli syurga. Justeru, sebutan huruf Wau ini menunjukkan kecepatan untuk ahli-ahli syurga memasukinya, bahkan pintu syurga juga terbuka luas mengalu-alukan ketibaan tetamunya.

Contoh ketiga pula boleh dilihat pada penghazafan dan pengekal Huruf Lam pada ayat ke-17 Surah Luqman dan ayat ke-43 Surah Al-Syura, sebagaimana firmanNya:

يٰٓأَيُّهَا أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزَمِ الْأُمُورِ

Yang bermaksud:

"Wahai anak kesayanganku dirikanlah sembahyang dan suruhlah berbuat kebaikan serta laranglah daripada melakukan perbuatan yang mungkar dan bersabarlah atas segala bala bencana yang menimpamu, Sesungguhnya yang demikian itu adalah dari perkara-perkara yang dikehendaki diambil berat melakukannya" (Surah Luqman:14)

وَلَمَّنْ صَبَرٍ وَعَفَّرٍ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ

Yang bermaksud:

"Dalam pada itu ingatlah orang yang bersabar dan memaafkan kesalahan orang terhadapnya sesungguhnya yang demikian itu adalah dari perkara-perkara yang dikehendaki diambil berat melakukannya" (surah Al-Syura:43)

Perbezaan menyebut huruf dan menghilangkannya pada kedua-dua ayat boleh diperhatikan pada perkataan (مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) dan (لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ). Pemerhatian kepada kedua-duanya sebutan huruf Lam pada ayat ke-43 surah Al-Syura, sebaliknya ianya tidak didatangkan pada ayat ke-17 Surah Luqman. Perbezaan ini, semestinya memberikan maksud yang berbeza selain berlatarkan konteks dan situasi berbeza bagi kedua-dua ayat.

Pada ayat yang pertama, tuntutan mengambil berat terhadap perintah solat, menyuruh yang ma'ruf dan mencegah yang mungkar merupakan tuntutan-tuntutan yang tidak terlalu sukar untuk difahami dan dilaksanakan. Ianya berbeza dengan perintah Allah SWT pada ayat ke-43, tuntutan yang disarankan untuk dilaksanakan adalah lebih berat dan sukar, iaitu untuk bersabar dan memberikan kemaafan memberikan kemaafan di saat kita mampu melakukan pembelaan di atas perbuatan buruk terhadap kita. Justeru ditambahkan huruf lam bagi menunjukkan bahawa kesabaran dan kemaafan sangat sangat diperlukan dalam situasi tersebut.

## Penutup

Sebagai kesimpulan, aspek keunikan dan keistimewaan yang terdapat pada al-Qur'an al-Karim tidak dapat disangkal dan ditolak oleh mana-mana sarjana atau apa-apa kajian yang dilakukan. Sebaliknya, kajian demi kajian yang dilakukan akan menyerlahkan lagi sudut keistimewaan al-Qur'an, sekaligus meningkatkan keyakinan akan kemukjizatan al-Qur'an. Kajian huruf al-Qur'an dalam maqalah ini hanyalah terlalu sedikit berbanding keunikan dan keindahannya yang tersangat luas dan tidak akan terhenti sampai bila-bila.

## Rujukan

- Ali Abdur Rohman (2017), *Kajian Huruf-Huruf Misterius Dalam Al-Qur'an (Al-Abruf Al-Muqatta'ah)*, Jurnal Samawat: Journal of Hadith and Quranic Studies, Vol. 01, No. 01.
- Azhar Bin Muhammad (2005), *Beberapa Aspek Keunikan Dan Keistimewaan Bahasa Arab Sebagai Bahasa Al-Quran*, Jurnal Teknologi 42(E), Universiti Teknologi Malaysia
- Hasyim Asy'ari (2016), *Keistimewaan Bahasa Arab Sebagai Bahasa Al-Qur'an*, Jurnal Manajemen Pendidikan Islam (Nidhomul Haq), Volume 1 (01)
- Kamarul Azmi Jasmi & Atiqah Selamat (2013), *Al-Quran Satu Mukjizat Yang Menakjubkan*, Universiti Teknologi Malaysia
- Mahfudhil Asror (2019), *Mengeksplanasi Mukjizat Al Qur'an*, Al-P'jaz : Volume 1, No 1
- Md Noor Bin Hussin, Mohd Zaki Ahmad, Saifulah Samsudin (2018), *Kepentingan Dan Keperluan Mempelajari Bahasa Al-Quran*, Proceeding of The International Conference on Contemporary Issues In Al-Quran And Hadith 2018 (THIQAHA 2018)
- Md Noor Hussin (2021), *Keunikan Dan Keindahan Bahasa Al-Qur'an*, KUIS: Jurnal Ulasan Buku (Jauhar): Jilid 5: Bil.2
- Md Noor Hussin, Adnan Mat Ali, Muhammad Firdaus Abd Manaf, *Hasf Al-Huruf Di Surah Yasiin*, Proceeding of The International Conference on Contemporary Issues in Al-Quran And Hadith 2018 (THIQAHA 2018)
- Mohamad Syukri Abdul Rahman, Md Noor Hussin, Muhammad Daoh, Ahmad Redzaudin Ghazali, Mohamad Rofian Ismail, Mohd Izzuddin Mohd Pisol, Salman Zainal Abidin & Sri Andayani Mahdi Yusuf, (2021), *Pemahaman Ayat Berunsur Hadhf Al-Jumlah Di Dalam Surah Yasin Dalam Kalangan Guru Takmir Di Selangor Berasaskan Kitab Tafsir Pimpinan Al-Rahman*, International Journal of Education, Psychology and Counselling (IJEPC).
- Mohammad Ikram bin Mohd Nor & Mohd Faizulamri bin Mohd Saad, (2017), *Al-Hasf Dalam Rasm Uthmani: Kesan dalam Pentafsiran*, Jurnal al-Turath; Vol. 2, No. 2
- Mohd Zain Mohmood (2015), *Keunikan Dan Keindahan Bahasa Al-Qur'an*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Zulazizi Mohd Naw, Muhammad Amirul Mohd Nor, Mohd Rashidi Omar & Norhisham Muhamad, (2021), *Pembacaan Al-Quran Dalam Pendidikan Masa Kini: Satu Tinjauan Umum* Jurnal Al-Turath; Vol. 6, No. 1
- Syaikh Muhammad bin Jamil Zainu (2001), *Keistimewaan-Keistimewaan Al-Qur'an*, Majalah As-Sunnah, Edisi 05.
- Syamsul Yakin (2022), *Keistimewaan al-Qur'an*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
- Zamri Rajab, Mohd Rusli Ismail, Ahmad Amir Khan Shah Ahmad @ Mohammed (2021), *Rasm Uthmani: Perbandingan Prinsip Al-Hasf Dalam Al-Quran Al-Karim Dan Quran Majid*, Malaysian Journal for Islamic Studies, Universiti Sultan Zainal Abidin
- Zetty Nurzuliana Rashed, Ab.Halim Tamuri, Mohd Izzudin Pisol, Mohd Faez Ilias, Siti Suhaila Ihwani (2016), *Peranan Al-Quran Sebagai Sumber Ilmu Pengetahuan Dan Hubungannya Dengan Sains*, Proceeding Of 5th International Conference On Islamic Education 2016 (ICIED 2016)



## BAB 62

### PEMAHAMAN TERHADAP BEBERAPA AYAT AL- QURAN BERKAITAN KEPENGUNAAN MEDIA MASA KINI: SATU PENGAMATAN AWAL

Muhammed bin Yusof

Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya

#### Pengenalan

Media ialah alat atau perantara komunikasi (perhubungan) seperti radio televisyen dan akhbar (Hajah Noresah Baharom, 2007). Manakala dalam *Cambridge International Dictionary of English*, perkataan media disama ertikan dengan medium iaitu *Medium or media – a method or way of expressing something* (Paul Proctor, 1999). Media berasal daripada perkataan medium. Medium pula merujuk kepada satu jalan atau cara di mana melaluinya komunikasi dapat dilakukan dan sebagai satu saluran untuk memberi maklumat (Alan Hancock, 1970). Seorang ahli sosiologi Amerika, Wilbur Schramm menjelaskan lagi makna media sebagai satu kumpulan kerja yang disusun untuk menyampaikan mesej yang sama kepada kumpulan yang ramai pada masa yang sama (Martin D. Carter, 1971). Oleh itu, media pada hari ini merangkumi media tradisional, media cetak, media elektronik dan media baharu.

#### Peranan Media

Para sarjana komunikasi Barat seperti Schramm, Lasswell, Lerner telah mengemukakan pelbagai peranan yang dapat dimainkan oleh media massa dalam masyarakat. Ia boleh dikategorikan sebagai (Ghazali Sulaiman, 2008):

- i. Pemberitahu dan pengawal persekitaran.
- ii. Penggalak perbincangan dan pendorong perubahan.
- iii. Agen sosialisasi serta penyalur budaya dan nilai.
- iv. Penghibur.

Menurut Mohd Yusof Hussain, kebanyakan peranan yang dinyatakan oleh ahli-ahli teori dan pengamal-pengamal komunikasi Barat seperti mengawasi alam sekeliling (*surveillance*), membincang dan mencadangkan perubahan-perubahan, tindakan-tindakan dan penyesuaian-penyediaan yang perlu dilakukan oleh masyarakat bagi menghadapi perubahan-perubahan dan masalah-masalah baru dalam masyarakat (*correlation*), menyampaikan warisan sosial iaitu ilmu pengetahuan, nilai-nilai dan norma masyarakat kepada generasi baru, memastikan bahawa anggota-anggota masyarakat beretika dan mematuhi norma-norma sosial (*ethicizing function*), mentafsir peristiwa-peristiwa yang berlaku dalam masyarakat (*interpreter*) (Jib Fowles, t.t), menjadi muraqqib atau muhasabah (*watchdog*) kepada kerajaan, membentuk pendapat umum, mengiklan barang-barang dagangan, menyediakan ruangan maklum balas untuk pengguna-pengguna media massa dan membantu pengundi-pengundi membuat keputusan dalam pilihanraya, memperkuat keharmonian dan perpaduan kaum dan toleransi beragama adalah sesuai dengan ajaran agama Islam (Mohd. Yusof Hussain, 1998).

Manakala Zulkiple Abd Ghani menyatakan bahawa lima peranan utama media yang digariskan oleh pengkaji media dari Barat tidak banyak berbeza dengan hasrat yang dikehendaki oleh Islam walaupun diakui perkara ini jarang-jarang dibincangkan secara detil dan serius oleh intelektual Muslim (Zulkiple Abd Ghani, 2001).

Menurut beliau juga, lima peranan utama media tersebut tidak banyak mengundang kontroversi di kalangan umat Islam berbanding dengan peranan media sebagai alat untuk berhibur. Peranan inilah dikatakan yang paling menonjol dalam media ketika ini kerana operasi media merupakan sumber pendapatan yang lumayan, misalnya pendapatan negara Amerika yang kedua terbesar selepas eksport senjata dikatakan datangnya daripada eksport industri hiburan (Zulkiple Abd Ghani, 2001). Peranan media massa sebagai alat untuk berhibur juga bersesuaian dengan Islam tetapi peranan ini tidak harus dijadikan tujuan utama media massa.

Mohd Yusof Hussain juga menambah bahawa media dari perspektif Islam mesti juga menyuruh atau menyeru kepada yang makruf, menegah perkara yang mungkar, menyatakan sesuatu yang benar dan tidak memutarbelitkan kenyataan dan kebenaran untuk kepentingan diri dan kumpulan (Mohd. Yusof Hussain, 1998). Dalam hal ini ia lebih dekat dengan erti pengislahan sebagaimana yang dinyatakan oleh Wan Mohd Nor Wan Daud iaitu sesuatu tindakan sama ada yang maju ke depan atau undur ke belakang, sama ada yang bertambah atau berkurang, sama ada yang giat bergerak atau tetap adalah pengislahan jika ianya menghasilkan kebaikan dan keadilan dalam pelbagai segi. Ia juga memberi maksud meruntuhkan (seperti meruntuhkan kezaliman) dan menghapuskan (seperti menghapuskan kejahilan) yang merupakan intisari pembangunan sebenar yang tidak terdapat dalam jaringan makna istilah pembangunan (Wan Mohd Nor Wan Daud, 2005).

Secara umumnya, para pengamal komunikasi bersetuju bahawa fungsi utama media massa ialah sebagai pemerhati, pentafsir, penghubung dan penghibur (Mohd Baharudin Othman *et.al.*, 2004). Peranan sebagai penghibur adalah fungsi media massa yang paling popular. Media massa bertugas sebagai penghibur kepada masyarakat melalui program, sama ada program tersebut berbentuk maklumat ataupun sekadar program hiburan semata-mata (Mohd Baharudin Othman *et.al.*, 2004). Selain itu, media penyiaran khususnya berperanan sebagai ejen kepada masyarakat untuk menyampaikan maklumat tentang isu-isu semasa dan segala yang berlaku di sekeliling sama ada dari dalam atau luar negeri dengan cepat, tepat dan terkini. (Jib Fowle, t.t). Manakala Media sosial merupakan platform untuk berkomunikasi, menyebarkan maklumat dan idea, mengekalkan dan memperkukuh jaringan sosial dengan orang ramai. Terdapat pelbagai jenis media sosial seperti Facebook, Twitter, Instagram dan sebagainya yang mempunyai fungsi tersendiri. (Abdul Halim, Zainab Zakirah, Azmi, Dania Salsabila, Jasmi, Kamarul Azmi, 2019).

Berdasarkan perbincangan berkaitan peranan media tersebut, maka seharusnya ia mempunyai satu panduan yang jelas bagi mengawal dan memastikan peranan asalnya tercapai dan tidak disalahgunakan bagi mencapai tujuan tertentu. Oleh itu, kajian ini akan melihat beberapa pemahaman terhadap ayat al-Quran yang menjurus ke arah pengawalan penggunaan media supaya menepati peranan asalnya.

### **Beberapa Ayat al-Quran Berkaitan Kepenggunaan Media**

Pada asasnya peranan media mempunyai matlamat yang jelas dan positif. Namun sebagaimana diketahui umum, penggunaan media yang bebas tanpa kawalan boleh membawa kepada

penyalahgunaan media yang bertujuan negatif dan akhirnya membawa kepada kesan langsung yang kurang baik kepada masyarakat. Oleh itu, pemahaman kepada beberapa ayat al-Quran boleh menjadi panduan dalam kepenggunaan media sama ada di pihak pengamal media yang menyediakan kandungan media atau di pihak pengguna sebagai penerima maklumat. Skop perbincangan adalah seperti berikut:

## 1- Pemahaman Ayat Al-Quran Berkaitan Penyediaan Kandungan Media

Penyediaan kandungan media yang bersesuaian dengan sasaran merupakan satu aspek terpenting terutama kepada pengamal media. Jika perkara ini dipandang ringan, ia boleh menyebabkan maklumat yang ingin disampaikan berkemungkinan tidak dapat difahami dengan baik atau berlakunya salah faham di kalangan khalayak. Dalam hal ini Allah SWT berfirman dalam surah al-Nahl ayat 125:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجِدْ لَهُم بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.”

Berdasarkan ayat tersebut, terdapat tiga metode dalam menyediakan kandungan media antaranya hikmah, cara nasihat yang baik dan dengan cara perbincangan, dialog dan perbahasan yang terbaik.

### i-Al-Hikmah Dalam Penyediaan Kandungan Media

Sayyid Qutb menjelaskan bahawa hikmah ialah dengan melihat kepada keadaan sasaran dan suasana mereka, kadar yang perlu supaya tidak memberatkan mereka dan tidak menyusahkan mereka sebelum mereka bersedia. (Sayyid Qutb, 1977) Manakala al-Bayanuni menyatakan hikmah adalah uslub yang sesuai dengan keadaan sasaran. Meletakkan sesuatu pada tempatnya. Beliau juga menyatakan bahawa uslub hikmah terdapat pada pemilihan isi atau pendekatan isi untuk disesuaikan dengan sasaran (al-Bayanuni, 1993).

Berdasarkan keterangan tersebut, pemilihan kandungan media mesti mempunyai ciri hikmah iaitu bijak menyesuainya dengan latarbelakang khalayak. Hal ini demikian kerana bagi memastikan berlakunya komunikasi berkesan antara penyampai dan penerima.

Selain itu, kesesuaian kandungan dengan sasaran untuk mengelakkan daripada berlaku fitnah kepada audien atau golongan sasar, dalam hal ini pendekatan media mestilah mengambil kira latar belakang minda setiap golongan sasar agar tahap pemikiran mereka sesuai dengan bahan atau karya yang dihidangkan (Mohamad Sabri Haron, 2009).

## **ii-Mawizah al-Hasanah Dalam Penyediaan Kandungan Media**

Kandungan media seharusnya mempromosikan nasihat yang baik yang mampu memberi perubahan kepada khlayak sama ada berbentuk fikiran atau tingkahlaku. Nasihat yang baik menurut Rauf Shalabi ialah kata-kata yang dilakukan secara halus, lembut, tenang, boleh menyejukkan kepanasan hati, jauh sekali dari menyinggung dan terpancar dari hati yang ikhlas (Rauf Shalabi, 1982). Selain itu al-Bayanuni menjelaskan bentuk kata-kata yang terang-kum dalam nasihat yang baik antaranya penjelasan yang lembut, kiasan yang beradab, bentuk cerita dan jenaka serta kata-kata yang berterus terang tetapi dengan cara lembut dan halus (al-Bayanuni, 1993). Oleh itu kandungan media yang mempunyai ciri mawizah al-hasanah hendaklah menyebarluaskan kebaikan sama ada secara terangan atau tersirat. Sebagai contoh, kandungan filem atau drama seharusnya berupaya menyampaikan mesej bermanfaat kepada para penonton melalui audio visual dan bukannya mengajar sesuatu yang boleh merosakkan akhlak mereka.

## **iii-Al-Mujadalah Dalam Penyediaan Kandungan Media**

Menurut Abdul Karim Zaidan, mujadalah membawa maksud perbincangan dan hiwar yang berlangsung antara dua orang atau lebih. Setiap pihak mempunyai pandangan yang tersendiri dalam sesuatu masalah (Abdul Karim Zaidan, 1992).

Dalam hal ini, al-Quran menganjurkan supaya sebarang perbincangan dilakukan dengan cara yang terbaik, berlemah lembut, sopan santun dan saling menghargai serta menjaga adab-adab supaya tidak difahami untuk menjatuhkan pihak yang terlibat dan tidak pula untuk memburukkan dan menghina pihak lain.

Menurut al-Alusi, adab-adab yang perlu dipatuhi semasa bermujadalah antaranya ialah satu perbincangan atau dialog antara pendakwah dengan sasaran dakwah dengan menggunakan kata-kata yang lemah lembut, rasa kasih sayang dengan cara yang termudah melalui saluran-saluran yang biasa digunakan untuk menyenangkan pihak sasaran menerima mesej yang hendak disampaikan. Selain itu, pendakwah hendaklah mengelak daripada menggunakan kata-kata yang kasar, maki hamun dan sindiran. Pendakwah perlu mengeluarkan hujah yang bernas tetapi mudah difahami dengan memudahkan bahasa, gaya penyampaian dan pendekatan. Pendakwah juga perlu mempunyai rasa hormat kepada pihak sasaran di samping mengharapkan mereka beroleh manfaat dan taufik hidayah hasil daripada mujadalah tersebut. (al-Alusi, t.t)

Media seringkali disalahgunakan sebagai platform untuk membuat dan menjawab tuduhan, menimbulkan persoalan dan meminta jawapan segera daripada pihak lain sehinggakan berleluasa berlakunya fitnah yang sukar dijangka. Budaya cabar mencabar turut belaku disebabkan masing-masing ingin mempertahankan pandangan mereka.

Penggunaan media juga menjadi salah satu keperluan hidup pada masa kini terutama media sosial telah merancakkan lagi berlakunya perdebatan dipelbagai peringkat dan lapisan masyarakat sama ada dalam kalangan netizen atau pihak yang bertanggungjawab. Fenomena yang tanpa

berkesudahan ini seolah-olah sukar dikawal dengan ketiadaan penguatkuasaan yang jelas dalam menangani isu ini.

Pada masa kini, aktiviti penyampaian dakwah semakin meriah dan rancak berlangsung di alam maya sama ada menerusi aplikasi Facebook, Youtube, TikTok dan sebagainya. Hal ini mewujudkan suasana positif terhadap perkembangan dakwah di Malaysia. Namun terdapat para dai melakukan teguran dan kritikan sesama dai secara terbuka di media sosial tanpa menjaga adab-adab tertentu. Keadaan ini menjadi lebih parah apabila berlakunya balas-membalas terhadap pandangan dan kritikan tersebut. Ia secara tidak langsung boleh menimbulkan polemik berpanjangan dan fitnah yang boleh mencemar kesucian agama dan umat Islam itu sendiri (Muhammed bin Yusof, 2021).

Selain itu, perdebatan sesama dai juga dapat meghilangkan rasa hormat sesama dai dan mengurangkan keyakinan dalam kalangan masyarakat terhadap mereka. Situasi tersebut juga boleh membawa kesan langsung kepada masyarakat Islam khususnya mereka menjadi semakin keliru, kabur dan kurang yakin dengan maklumat diterima disebabkan berlakunya pertikaian sesama dai. Hal ini sangat merugikan dan kesannya tidak boleh membawa perubahan kepada masyarakat (Muhammed bin Yusof, 2021).

## 2- Pemahaman Ayat Al-Quran Berkaitan Keperluan Kepada Penyampaian Yang Jelas dan Terang

Kaedah penyampian yang betul dapat memastikan penerimaan yang baik dalam kalangan khalayak. Penyampaian yang jelas dan terang tanpa unsur keraguan mudah diterima oleh sasaran. Dalam hal ini Allah SWT berfirman dalam surah Yasin ayat 17:

وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿١٧﴾

"Dan tugas Kami hanyalah menyampaikan perintah-perintahNya dengan cara yang jelas nyata".

Al-Sabuni mentafsirkan ayat tersebut bahawa para rasul hanya menyampaikan kepada umat mereka syariat Allah dengan penyampaian yang terang dan jelas tanpa sedikitpun kekaburan dan kekeliruan. (Al-Sabuni,1981)

Firman Allah SWT dalam surah al-Nahl ayat 35:

وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا  
آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ  
عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٣٥﴾

Dan berkatalah orang-orang kafir musyrik: "Kalaulah Allah menghendaki, tentulah kami tidak menyembah selain daripadanya sesuatupun, - (tidak) kami dan tidak juga datuk nenek kami; - dan tentulah kami tidak mengharamkan sesuatu pun dengan ketiadaan perintahnya". Demikianlah juga yang telah dilakukan oleh orang-orang yang terdahulu daripada mereka. (Apa yang mereka katakan itu adalah salah semata-mata) kerana bukankah Rasul-rasul semuanya tidak bertanggungjawab selain daripada menyampaikan (kehendak dan hukum Allah) dengan cara yang jelas nyata?

Dalam hal ini, segala pengajaran atau mesej yang hendak disampaikan kepada sasaran mestilah jelas sehingga tidak membawa kepada kekaburan dan salah faham. (Sulaiman Ibrahim, Ahmad Asnawi Hassan, Berhanundin Abdullah, & Fariza Md Sham, 2001). Jika penyampaian tidak dilakukan dengan jelas maka berkemungkinan akan berlaku salah faham, kekeliruan, fitnah dan akhirnya membawa kepada perpecahan di kalangan khalayak.

Penjelasan yang jelas dan terang bersesuaian dengan ajaran Islam yang menganjurkan penganutnya supaya menyeru kepada kebaikan, menyuruh membuat makruf dan melarang membuat mungkar sebagaimana firman Allah S.W.T dalam surah Ali Imran ayat 104:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ  
الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.”

Dalam konteks ini, media sebenarnya adalah penghalang dari fitnah dan bukannya pembawa atau penyebar fitnah. Ia juga adalah pembentuk budaya berfikir yang sepatutnya bertindak sebagai alat mendekatkan manusia dengan Allah SWT di samping mengeratkan hubungan sesama manusia dan alam. (Mohamad Sabri Haron, 2009)

### 3- Ayat Al-Quran Berkaitan Cara Penerimaan Maklumat Melalui Media

Kandungan media merangkumi pelbagai maklumat sama ada maklumat benar, maklumat palsu atau maklumat belum pasti. Oleh itu sebagai pengguna media mereka seharusnya bijak dan mempunyai kemahiran menilai sesuatu maklumat antaranya dengan menggunakan kaedah tabayyun.

**Tabayyun** merupakan perkataan yang berasal daripada bahasa Arab yang bermaksud **menthabitkan** dan menyemak asas kebenarannya. Berita atau sebarang maklumat yang diterima seharusnya diteliti dan dipastikan terlebih dahulu kebenarannya dan ketepatan informasi bagi mengelakkan sebarang agenda atau perkara yang tidak baik berlaku seperti fitnah, menipu dan memburukkan seseorang yang lain berlandaskan hawa nafsu dan sifat kebenciaan. Perintah untuk “**tabayyun**” merupakan perintah yang sangat penting agar kita dapat mengelakkan dari

berprasangka.(Bayan Linnas Siri ke 184). Ibn Kahtir menyatakan bahawa tabayyun adalah proses pemantauan berita atau peristiwa sebelum disebarkan (Ibn Kathir, 2004).

Konsep tabayyun amat ditekankan dalam Islam agar sesuatu maklumat itu dapat dipastikan kesahihannya dan pada masa yang sama dapat mengelak daripada berlakunya penyebaran maklumat palsu dan juga fitnah. Dalam hal ini, Allah SWT berfirman dalam surah al-Hujurat ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا  
قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾

Wahai orang-orang yang beriman! Jika datang kepada kamu seorang fasik membawa sesuatu berita, maka selidikilah (untuk menentukan) kebenarannya, supaya kamu tidak menimpakan sesuatu kaum dengan perkara yang tidak diingini - dengan sebab kejahilan kamu (menengainya) - sehingga menjadikan kamu menyesali apa yang kamu telah lakukan.

Menurut Ibn Kathir, Allah SWT memerintahkan orang Islam supaya memeriksa dengan teliti berita yang disampaikan oleh orang fasik dan berhati-hati dalam menerima berita tersebut daripada mereka agar tidak membuat keputusan atau pendirian berdasarkan maklumat yang salah, palsu dan belum pasti (Ibn Kathir, 2004)

Berpandukan kepada ayat tersebut juga, ia jelas menunjukkan bahawa maklumat belum tentu terserlah kebenarannya. Berbeza dengan ilmu yang disifatkan sebagai cahaya kerana identitinya ialah kebenaran yang hakiki (Mohamad Sabri Haron, 2009). Menurut Prof Dr Mohd Yusof Othman ilmu adalah ketibaan maklumat yang benar dan bermakna ke dalam diri insan (Mohd Yusof Othman, 1998), Oleh itu maklumat boleh diakses dari mana-mana tetapi ilmiah yang menyusun maklumat-maklumat dan menapisnya sehingga menjadi berguna kepada manusia (Mohamad Sabri Haron, 2009). Dalam konteks media Islam, ia tidak boleh menyiarkan berita-berita yang berniat buruk atau yang diragukan kesahihannya atau khabar-khabar angin yang mengelirukan sebaliknya ia hendaklah bersikap berhati-hati, memastikan sumber sebenar dan kebenaran berita berkenaan termasuk mengelak daripada cara-cara yang tidak halal atau tidak sesuai untuk mendapatkan berita (Mohd Nasran Mohamad, 2009)

Selain itu, Allah SWT berfirman surah al-Nisa ayat 83:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ  
رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ  
مِنْهُمْ ۚ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا  
قَلِيلًا ﴿٨٣﴾

“Dan apabila datang kepada mereka sesuatu berita mengenai keamanan atau kecemasan, mereka terus menghebahkannya; padahal kalau mereka kembalikan sahaja hal itu kepada Rasulullah dan kepada – ‘Ulil-Amri’ (orang-orang yang berkuasa) di antara mereka, tentulah hal itu dapat diketahui oleh orang-orang yang layak mengambil keputusan mengenainya di antara mereka; dan jika tidaklah kerana limpah kurnia Allah dan belas kasihanNya kepada kamu, tentulah kamu (terbabas) menurut syaitan kecuali sedikit sahaja (iaitu orang-orang yang teguh imannya dan luas ilmunya di antara kamu).”

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, tabayyun atau selidik merupakan satu keperluan dalam menilai sesuatu maklumat sebelum mempercayai dan menyebarkannya. Perkongsian maklumat tanpa sempadan dalam masyarakat moden melalui penggunaan media sosial amat memerlukan kepada kaedah tabayyun sebagai perisai dalam menangani maklumat palsu dan penyebaran fitnah.

## Kesimpulan

Penciptaan gajet baharu sebagai alat komunikasi banyak membantu dalam pelbagai urusan kehidupan manusia agar lebih efisien dan pantas.. Dalam hal ini, media dilihat telah memainkan peranannya sebagaimana yang dibincangkan oleh para sarjana. Namun, dengan penciptaan teknologi komunikasi baharu telah menimbulkan pelbagai cabaran besar kepada kepenggunaan media. Dalam menangani isu ini, al-Quran telah menggariskan beberapa panduan dalam penyediaan kandungan media dan cara penerimaan maklumat agar kesan negatif yang berpunca daripada penyalahgunaan media dapat dikawal dan ditangani dengan bijaksana oleh pengamal dan pengguna media.

## Rujukan

Abdul Halim, Zainab Zakirah, Azmi, Dania Salsabila, Jasmi, Kamarul Azmi (2019). “Media Sosial dan Trend Penggunaan Menurut Islam” dalam Prosiding Seminar Sains Teknologi dan Manusia 2019, Fakulti Kejuruteraan Kimia dan Tenaga, UTM

Abdul Karim Zaidan (1992), Usul al-Da’wah, al-Manar al-Alusi, al-Sayyid Mahmud (t.t), Tuh al-Ma’ani fi tafsir al-Qur’an al-Azim wa al-sabi’ al-Mathani. Mesir: Idarat al-Mathba’ah al-Muniriyyah

Alan Hancock (1970), *Mass Communication*, London: Longman Group Limited

al-Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath (1993), *al-Madkhal ila ‘Ilm al-Da’wah*, Beirut: al-Risalah

Ghazali Sulaiman (2008), “Komunikasi Islam”, dalam S. Salahudin Suyurno *et al.*, *Islam dan Komunikasi*, c. 2. Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti (UPENA) UiTM

Hajah Noresah Baharom (2007), *Kamus Dewan*, Edisi Keempat, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Ibn Kathir, Abu Fida Isma’il bin ‘Umar (2004), *Tafsir Ibnu Kathir*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah

Jib Fowles (t.t), *Why Viewer Watch: A Reappraisal of Television’s Effect*, London: Sage Publication Ltd



M. Nor Azam (1982), "Media Cetak dan Cabaran Masa Kini" dalam Hamzah Hamdani, *Media Massa dan Peranannya di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Martin D. Carter (1971), *An Introduction to Mass Communications Problems in Press and Broadcasting*, London and Basingstoke: Macmillan and Co. Ltd

Martin D. Carter (1971), *An Introduction to Mass Communications Problems in Press and Broadcasting*, London and Basingstoke: Macmillan and Co. Ltd

Mohamad Sabri Haron (2009), "Konsep dan Falsafah Islam Dalam Media", dalam Mohd Safar Hasim et al. (eds.), *Komunikasi di Malaysia Suatu Penelitian Awal Pendekatan Islam Hadhari*, Bangi: Institut Islam Hadhari UKM

Mohd Baharudin Othman *et.al.* (2004), *Pengantar Komunikasi*, Sintok: Penerbit Universiti Utara Malaysia

Mohd Nasran Mohamad (2009), "Kerangka Media Menurut Pandangan Islam", dalam Mohd Safar Hasim et al. (eds.), *Komunikasi di Malaysia Suatu Penelitian Awal Pendekatan Islam Hadhari*, Bangi: Institut Islam Hadhari UKM

Mohd. Yusof Hussain (1998), *Isu-isu Dalam Ilmu dan Pemikiran*, Kajang: Aras Mega (M) Sdn Bhd

Muhammad Adnan Pitchan, Siti Nur Husna Abd Rahman, Mohd Izhar Ariff Mohd Kashim (2018), *Teori Al-Daruriyyat dan Penggunaan Media Sosial: Satu Perbincangan Konsep*, Malaysian Journal of Communication, Jilid 34(4)

Muhammed bin Yusof, *Kritik Mengkritik, Elak Dakwah Merugikan*, Utusan Malaysia, 30 Disember 2021.

Paul Proctor (1999), *Cambridge International Dictionary of English*, United Kindgom: Cambridge University Press

Rauf Shalabi (1982), *Sikulujiyah al-Ra'I wa al-Da'wah*, Kuwait: al-Qalam

al-Sabuni (1981), *Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir*, Lubnan: al-Risalah

al-Sabuni (1981), *Safwah al-Tafasir*, Beirut: Dar al-Quran

Sayyid Qutb (1977), *Fi Zilal al-Quran*, Beirut: al-Shuruq

Sulaiman Ibrahim, Ahmad Asnawi Hassan, Berhanundin Abdullah, & Fariza Md Sham (2001), *Metodologi Dakwah*. Bangi, Malaysia: Pusat Pendidikan Jarak Jauh, Universiti Kebangsaan Malaysia

*Tabayyun Dalam Penerimaan Dan Penyampaian Berita*, Bayan Linnas Siri ke 184, 13 Jun 2019

Wan Mohd Nor Wan Daud (2005), *Pembangunan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya

Zulkiple Abd Ghani (2001), *Islam, Komunikasi dan Teknologi Maklumat*, C. 1, Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributers Sdn Bhd

## BAB 63

### ANTHROPOMORPHISM ACCORDING TO AL-GHAZALI (d. 1111) AND MAIMONIDES (d. 1204): A COMPARATIVE DISCOURSE

Nurhanisah Binte Senin<sup>1</sup>, Mustafa Kamal Bin Amat Misra<sup>1</sup> Khadijah Mohd Khambali @  
Hambali<sup>2</sup> & Wan Adli Wan Ramli<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Department of Da'wa & Usuluddin, Faculty of Islamic Civilization Studies,  
Selangor International Islamic University College, Malaysia

<sup>2</sup>Department of 'Aqidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies, University of Malaya

### Introduction

The ancient Hebrew biblical concept of God evidently illustrates God in a primitive nature. There are surely transcendent and incorporeal verses but the anthropomorphic certainly outweighs the transcendental forms. Even the latter classical prophets namely Second Isaiah and Amos being committed to the pure and ethical monotheism do not perceive anthropomorphism as a problem or in contra to a universal monotheistic concept (Shah, 19977). God is mentioned as having eyes,<sup>150</sup> ears,<sup>151</sup> mouth,<sup>152</sup> nostrils,<sup>153</sup> hands,<sup>154</sup> face<sup>155</sup> and feet<sup>156</sup>. Among other anthropomorphic view of God for instance, God possesses curly hair, God cries upon the account of storm attacks towards Noah, God laughs, God's jealousy and others. Apparently, the early Israelite traditions attribute a visible human form to God which attributes a visible human form of God

While on the other hand, Qur'anic anthropomorphism demonstrates the limited capability of human in perceiving the Qur'an as a whole. Qura'nic anthropomorphism is almost similar with the Jewish Bible in subsisting God with face,<sup>157</sup> hand,<sup>158</sup> and eye<sup>159</sup>. Other organs such as feet, knee and fingers are also mentioned in Prophetic tradition. His actions that are similar to human is also mentioned in Qur'an such as descend<sup>160</sup>, ascend<sup>161</sup> and angry<sup>162</sup>. Apart from that, sensual feeling like laugh and happiness is also mentioned in the Prophetic tradition. Evidently, both anthropomorphic verses in Qur'an and Hebrew Bible are similar in possessing the attribution of God to human's organs and actions.

In discussing the nature of anthropomorphism, it is undeniable that every religious expression is caught in the dilemma between, on one hand, the theological desire to emphasize the absolute and

---

<sup>150</sup> His eyes are mentioned about 200 times.

<sup>151</sup> See Number 11: 1, Samuel II 22: 7, Psalms 86: 1

<sup>152</sup> See Number 12: 8. It is also mentioned that God possesses lips, tongue and breath. See Isaiah 30: 27-28.

<sup>153</sup> See Genesis 8: 21, Psalms 18: 8. He also smells Exodus 25: 6, 29: 18, Samuel I 2: 18

<sup>154</sup> God's hands are mentioned almost as frequent as his eyes and face. See Psalms 110: 1, Exodus 15: 6, Isaiah 49: 16. God also has fingers, see Exodus 31: 8, arms Isaiah 30: 30, Jeremiah 27: 5, Ezekial 21: 17

<sup>155</sup> Mentioned 236 times in the bible. The Israelites believe that God could reveal himself with a human face. See Deutronomy 31:17, Deutronomy 32:20

<sup>156</sup> See Exodus 24: 9-10, Nehemiah 1: 3, Zechariah 14: 4

<sup>157</sup> His face is mentioned 11 times in Qur'an. Five verses referring to the 'face of Allah' 2: 115 & 272, 30: 38-39, 76: 9; once as 'the face of your Lord' 55: 27; once 'the face of his Lord' 92: 20 and three versis referring to 'His face' 6: 52, 18: 28 & 28: 88.

<sup>158</sup> See al-Maidah: 64, al-Fath: 10, Sod: 75,

<sup>159</sup> See al-Qamar: 14, Hud: 37, al-Tur: 48, Toha: 39, al-Qamar: 14,

<sup>160</sup> See al-Baqarah: 210

<sup>161</sup> See al-Fajr: 22

<sup>162</sup> See al-Maidah: 60

transcendental nature of the Divine, thereby relinquishing its vitality and immediate reality and relevance, and on the other hand, the religious need to conceive of the Deity and man's contact with Him in some vital and meaningful way. Al-Faruqi (2008) explains briefly on the emergence of the anthropomorphic as the scantiness of human thought in perceiving the Divine. The nature in recognizing one's God which was instilled in each individual, leads to the thinking and imagination of God. In perceiving the Divine, the limit of human's intellect has entailed to the degradation of God's quality that is supposedly to adapt qualities beyond humans' qualities and imagination. Even the most eloquent person could never equate Qur'anic eloquence or *balaghah* that possesses the Divine presence in it. God in Qur'an originates in a Unitarian form<sup>163</sup> and negates other godheads contradict to Judaism that was fused with monolatry in its early emergence (Nasr, 1994). Consequently, the anthropomorphic way of thinking emerged in perceiving God. Moreover, Shahrastani argues that the Jewish influence towards Muslim upon anthropomorphizing God was obvious where *hadith* (prophetic traditions) on the idea of Adam was created in the image of God had illuminated into Muslim thinking.<sup>164</sup> This is also agreed among other Muslim scholars namely al-Razi, al-Isfaraini, al-Ghurabi, al-Nashsar and many others argue that the corporeal thought originates from the Jewish circle of Ibn Saba' to the extreme Shi'ite sects (Shah, 1997).

Another opinion by Watt who proposes the attribute of anthropomorphic was due to the gnostic influences apart from the literalist. Nevertheless, the majority Muslim scholars namely al-Shahrastani, al-Razi, al-Isfaraini, al-Ghurabi, al-Nashsar and many others argue that the corporeal thought originates from the Jewish circle Ibn Saba' to the extreme Shi'ite sects (Shah, 1997). Meanwhile in Jewish thought according to Wolfson (1979), the discourse of anthropomorphism began when the concern arises among Jewish scholars under the reign of Islamic caliphate when the inferiority towards the Muslim scholars arises due to the labeling of the Jewish as anthropomorphists. The understanding of anthropomorphism became more visible in Islam with the uprising conversion of Jews, Christian and Zoroaster into Islam (Al-Faruqi, 2008). This is possibly due to their strong convictions towards their previous beliefs that upheld a less monotheistic concept as compared to Islam.

Therefore, this study seeks to examine the theological explanation of anthropomorphism according to al-Ghazali<sup>165</sup> (d. 1111) and Maimonides<sup>166</sup> (d. 1204). Taking into consideration their imminent

<sup>163</sup> The proclamation of faith occurs 41 times with its verse of 'There is no God except Allah'. See M. Fowad al-Baqi, *Al-Mua'jam al-Mufahras li alfaz al-Quran al-Karim*, Dar wa Matabi' al-Sha'ab, 1945, 38-40

<sup>164</sup> This is as mentioned that Abdullah bin Saba' is a Jewish convert who is responsible in instilling anthropomorphic form of God into Islam. His ill disposition in conversion was apparent in deviating the religion by imposing the divinity of Ali which was later culminated in the Shi'ite's doctrine in some of its sects like al-Bayaniyyah, al-Mughiriyyah, al-Mansuriyyah, al-Yunusiyyah, al-Hishamiyyah and many others who were influenced with Ibn Saba' s corporeal thought. Shah, 1997, p.319

<sup>165</sup> Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Tusi Abu Hamid al-Ghazali was born in 1058 in Tus. He was the most influential scholar in Islam. His vast knowledge and writings in jurisprudence, theology, mystics and philosophy had made him as the prominent reference during his time until present. Due to his extensive scholarship, he was then appointed as the professor in Nizamiyyah College in Baghdad. He was mostly known in his time for his effort to eliminate the Batinite and Greek philosophical influence from the religious traditions. Al-Ghazali's period of skepticism to Sufism did not disprove his previous *kalam* work which succeeded his early scholarship. However his stage of skepticism must be distinguished from Watt's claims to be similar to Descartes in his path of seeking the necessary truths by doubting the infallibility of sense-perception. Nevertheless, he did not disregard the contribution of theology in its aim to defend the creed against heresy. Therefore it can be said that al-Ghazali attains the knowledge of His divinity primarily through theological discourse and follows with Sufism in his final phase of scholarship.

<sup>166</sup> Moses ben Maimon was born in Cordoba, Spain in 1135. His father, Maimon was a rabbinical judge of Cordoba. He was also popularly known as Rambam acronym for Rabbi Mosheh Ben Maimon. After the Almohad conquest in 1148, his family left the country and wandered around for approximately eight or nine years and finally remained in Fez, North Africa in 1160. Maimonides started writing since his wandering period on the commentary of the Mishnah, short treatises on logic as well as Jewish calendar as well as commentary on the Talmud and the legal code. Maimonides is a medieval Jewish philosopher with considerable influence on Jewish thought, and on philosophy in general. Maimonides also was an important codifier of Jewish law. His views and writings hold a prominent place in Jewish intellectual history. His works swiftly caused considerable controversy, especially concerning the relations between reason and revelation. Indeed, scholarly debates continue on Maimonides' commitments to philosophy and to Judaism as a revealed religion. However, there is no question

scholarship in rational interpretation of revelation during the middle age, both sages had contributed extensively in explicating anthropomorphism which exists in the Qur'an and Bible. Al-Ghazali is seen to be less philosophical than Maimonides due to his refutation of Aristotelian logic in his book *Refutation of the Philosophers*. In contrary, Maimonides attempts to incorporate Aristotelian logic into Jewish teachings in order to harmonize religion and reason. Nevertheless, both scholars had contributed vastly in the interpretation of anthropomorphism in explaining His unity and incorporeality which are considered as the most vital aspect in Islam and Judaism. Thus, to what extent al-Ghazali and Maimonides apply logical reasoning in interpreting religious scriptures despite differences in their theological or philosophical orientations?

Although there are several writings (Wolfson, Harvey, 2001; Pines, 1971; Davidson, 2005; Strauss, 1965) who have discussed on the possible influence of al-Ghazali towards Maimonides and towards the Jewish medieval philosophy, nonetheless the present writing specifically analyze their interpretation of anthropomorphic verses. This paper will elucidate the discourse of al-Ghazali and Maimonides on the interpretation of anthropomorphic verses and later analyze their discourses comparatively.

### Interpretation of Anthropomorphic Verses According to al-Ghazali

Al-Ghazālī addressed anthropomorphic verses that refer to acts of *istima'* and walking, and body figures like hands and fingers in several of his texts: *Ihya'*, *Iqtisad*, *Fayṣal al-Tafrīqah* and *Qānūn al-Ta'wīl*. This is due to the rising debate during his time on anthropomorphic verses, which subsequently led to the segregation of a number of sectarians.<sup>167</sup>

In his discussion on anthropomorphism, al-Ghazālī strongly underscored God's incorporeality by repudiating that God's essence has weaknesses, dependencies and deficiencies. Alternatively, al-Ghazālī laid out three ways of interpreting the anthropomorphic aspects of God along with three groups of people respectively.

One is a literal way of understanding the verses without interpreting their meanings. This approach leads to understanding God in bodily form, as the Mujassima believed.

The second way is to consign meanings of anthropomorphic verses to God without attempting to interpret the verses or subjecting God to figurative forms. This is because since it was not practiced by the Prophet's companions, questioning meanings is impermissible. According to Malik bin Anas (711-795) regarding *istima'* (God being seated upon the throne), "*Istima'* is known, believing in it is compulsory, its way is unknown and asking about it is *bid'ah* (innovation, not practiced by the Prophet)." This group of believers includes the layman.<sup>168</sup>

Third, al-Ghazālī explicated the method of allegorical interpretation for those who doubt verses and cannot resist questioning the original verses. Those categorized in this group are feared to be slipping away from their creedal belief if they do not apply allegorical interpretation to the anthropomorphic verses. However, there are regulations for practicing allegorical interpretations so as to avoid deviations in understanding the original meanings of verses.<sup>169</sup>

---

that his philosophical works have had a profound impact extending beyond Jewish philosophy. For instance, Aquinas and Leibniz are among the non-Jewish philosophers influenced by Maimonides.

<sup>167</sup> Due to the differences in interpretation among scholars of Islamic thought, the discourse on God's nature led to the emergence of major sects, namely the Mu'tazilite, Ashairite and Hanabilites. The Mu'tazilite were inclined towards more rational allegory compared to the Ash'airite. The Ash'airite held a middle stance between accepting literal meaning while interpreting allegorically to avoid transgressing His Divinity. While the Mu'tazilite totally negated the verses from being associated with God similar to their negation of the attributes of God. As for the literalists, they are the Hanabilites and Mujassimah. The Hanabilites accepted the verses in their literal form but nevertheless rejected that God is corporeal, possessing a body like humans. Meanwhile, the Mujassimah accepted God in a bodily form, which is considered heretic in mainstream Islam.

<sup>168</sup> Al-Ghazālī, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Fayṣal al-Tafrīqah Baina al-Islām wa al-Zindiqah*. (n.p.p: n.p, 1993), 48

<sup>169</sup> Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah Baina al-Islām wa al-Zindiqah*, 49

In his treatise *Iljam al-'Awamm 'an 'Ilm al-Kalam*, al-Ghazālī stated there are seven steps to understanding anthropomorphic verses on God in their original form. First is exoneration (*taqdis*), which is to purify God from any physical attachment. The second step is affirmation (*tasdiq*), which entails affirming and truly believing the sayings of Prophet Muhammad. The third step is to acknowledge one's inability (*al-i'tiraf bi al-'ajz*), which is to admit one's weaknesses and limits in apprehending and interpreting verses as it is simply beyond one's capacity. Fourth is silence (*sukut*); that is, being silent and not questioning or obsessing over debating, which may eventually lead to serious risk to one's faith and vulnerability of creed. Fifth, abstinence (*al-imsak*), is to not alter or replace expressions with other language. One is urged to maintain the original form without changing the verses by adding or removing parts or translating them into other languages. Al-Ghazālī recommended six key things that should be avoided: i) explaining (*tafsir*), ii) interpreting figuratively (*ta'wil*), iii) altering (*taṣriḥ*), iv) making logical assumptions (*tafri'*), v) joining what is separated (*jam'*), and vi) separating what is joined together (*tafri'*). The sixth stage in understanding anthropomorphic verses on God is restraint (*al-kaff*), meaning to abstain oneself from delving intensely into these verses and from pondering over them. Lastly, yield to those who specialize in this (*al-taslim li ahlih*): leave the discussion to scholars due to the limited capacity of the layman's knowledge.<sup>170</sup>

From the seven steps demonstrated above, it can be observed that al-Ghazālī's argument on perceiving anthropomorphic verses without interpretation is clear and comprehensive. In fact, these steps serve a very concise guideline for the layman.

Despite having affirmed methods of understanding verses in their original form, al-Ghazālī nevertheless mentioned the need to interpret several Quranic verses metaphorically. However, al-Ghazālī said that not just any verse can be simply interpreted. He also proposed five level of existence that one needs to understand before deciding to interpret a verse analogically.

The five levels of existence are mentioned in *Fayṣal al-Tafrīqah* and are known as the ontological (*wujud al-dhati*), sensorial (*bissī*), imaginative (*khayālī*), noetic (*'aqli*) and analogous (*shabāhī*) existences. Ontological existence refers to existences that are clear and concise and do not require any interpretation. Sensorial existence requires one to feel with their senses. Meanwhile, imaginative existence may have happened in the past and requires using one's imaginative faculty to perceive it. Noetic existence is where one needs to use their intellectual faculty to perceive the meaning of something, such as when a verse mentions 'hand' in reference to God and it is not possible to perceive it ontologically or through the senses or imagination. Thus, the intellectual faculty must be applied in order to understand the meaning behind 'God's hand.' Analogous existence is when for instance one attributes anger to God. In reality, anger causes increased blood pressure and potentially sickness to a person. However, this is impossible for God. Thus, God's anger must be interpreted differently from human anger, such as God's wrath serving as punishment of His servants.<sup>171</sup>

It is only allowed to initiate interpretation if a verse cannot be understood at the first three levels. This suggests that al-Ghazālī encouraged interpreting underlying meanings of anthropomorphic verses that cannot be attributed to God in a literal sense only by those who possess the knowledge.

Therefore, al-Ghazālī affirmed that it is important to renounce (*tanẓih*) that God's essence and attributes have any weakness or deficiency. In *Ihya'*, al-Ghazālī mentioned that if certain verses were to be understood in a literal sense, it would entail impossibility (for instance figurative forms

<sup>170</sup> Al-Ghazālī, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Iljam al-'Awamm 'an 'Ilm al-Kalam*. In Majmu'ah al-Rasail al-Imam al-Ghazālī. Tahqiq Yasir Abu Sulaiman Abu Syadi. (Egypt: Dar al-Tawfiqiyah li al-Turath, 2011), 337

<sup>171</sup> Al-Ghazālī, *Fayṣal al-Tafrīqah Baina al-Islām wa al-Zindiqah*, 33-39

of God). Thus, whatever indicates impossibilities regarding God is impossible to be left uninterpreted.<sup>172</sup>

Al-Ghazālī interpreted *istīwā* in Qur'an 41:11<sup>173</sup> as the notion of dominion and power. He emphasized that it does not rest upon a body, as a body constitutes substance and accidents, which are impossible of God. If the position of God is postulated in *'ary* as mentioned in the verse of *istīwā*, it must be concluded that God resides in a specific place and it contradicts other verses in the Quran. In other verses, al-Ghazālī demonstrated that God's position is undeterminable, e.g. "and wherever ye are He is with you." Thus, the verse above denotes the meaning of comprehension and knowledge.<sup>174</sup>

Another anthropomorphic verse mentioned in the prophetic tradition that carries a meaning is "The heart of a believer lies between two fingers of the Merciful (God)."<sup>175</sup> It is impossible to relate fingers to God, as God will consequently be associated with having a bodily nature. A further account of the prophetic tradition mentions the hand of God: "The right stone (*al-hajar al-aswad*) is the right hand of God on earth,"<sup>176</sup> which connotes the meaning of veneration and honor.<sup>177</sup> One hadith mentions,

Abu Huraira reported Allah's Messenger as saying that Allah, the Exalted and Glorious, thus stated: "I am near to the thought of My servant as he thinks about Me, and I am with him as he remembers Me. And if he remembers Me in his heart, I also remember him in My Heart, and if he remembers Me in assembly I remember him in assembly, better than his (remembrance), and if he draws near Me by the span of a palm, I draw near him by the cubit, and if he draws near Me by the cubit I draw near him by the space (covered by) two hands. And if he walks towards Me, I rush towards him."<sup>178</sup>

The above hadith appears to reveal the act of God walking and the intimacy between God and humans over distance. Nonetheless, al-Ghazālī interpreted God's intimacy in terms of His blessings on humans.<sup>179</sup>

Despite making allegorical interpretations of verses, al-Ghazālī affirmed the Hanbalite and Ash'arite's affirmative approach of interpreting verses, who maintained that the verses are as intended by God Himself. Moreover, he was seen to follow the steps of traditionalists in sustaining the attributes of God, namely power (*qudrah*), will (*iradah*), knowledge (*'ilm*), life (*hayy*), hearing (*sama'*), seeing (*basar*) and speaking (*kalam*). Understanding anthropomorphism also led al-Ghazālī to highlight the importance of distinguishing the attributes of God and humans in contrast to the Mu'tazilite who negated attributes.

It can be summed that al-Ghazālī only accepted two interpretations out of the three he laid out. He acknowledged the second and third approaches and rejected the first, which affirms an anthropomorphic understanding of God. Meanwhile, the first two interpretations that consign meaning to God and employ allegorical interpretation are suggested for the layman and the learned, respectively. The bottom line is that al-Ghazālī strongly affirmed the importance of renouncing God from any figure, distance or direction. This category pertains to the layman and the followers of the early companions. They would not question the meaning of each verse but would rest it

---

<sup>172</sup> Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 166

<sup>173</sup> "Then He directed Himself to the heaven and it a vapor, so He said to it and to the earth, 'Come both willingly or unwillingly. They both said, 'We come willingly.'" (Qur'an 41: 11)

<sup>174</sup> Al-Ghazālī, *Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, 165

<sup>175</sup> Narrated by Muslim in his *Saḥīḥ*. (2654)

<sup>176</sup> Narrated by Ibn Khuzaimah in his *Saḥīḥ* (2737) and al-Tabrani in his *Awṣaṭ* (563).

<sup>177</sup> Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 165

<sup>178</sup> *Saḥīḥ Muslim. Bab al-Hatsts 'ala dhikr al-Lāh* (Chapter: Encouragement to Remember Allah). Book 48 Hadith 1. 2675.

<sup>179</sup> Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, 124

upon God as is. In contrary, the other group regarded people who are compelled to question the literal connotations. To avoid falling into understanding things figuratively, it becomes essential for these people to perceive allegorically according to scholars' interpretations.

Overall, al-Ghazālī clearly distinguished three different approaches. First is to understand verses literally, which al-Ghazālī believed leads to anthropomorphic understanding. Second is the layman approach, which is through consigning meaning to God. Besides, he also presented seven steps to follow in comprehending anthropomorphic verses. Third is the learned man's approach to allegorical interpretation. However, in making allegorical interpretations, al-Ghazālī placed boundaries. Not all verses should be interpreted allegorically. Only those verses that cannot be understood through ontological, sensorial and imaginative approaches may be interpreted allegorically, for instance the hands of God, which al-Ghazālī interpreted as honor and veneration.

Overall, al-Ghazālī appears to strike a middle ground in the theological views between the literalists and those who totally negated those verses from God. It can be concluded that al-Ghazālī accepted the original verse of the anthropomorphic verses for those who do not dwell upon the meaning of verses. This category includes the layman and the followers of the early companions of the Prophet, who would not question the meaning of each verse but would rather leave the verses to God as they are. In contrary, the other group comprises those who are compelled to question literal meanings. To avoid anthropomorphic understanding, it is hence essential for thinkers to perceive verses allegorically.

### **Interpretation of Anthropomorphic Verses According to Maimonides**

For a great many people, understanding God, the commandments, and human beings' relationship with God depends heavily on the use of rich, descriptive language. God is often described figuratively with fingers, hands, etc. Similar to other medieval philosophers, Maimonides held that the same truth could be represented and conveyed by different means and in accordance with different levels of sophistication of understanding. For certain mentality level with no capacity to understand metaphysical principles and demonstrative proofs, it is necessary to hear the truth about God through easily comprehensible idioms. Alternatively, this could additionally be articulated in terms of philosophical understanding.

Maimonides' attempt to enhance the philosophical approach towards the Scriptures is evident in his emphasis on equivocal interpretation, otherwise known as homonymous predication.<sup>180</sup> He suggested undertaking an allegorical approach to perceiving the anthropomorphic verses in the Scripture.<sup>181</sup> His extensive allegorical interpretations cover 49 chapters of the first volume of *The Guide of the Perplexed*, which is more than half of the entire volume. This demonstrates Maimonides' main concern was to repudiate anthropomorphic understanding by allegorical understanding. It is noted that Maimonides applied a method of biblical allegorical interpretation introduced by Philo and originated from the Stoics.<sup>182</sup> Besides, Maimonides also seemed very much preoccupied with reiterating Onkelos' interpretation.<sup>183</sup> Maimonides found that only a limited number of terms are applied to God in a figurative sense, as some are rephrased

---

<sup>180</sup> Maimonides distinguished between the term equivocal, univocal and amphibolous based on Aristotle's categorization in his treatise on the Art of Logic. Maimonides defined equivocation as a term that has no likeness at all between two things, unless for the shared word. In contrary to equivocal, univocal refers to something that constitutes similar essential properties, such as heat is an essential property of fire and the sun of fire. Another term that may seem similar to equivocal and univocal is amphibolous, a term applied to two things because of the accidents they have in common. For instance, whiteness of a dog and cat is considered an accident.

<sup>181</sup> Maimonides. *The Guide of the Perplexed*, 6

<sup>182</sup> Rudavsky. *Maimonides*. 38.

<sup>183</sup> Onkelos (35-120) was a Jewish scholar who was well-versed in all Roman and Greek culture. He was a member of the Roman royal family who converted to Judaism. His masterpiece, Targum of Onkelos, is an exposition of interpretation of the Torah. See [www.jewishencyclopedia.com/articles/11712-onkelos](http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11712-onkelos).

in Onkelos' Targum and some are left to literal adaptation.<sup>184</sup> Onkelos' balanced approach to denying God's corporeality and literal interpretation that does not suggest corporeality, perhaps enticed Maimonides to follow his interpretation.

In his treatise, Maimonides reiterated Onkelos' interpretation regarding anthropomorphism in the Hebrew Bible when God declared His descent into the world. In his Targum, Onkelos paraphrased the verse "The Lord will come down" to "And God manifested Himself".<sup>185</sup> It is also possible Onkelos might have signified *Elohim* are angels instead of God, because it was usual practice for the Prophets to relate the word 'angel' to God, as though God Himself spoke to the prophets. A verse that demonstrates God's movement and indicates space is: "The Lord is nigh (*karab*) unto all of them that call upon him" (Psalms 145: 18). It is interpreted as an intimate spiritual approach, for instance to the attainment of some knowledge but not the approach in space.<sup>186</sup> God's position is also mentioned in the Hebrew Bible: "Blessed be the glory of the Lord from His place (*mekomo*)" (Ezek 3: 12), where *makom* has a figurative meaning and the verse may be paraphrased as "Blessed be the Lord according to the exalted nature of His existence."<sup>187</sup> Directions like ascending and descending should not be subscribed to space but rather to God's absolute existence, greatness and power.<sup>188</sup> Therefore God's position reflecting His existence is incomparable.

In another verse, the word throne is mentioned, signifying a place for God "Thus said the Lord, the heaven is My throne and the earth My footstool" (Isaiah 66: 1). According to Maimonides, this illustrates His greatness, glory and omnipotence.<sup>189</sup> He argued that the images of the Prophets were created by God and must therefore be accepted as they were surely those who reject a corporeal God. Additional examples of organs of touch are in the verses "the hand of the Lord" (Exod 9: 3), "the work of thy fingers" (Psalms 8: 4), "the arm of the Lord (Isaiah xxx: 27). According to Maimonides, these are not to be interpreted figuratively but must be understood as part of God's actions.

Maimonides affirmed that the equivocal interpretation of the Scriptures is clear in every verse that describes God. For instance, he explicitly described God's attributes as subscribed by the Torah with the Talmudic principle "*The Torah speaks in the language of man*" to be similar qualities being described of God and all beings, which was discussed above as part of understanding homonymous or equivocal predication.

Maimonides held that anthropomorphic verses should be interpreted in a deeper sense. Maimonides quoted the verse from Proverbs 25:11 to show a good simile: "A word fitly spoken is like apples of gold in vessels of silver." Maimonides interpreted that as 'a deeper sense of the words of the holy law are pearls and the literal apprehension of a figure is of no value in itself'.<sup>190</sup> This was also intended to demonstrate the double sense of certain words whose literal meaning is similar to silver and hidden meaning is like the gold within.

According to Maimonides, proving God's existence is certainly different from describing His essence. God's existence can be depicted through accounts and evidence of His creations. However, there are no exact proofs to demonstrate the essence of God.

---

<sup>184</sup> For instance, in Genesis 46:4 Jacob's vision of the night is translated literally, which does not lead to corporeal understanding because vision and dreams were generally regarded as mental operations, devoid of objective reality. See M. Friedlander. 'Preface' in *The Guide of the Perplexed*, xlv

<sup>185</sup> *Ibid*, 36

<sup>186</sup> *Ibid*, 28

<sup>187</sup> *Ibid*, 103

<sup>188</sup> *Ibid*, 22

<sup>189</sup> *Ibid*, 37

<sup>190</sup> Maimonides. *The Guide of the Perplexed*, 6



Nevertheless, Maimonides did not associate heresies with those who claim God is a body unlike other bodies.<sup>191</sup> Therefore, it can be remarked that the verses described in figurative forms are merely meant to make man understand though in an equivocal manner. Besides, God's unlikeness to anyone proves our inability to know His real sense. Maimonides acknowledged the boundaries undoubtedly set on the human mind, which it cannot overcome. There are things inaccessible to human understanding and man does not show any desire to comprehend them.<sup>192</sup> Maimonides mentioned the sages' roles in rejecting an understanding of the literal sense of physical attributes. They nevertheless maintained a figurative description of God in Talmud and Midrash, where they opined that it is impossible for the verses to be misunderstood or doubted. In terms of figurative language, God is compared to a king who commands, rewards and punishes. It is for humans to depict God's command and abide by it. The sages assured there is no doubt or confusions in depicting a king.

It can be observed that Maimonides greatly agreed with Aristotelian works throughout his earlier discussion on the existence of God. Similarly, in the case of anthropomorphism, his allegorical approach is viewed as part of realizing Aristotle's stance on acknowledging different forms of expression.<sup>193</sup> Maimonides attempted to rationalize the esoteric interpretation of God's humanly figure, although to him there is nothing wrong with anthropomorphic expressions, as they enable the general audience to better grasp the Scriptures.

However, in an effort in figurative interpretation, Maimonides did not refer to the limitation of allegories, like what is the limitation in carrying out allegorical interpretation and what are the factors in carrying it out? It must be acknowledged that extreme allegorization may as well lead to heresy. There is no adequate philosophical reason or any demonstration of a different side presented in his discussion,<sup>194</sup> unlike his demonstration of creation and eternity. Maimonides' predecessor Saadya Gaon appears to have been more thorough in explaining the interpretation guidelines.<sup>195</sup>

The only argument that is found similar to that of Maimonides is the remark that any conflict between the Scriptures and reason should be delineated; for instance, any argument that leads to the denial of miracles should be rejected. It can be deduced that to Maimonides, any verse deducing God's corporeality are worth interpreting allegorically.

In understanding heresy in an anthropomorphic sense, Maimonides claimed that people who acknowledge idol-worshipping to be true, even if they do not worship idols, are committing the sin of reviling and blaspheming the honored and revered name of God.<sup>196</sup> Here, acknowledgement must be done in spoken words. Therefore, one will only be labeled a heretic if he claims that he believes God is a body. Maimonides also referred in his *Mishneh Torah* to heretics

---

<sup>191</sup> Wolfson. *The Philosophy of Kalam*. 110

<sup>192</sup> Maimonides. *The Guide of the Perplexed*, 41

<sup>193</sup> Leaman, Oliver. "Introduction to the Study of Medieval Jewish Philosophy" in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Eds Daniel H. Frank & Oliver Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 11

<sup>194</sup> David Shatz. "The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy" in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Eds Daniel H. Frank & Oliver Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 25

<sup>195</sup> Saadya Gaon explained that figurative interpretation can only be done with these four reasons: 1) literal reading yields a thesis contrary to reason that cannot be demonstrated, 2) it contradicts human experience, 3) it contravenes accepted tradition, and 4) it contradicts other verses. Saadya Gaon, Books of Doctrines and Beliefs, 7: 2. See David Shatz. "The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy" in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Eds Daniel H. Frank & Oliver Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 25. Saadya Gaon, Books of Doctrines and Beliefs, 7:2

<sup>196</sup> Harry Austryn Wolfson. "Maimonides on the Unity and Incorporeality of God" *The Jewish Quarterly Review*. 57 (2), 1965, 112-136

as “anyone who says that there is one Lord but that He is a body and possesses a figure.”<sup>197</sup> His remark here solidly refers to corporeality, or perceiving God as a body just like humans. Meanwhile, those who perceive bodily figures of God in an equivocal sense, such as saying that God is one and is a body unlike other bodies, are not considered heretics.

Maimonides held that God exceeds our capacity to attain knowledge of the divine nature, and we are severely limited in how we are able to describe or comprehend God. Even substance cannot be predicated of God in the sense of using the word to express knowledge of entities in the created order. According to Maimonides’ negative theology, God would not be described as the most powerful, all-knowing, incorruptible substance at the top of a hierarchy of substances, as this is a positive conception. However, we can say things about God on the basis of what we can know about the effects of divine activity and not the activity itself. “Every attribute that is found in the books of the deity...is therefore an attribute of His action and not an attribute of His essence.”<sup>198</sup>

Overall, Maimonides compellingly prohibited the understanding of a corporeal God. In proving God’s incorporeality, Maimonides argued four possibilities to the essence of God. He must be either corporeal, incorporeal, a force distributed throughout all spheres, or an indivisible force. Maimonides explained the impossibility of all except for incorporeality, since the cause of the spheres must be incorporeal in order to be eternal and infinite. Incorporeality must also be neither divisible nor changeable and must not experience accidental moves, as God is the First Mover. Obviously Maimonides reiterated Aristotle’s argument in proving God’s incorporeality.

Besides, there are two key approaches to interpreting anthropomorphic verses: literal understanding and allegorical interpretation. Maimonides can be seen as vigorously subscribing to the second approach. He firmly emphasized the allegorical approach should be used in understanding anthropomorphic verses. He also affirmed that the Scriptures contain underlying meanings that must be understood equivocally. Thus, allegorical interpretation is required, especially with regards to verses that attribute God figuratively.

Maimonides also warned against adopting interpretations that may not be suitable regarding God, or endeavoring to negate God from something rather than affirming attributes of God. This is because he claimed that the human knowledge capacity cannot reach God’s divinity. Therefore, to avoid such conflict from occurring, Maimonides suggested that the layman only instill a belief of God’s incorporeality as a fundamental belief.

## Comparative Discourse on the the Interpretation of Anthropomorphic<sup>199</sup> Verses

Regarding the interpretation of anthropomorphic verses, al-Ghazālī and Maimonides basically affirmed two approaches. One is to understand the anthropomorphic verses in their literal form and the other is allegorical interpretation. Al-Ghazālī differed from Maimonides in affirming another level, which al-Ghazālī acknowledged as consigning the meanings of anthropomorphic verses to God.

---

<sup>197</sup> See Wolfson, *Maimonides on the Unity and Incorporeality of God*. 117

<sup>198</sup> Maimonides. *The Guide of the Perplexed*. 121

<sup>199</sup> The term anthropomorphism was derived from the Greek *Anthropos* (human) and *morphe* (form). It denotes the attribution of human physical features to deities. Its origin dates back to the Greek religious thinker Xenophones (560-478BC) who repudiated the perception of God in human form. See <https://global.britannica.com/topic/anthropomorphism>. 4 September 2016. Al-Ghazālī in his writing referred to anthropomorphic verses as *isti'arah* (metaphors), while Maimonides described these verses in his writing as *mushtarak* (equivocation).

First, in understanding verses literally, both al-Ghazālī and Maimonides declared that it is prohibited to perceive verses as describing God figuratively. Their refutation of a literal understanding of anthropomorphic verses is apparent in their arguments on affirming God's incorporeality.

With respect to the second approach of allegorical interpretation, both claimed that in proving God's divinity, no comparison can be made between God and humans, as there can never be commonalities between a creator and the creation. Although terms that describe God are commonly applied to humans as well, they must be understood as equivocal according to both al-Ghazālī and Maimonides.

It can be seen that al-Ghazālī's definition of equivocal (*mushtarikah*)<sup>200</sup> is similar to Maimonides, which denotes a name shared by two entities that have nothing in common, whether in their quiddity or accident, but is nonetheless similar at the surface, such as sharing similar words. This is in parallel to the metaphor of God and man. Although God and man are both known to possess the attribute of life, their concept and meaning of life nonetheless totally differ.

Thus, according to al-Ghazālī and Maimonides, there are verses that necessitate allegoric interpretation to avoid the notion of corporeality. Both al-Ghazālī and Maimonides agreed on rejecting a literal understanding of verses that describe God's figure or bodily form. The two scholars shared the same view on interpreting anthropomorphic verses to perceive God suitably.

Regarding the interpretation of anthropomorphic verses, al-Ghazālī elaborated in his *Fayṣal al-Tafrīqah* that to determine whether a verse requires allegorical interpretation, one must skim through the five levels of existence, namely the ontological (*wujūd al-dhātī*), sensory (*ḥissī*), conceptual (*ḥayālī*), noetic (*ʿaqlī*) and analogous (*shabāhī*) existences. One may only initiate interpretation if the verses cannot be understood at the first three levels. This suggests that al-Ghazālī also encouraged only those who possess knowledge to interpret the underlying meanings of anthropomorphic verses that cannot be attributed to God in a literal sense. He highlighted that one must abide by the process of allegorical interpretation.

Meanwhile, Maimonides did not propose any guideline for interpretation, but provided an extensive explanation of the equivocal approach. This is opposed to the univocal approach that implies similar word meanings may be ascribed to God and other beings. In the case of anthropomorphism, a meaning attributed to God is different from the meaning attributed to humans. This clearly demonstrates Maimonides' strong attachment to allegorical interpretation in showing the differences between God and humans.

It can be observed that al-Ghazālī and Maimonides differed in their scope of what needs to be interpreted and what does not. Both agreed that directions, shapes and forms are to be interpreted. However, Maimonides tended to interpret the attributes of seeing, hearing and speaking as well. Maimonides affirmed that homonyms in the verses must be interpreted to avoid forming figurative views of God. Meanwhile, al-Ghazālī was more inclined towards accepting the verses as they are, and at the same time rejected a bodily figure in God's essence. With regards to God's attributes, al-Ghazālī asserted that they must be understood equivocally but it is not required to interpret them.

Among the verses for which that both al-Ghazālī and Maimonides seemed to advocate allegorical interpretation are the verses regarding God's throne, hands, fingers, and walking.

Allegorical interpretation, from both al-Ghazālī and Maimonides' perspectives, is intended to purify God from corporeality. Nevertheless, al-Ghazālī's allegorical procedure seems to be more systematic than Maimonides, who did not mention any method for allegorical interpretation;

---

<sup>200</sup> This is different from *mutawattia'h* (univocal) and *mushakkik* (amphibolous). Univocal shares the similar essential essence between two things, while amphibolous refers to two things that constitute similar accidents but different quiddity. Therefore, equivocation is the most suitable for describing God and humans. See al-Ghazālī, *Mi'yar al-'Ilm*. (Egypt: Dar al-Ma'arif, 1961), 81

Maimonides only echoed Onkelos in paraphrasing most verses and implementing an understanding of equivocation in the interpretations. Maimonides emphasizes vagueness in terms of the Scriptures having an esoteric meaning. Based on this notion, Maimonides even interpreted verses on God's attributes, which he refuted.

Maimonides accentuated the unlikeness of God in every discussion, including on God's existence, anthropomorphism and attributes. However, Maimonides did not stop there in interpreting God, but instead became radical in his interpretation to the extent of negating any positive attributes associated with God. Maimonides can be seen as having a similar stance to the Mu'tazilite. Al-Ghazālī likewise described the Mu'tazilite as excessively interpreting Quranic verses and refuting affirmative attributes. Al-Ghazālī additionally stated that excessive interpretation emerged from following the desire to use reason above revelation, as the Mu'tazilite and Maimonides did.

On the other hand, Maimonides indirectly refuted al-Ghazālī's notion of God's attributes. He claimed that on subsisting essential attributes such as existence, life, power, wisdom and will, preceding Arab scholars may have overlooked the fact that God cannot be compared to humans on any level, be it the magnitude or degree of perfection, stability or even durability. As Maimonides denied any likeness between man and God, he likewise denied any similarity or likeness in predicating man and God. Maimonides reasoned that God has no likeness to humans and therefore one must believe that every description of God posits ambiguous interpretation.

Maimonides explained his notion of the difference between equivocation or homonyms with univocal and amphibolous. It is evident that Maimonides attempted to rebut al-Ghazālī's theory of attributes using this premises. When the theologians (al-Ghazālī included) applied attributes to God, Maimonides felt they believed that the attributes of God and humans are amphibolous, or share a similar notion but vary in quality or quantity. For instance, both God and humans possess power but the degree of God's power is higher than humans' power, which is in line with the theologians' affirmations of God's attributes. Moreover, Maimonides argued that positioning the attributes of both humans and God in the same definition as a superadded subject to God and man is definitely impossible. This argument will be elaborated in the next chapter on the attributes of God.

Third, the level at which al-Ghazālī differs from Maimonides in consigning meanings of anthropomorphic verses to God obviously distinguishes the two scholars. Al-Ghazālī formulated seven steps in understanding anthropomorphic verses in their original form including the necessity to purify God from being likened to anything else. One must basically purify, affirm, admit self-limitation, be silent, maintain the original verse, abstain from delving and lastly, leave interpretation to the learned scholars.

On the same note, Maimonides acknowledged the layman and rabbinic traditions of adopting the original form of anthropomorphic verses and not forming a figurative belief of God. Maimonides pointed out that the Hanabalites and their followers who accepted the verses as they are and believed that God is a body unlike other bodies, were neither polytheist nor corporealist. This is in line with the Bible, "There is none like unto Thee" (Jeremiah 10: 6). The same is true of the Quran, which mentions "there is none equal to Him" (Quran 112: 4). Similarly, al-Ghazālī did not refer to those who purify the notion of God having weaknesses in understanding anthropomorphic verses as heretics. The only deficiency within Maimonides' argument is that he did not explicitly elaborate on his approach. He only superficially addressed the layman approach and was more focused and inclined towards explaining allegorical interpretation, which is perhaps due to the nature of *The Guide* itself that was more aimed for scholars. Thus, it is noted that al-Ghazālī's method of interpreting anthropomorphic verses is more coherent and concise.

Basically, the similarities between the two scholars are in their agreement upon rejecting the literal sense of the figurative verses on God. Both strongly upheld God's unity and divinity,

which must be sanctified from corporeality. Moreover, they opined that parables are included in the sacred texts to ease human's understanding. Nonetheless, allegorical interpretation must be done accordingly and must be supported by other verses from the Qur'an and Hebrew Bible. Maimonides' allegorical interpretation seems more vigorous than al-Ghazālī who advocated guidelines and limitations to interpreting verses allegorically. Maimonides held that every sense of a verse that is predicated of God, including attributes, affections, directions, organs and others that may also be predicated of humans, must be interpreted as the verse holds double meaning.

Al-Ghazālī's comprehensiveness in demonstrating his argument on interpretation can be seen further in his establishment of the second level of understanding, which was basically meant for the layman. Al-Ghazālī suggested consigning meaning to God and followed seven steps that he outlined coherently in addressing anthropomorphic verses. Therefore, it can be deduced that al-Ghazālī's attempt to strike a middle ground in interpretation between the literalists and the allegorists seems to be more comprehensive and coherent in addressing the different needs of laymen and scholars.

## Conclusion

As far as the various arguments are concerned, it can be summed that both al-Ghazālī and Maimonides rejected any corporeal forms to be attributed to His essence. Whereas on the issue of interpreting anthropomorphism literally, it is observed that both al-Ghazālī and Maimonides rejected understanding anthropomorphic verses on God in a literal sense. Al-Ghazālī's rejection of the literal sense led him to establish another level of understanding God from the original verses by consigning the original meaning to God. He further outlined seven steps to be adopted by the layman and those who do not wish to interpret allegorically. In addition, al-Ghazālī delineated regulations for interpreting verses allegorically, to which one must adhere in order to avoid excessive interpretation.

Maimonides, on the other hand, prior to rejecting anthropomorphic verses, strongly upheld the need to interpret the verses allegorically for he believed that every such verse holds a double meaning. This was part of his attempt to demonstrate the philosophical thought that is readily imbued within the Scriptures. Although he acknowledged the layman approach, which he did not consider as heretic, he nevertheless did not give further details.

## References

- Al-Faruqi, Ismail Raji, 2008. *Islam dan kepercayaan lain*. (Islam and other faith). Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Bhd
- Al-Ghazali, M. M., 1992. *Qanun al-ta'wil*. (n.p.p): (n.p)
- Al-Ghazali, M. M., 1993. *Faysal al-tafriqah baina al-Islam wa al-ẓindiqah*. (n.p.p): (n.p)
- Al-Ghazali, M. M., 1998. *Ijām al-'Anwām 'an 'ilm al-kalam*. Cairo: Maktabah al-Ahariyyah li al-Turath
- Al-Ghazali, M. M., 2008a. *Ihya' 'ulum al-din*. Vol. 1. Cairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah
- Al-Ghazali, M. M., 2008b. *Al-Iqtisad fī al-'itiqad*. Jeddah: Dar al-Minhaj
- Al-Shahrastani, M. F. (n.d). *Al-milal wa al-nihal*. Cairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah
- Davidson, Herbert. 2004. "Maimonides, Aristotle, and Avicenna," in *De Zénon d'Elée à Poincaré. Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed*, ed. R. Morelon and A. Hasnawi (Louvain and Paris: Peeters), 719–734.
- Davidson, Herbert. 2005. *Moses Maimonides. The Man and His Works*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Eran, A. 1998. *From Simple Faith to Sublime Faith. Ibn Daud's Pre-Maimonidean Thought* (in Hebrew) (Hakibbutz Hameuhad).

- Harvey, S. .2001. "Why did Fourteenth-Century Jews Turn to Alghazali's Account of Natural Science?" *The Jewish Quarterly Review*. 91, pp 359–376
- Jackson, Sherman. 2002. *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Al-Ghazali, Faysal al-Tafriqa. Bayna al-Islam wa al-Zandaqa*. Karachi: Oxford University Press.
- Justin L. Barrett and Rebekah A. Richert. (2003). Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts. *Review of Religious Research*, Vol. 44 (3), Religious and Spiritual Development. Pp. 300-312
- Kraemer, J. L., 2008. *Maimonides: The life and world of one of civilization's greatest minds*. USA: Doubleday
- Leaman. Oliver. 2003. "Introduction to the Study of Medieval Jewish Philosophy" in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Eds Daniel H. Frank & Oliver Leaman. Cambridge: Cambridge University Press
- Long, Sunawari, 2008. *Sejarah falsafah (History of philosophy)*. Bangi: National University of Malaysia
- M . Fowad al-Baqi, 1945. *Al-Mua'jam al-Mufahras li alfaẓ al-Quran al-Karim*, Dar wa Matabi'al-Sha'ab,
- M. Rudavsky. *Maimonides*. Oxford: Wiley Blackwell. 2010
- Maimonides, M. (1963). *The guide of the perplexed*. S. Pines (trans). Chicago: University of Chicago.
- Maimonides, M., 1965. *The guide of the perplexed*. M. Friedlander (trans). New York: Dover Publication
- Maymun, M. (n.d). *Dalalat al-hairin*. H. Atay (ed.) (n.p.p): Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah
- Nasr, Hossein. 1994. *Young Muslim's Guide to the Modern World*. Chicago: Kazi publications Inc.
- Pines, Sholomo. 1971 "Avicenna," in *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Keter. 3: 955–960
- Reese, W. I., 1980. *Dictionary of philosophy and religion*. New Jersey: Humanities Press.
- Shah, Zulfiqar Ali. 1997. *A Study of Anthropomorphism and Transcendence in the Bible and Qur'an: Scripture and God in the Jewish, Christian and Islamic Tradition*. PhD Thesis. Lampeter: University of Wales.
- Shahran, Mohd Farid, 2011. *Divine Transcendence and the Issue of Anthropomorphism in Islamic Theology in Islamic Revealed Knowledge: Dimensions of Thought* ed. Thameem Ushama. Selangor: IIUM Press. Pp 211-250
- Shatz, David. 2003. "The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy" in *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Eds Daniel H. Frank & Oliver Leaman. Cambridge: Cambridge University Press
- Stroumsa, Sarah, 2009. *Maimonides in his world: Potrait of a Mediterranean thinker*. New Jersey: Princeton University Press.
- Sulaiman Dunya. N.d. *Al-Haqiqah fi Nazr al-Ghazali*. Cairo: Dar al-Ma'arif
- Williams, Wesley. 2002. Aspects of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse. *Internatinal Journal Middle East Studies*. 34, Pp 441-463
- Wolfson, Harry Austin, 1979. *Repercussion of the kalam in Jewish philosophy*. USA: Harvard University Press
- Wolfson, Harry Austryn. 1938. The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides. *The Harvard Theological Review*, 31 (2), pp. 151-173
- Wolfson, Harry Austryn. 1965. Maimonides on the Unity and Incorporeality of God. *The Jewish Quarterly Review*. 57 (2), 112-136
- Wyschogrod, Michael. 1982. *Dialogue of the Abrahamic faiths*. USA: International Studies Group of Academy of Religion

## BAB 64

### منهج أبي السعود وابن عاشور في تقرير الصور البلاغية

#### (سورة ق نموذجاً)

Mujahid Mustafa Bahjat\*, Muhammad Lukman Mat Sin, Mohammad Roshimi Abdullah ,  
Khalilullah Amin Ahmad , Muhammad Fathullah Al-Haq Muhamad Asni

Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs)

#### المقدمة:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا، والصلاة والسلام على من بَلَّغَ الرسالة وأدَّى الأمانة وعلى آله وصحبه أجمعين،

وبعد فهذا البحث اجتمعت أسباب كثيرة على الإقبال عليه أهمها: إدراك الذوق الفني لتمييز القرآن بالتفوق والتألق شكلاً ومضموناً، ويأتي اختيارنا<sup>201</sup> لتفسيره إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود، والتحرير والتنوير للإمام الطاهر ابن عاشور لأنهما من أهم التفاسير المعنية بالمنهج البلاغي، وللوقوف على منهجين يمثلان عصرهما خير تمثيل، وقد كثرت التفاسير المعنية بالبلاغة القرآنية، وتعددت المناحي المنهجية التي اتبعتها تلك التفاسير في تقرير الصور البلاغية بعلومها الثلاثة؛ ويأتي سبب آخر هو انعقاد هذا المؤتمر العالمي حول (القضايا المعاصرة) الثقة ٢٠٢٢م، تحت شعار تقدير علماء القرآن والحديث عبر العصور، وقد اخترنا سورة (ق) لاستخلاص منهج المفسرين أبي السعود وابن عاشور، وللصورة خصوصية حيث حفظها الصحابة من في رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر<sup>202</sup>، ومن هذه الأسباب تأتي أهمية البحث للتعرف على منهج الإمامين في تحليل الصور البلاغية خلال تفسير سورة ق، وتكمن مشكلة البحث في الكشف عن المنهج البلاغي في تفسير أبي السعود وابن عاشور، ومدى ظهور المصطلح البلاغي في تفسيريهما، ويمكن أن يجيب البحث على سؤالين مهمين هما: هل اعتمد المفسران على المصطلح البلاغي في تفسيريهما خلال سورة ق؟ وهل استوعب تفسيرهما علوم البلاغة وفنونها الثلاثة: البديع والبيان والمعاني؟ وقد اتبع البحث المنهج الوصفي والتحليلي في دراسة الموضوع، واستعان بتحليل المادة بالمصادر والمراجع المتخصصة.

<sup>201</sup> أسجل شكري وتقديري للأخ الفاضل الدكتور إبراهيم الطيب الذي شاركني في إعداد البحث.  
<sup>202</sup> عن أم هشام بنت حارثة قالت: ما أخذت ق والقرآن المجيد إلا عن لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها كل جمعة على المنبر إذا خطب الناس رواه مسلم (رقم ١٤٠٩). وسنن أبي داود، والنسائي، وكتاب السنن الكبرى والمستدرک على الصحيحين، والمعجم الكبير.

أما الدراسات السابقة للبحث فهي كثيرة خاصة الرسائل العلمية عن كل من العلمين البارزين: أبي السعود وابن عاشور، فهناك أكثر من ١٠ رسالة علمية عن أبي السعود أكثرها لدرجة الماجستير في مصر والسودان وليبيا، والسعودية والعراق والأردن، نذكر من أسماء الباحثين: عبد الستار فاضل خضر، وعماد أحمد زين، وبابكر البلولة، وفادي الشامي، ورأفت المصري، وبدرية صالح علي الغصون، وبسمات دفع الله، ويوسف أبو مزيد، وإسماعيل أوزدنج، وعلي ناصر، وأحمد عزت الزيات، وأمبارك عبد الحميد. وهناك رسالتا دكتوراه لحامد عبد الهادي بالجامعة المستنصرية، والشحات محمد عبد الرحمن بجامعة الأزهر.

وهناك دراسات علمية كثيرة عن تفسير الطاهر بن عاشور منها: للدكتور بلقاسم الغالي، ومحمد محفوظ وعلى الانترنت بثمان لمصطفى عاشور على موقع مداد، وخالد النجار على موقع الألوكة.

وحاولنا الاستفادة منها بقدر الطاقة في الوصول لتلك الرسائل، لكن يبقى الجديد في البحث أنه يتضمن المقارنة بين تفسيري العلمين، واستخلاص المنهجية خلال تفسير سورة ق، وهو ما لم نجده في الدراسات السابقة. وسيكون البحث في محورين رئيسين وخاتمة؛ المحور الأول: أبو السعود وابن عاشور وتفسيرهما في سياق العصر في فرعين: الأول عن أبي السعود والآخر عن ابن عاشور. المحور الثاني: منهج أبي السعود وابن عاشور في تقرير الصور البلاغية في فرعين: الأول عن منهج أبي السعود، والآخر عن ابن عاشور، وأخيراً: مقارنة بين منهجي الإمامين البلاغي. ثم الخاتمة: خلاصة البحث، ونتائج البحث والتوصيات.

نسأله تعالى أن يكون البحث قد حقق الغرض منه في المشاركة في هذه المؤتمر الميمون بتقديم هذه الدراسة البلاغية لكتاب الله الخالد للكشف عن منهجي علمين بارزين في التفسير، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

### المحور الأول: أبو السعود وابن عاشور وتفسيريهما في سياق العصر

أولاً: أبو السعود وتفسيره في سياق عصره<sup>203</sup>

نعرض لحياة شيخ الإسلام أبي السعود العمادي فنعرّف بنشأته، ومصادر ثقافته، والوظائف التي تقلدها، وتأليفه المتنوعة، ثم أهمية تفسيره الذي أثنى عليه القدماء، وظروف كتابة تفسيره الذي أراد أن يكون جامعاً بين أهم تفسيرين عنيا بالشأن البلاغي في القرن السادس والسابع الهجريين وهما: الكشف للزمخشري ت٥٣٨هـ وأنوار التنزيل للبيضاوي ت٦٨٥هـ.

أ- حياته: نشأته وثقافته

<sup>203</sup> هناك رسائل علمية كثيرة عن أبي السعود، للتوسع في ترجمته ومعرفة قيمة كتابه يراجع: بلاغة الالتفات عند أبي السعود في تفسيره إرشاد العقل السليم، فادي عون إبراهيم الشريف، رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية ٢٠٠٨م. وأبو السعود ومنهجه في النحو من خلال تفسيره الأجزاء العشرة الأولى من القرآن نموذجاً، عماد أحمد سليمان، الجامعة الأردنية ٢٠٠٦م.



هو محمد بن محيي الدين محمد بن المصطفى العمادي المعروف باسم خوجه جلي، ويكنى بأبي السعود، وفي هدية العارفين أن اسمه أحمد<sup>204</sup>، وكما وقع خلاف في اسمه وقع أيضاً في تاريخ ولادته، فأكثر مترجميه رأوا أنه "ولد سنة ٨٩٨ هـ في قرية قريبة من قسطنطينية"<sup>205</sup>، ورأى صاحب البدر الطالع أنه ولد سنة ٩٠٠ هـ<sup>206</sup>، وكانت وفاته سنة ٩٨٣ هـ. وقد نشأ في بيئة علمية صالحة حيث كانت أسرته من الأسر المشتغلة بالعلم؛ فقد كان أبوه قاضياً مهيباً عند السلاطين حتى لقبوه بشيخ السلطان<sup>207</sup>، كما أن أمه كانت من أسرة علم وفضل<sup>208</sup>، وبسبب هذه الأسرة تحياً لأبي السعود جو مناسب للتبكير في طلب العلم، فاشتغل على والده الذي نشأه على حب العربية والاعتناء بها، فكانت البلاغة من أوائل ما اعتنى به العمادي، حيث درس على أبيه كتاب مفتاح العلوم في البلاغة للسكاكي<sup>209</sup> ضمن كتب أخرى له في الفقه والعقائد، كما كان من شيوخه أيضاً قادري جلي ت ٩٥٦ هـ، والذي صنف حاشية على تفسير البيضاوي مما يدل على أنه نشأ في وسط مهتم جداً بالبلاغة، ومن هذا الاهتمام نشأ الحس البلاغي للإمام أبي السعود، وقد تنبّه العيدروس لتلك النشأة فلخصها بسجع من أسجاع القرن الحادي عشر قائلاً: "وترى صاحب الترجمة في حجر والده المرحوم مرتضعاً ثدي الكمالات في مهد العلوم، فحفظه والده كتباً منها: المفتاح للسكاكي، فامتاز في صغره بفصاحة العرب والعرباء واشتغل بفنون الآداب، ودخل إلى الفضائل من كل باب"<sup>210</sup>.

وقد لاحظ بعض من لقيه أن حسه البلاغي واهتمامه البياني لم يكن من ناحية الذوق فقط، بل كان "فصيحاً وفي الفن رجيحاً"، وهذا شيء مستغرب ممن يسكن بلاد العجم بعيداً عن مصادر الفصاحة والبلاغة، وهو ما أثار انتباه أحد معاصريه فقال: "فعجبت لتلك العربية ممن لم يسلك ديار العرب" ولم يعد ثمة احتمال آخر غير أن هذه المزية من فضل الله سبحانه ومنحه "ولاً محالة أنها منح الرب"<sup>211</sup>.

والحقيقة أنه لا غرابة في هذا لأن العربية لغة دين وصلت كل مكان وصلته دعوة الإسلام، واعتزت بها شعوب كثيرة، ولا شك أن اهتمام أبي السعود بالبلاغة وشغفه بلغة العرب أنتجا تفسيره بعد طول عناء ومشقة، فترجمة الرجل تفيد أنه كان مشغولاً جداً بالفتاوى ومتعلقاً بها، فقد "ولي في سنة أربع وأربعين قضاء العسكر وصار يُخاطب السلطان في الأمر والنهي، ثم في سنة إحدى وخمسين ولي منصب الإفتاء، وكان سلوكه لا عوج فيها ولا أمتاً"، ولم تكن هذه

<sup>204</sup> هدية العارفين، البغدادي ٢/ ٢٥٣.

<sup>205</sup> شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد ١٠ / ٥٨٤. وقيل إنه ولد سنة ٨٩٦ هـ طبقات المفسرين، الأند هوي ص ٣٩٨.

<sup>206</sup> البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني ١ / ١٦١.

<sup>207</sup> الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، طاش كبرى زاده، ص ٣٤٣-٤٤٤.

<sup>208</sup> النور السافر عن أخبار القرن العاشر، العيدروس ص ٢١٥.

<sup>209</sup> شذرات الذهب، ١٠ / ٥٨٤.

<sup>210</sup> النور السافر، ص ٢١٦.

<sup>211</sup> المصدر السابق، ص ٢١٦.

بالمهمة السهلة فقد كان الإفتاء وإجابات السائلين تستغرق وقته كلياً، كما نقل صاحب النور السافر عن بعضهم أنه قال: "وسمعتة يَقُول جَلَسْتُ يَوْمًا بَعْد صَلَاة الصُّبْح أَكْتُبُ عَلَى الْأَسْئَلَةِ الْمُجْتَمِعَةِ فَكُتِبَتْ إِلَيَّ صَلَاة الْعَصْرِ عَلَى أَلْف وَأَرْبَعِمِائَةٍ وَاثْنِي عَشْرَةَ فِتْيَانًا"<sup>212</sup>، ومع اشتغاله بالفتاوى بثلاث لغات فإنه أيضاً "كَانَ لَهُ فِي الْأَلْسِنَةِ الثَّلَاثَةِ شَعْرٌ بَدِيع"<sup>213</sup>، ومترجموه متواترون على أن الفتوى والتدريس أخذاً جلّ وقته، غير أن تعلقه بالبلاغة القرآنية جعله يحتلّس أوقاتاً لتحجير هذا التفسير<sup>214</sup>.

ب- تآليفه

رغم انهماك العمادي في التدريس والفتوى والقضاء ومشاغله الأخرى، فإنه قد ألّف مؤلفات متنوعة كما يتضح من عناوينها: في الدراسات الإسلامية، والأدب والبلاغة، وقد ذكرها البغدادي على النحو الآتي:

- ١- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم.
  - ٢- بضاعة القاضي في الصكوك.
  - ٣- ثواب الأنظار في أوائل منار الأنوار في الأصول.
  - ٤- حسم الخلاف في المسح على الخفاف. ٥- غلطات العوام.
  - ٦- غمّرات المليح في أول مباحث قصد العام من التلويح.
  - ٧- الفتاوى. ٨- قانون المعاملات.
  - ٩- معاهد الطراز. ١٠- موقف العقول في وقف المنقول.
  - ١١- ميمية قصيدة مشهورة.
  - ١٢- نهاية الأجداد على كتاب الجهاد على الهداية للمرغنياني<sup>215</sup>.
- لكن كتابه في التفسير أهم مصنف في مصنفاته وبه عرف، وهو ما سنعرّف به وبقيّمته العلمية:

ج- تفسيره

كانت بلاغة القرآن من أهم الدوافع له في إنجاز تفسير أبي السعود رغم مشاغله القضائية والإفتاءية، وقد أثنى الأقدمون على التفسير ثناء عطرا مبددين أهميته كما قال صاحب الشقائق النعمانية: "أنه أتى فيه بما لم تسمح به الأذهان، ولم تفرّج به الآذان، فصدق المثل السائر، كم ترك الأول للآخر"<sup>216</sup>، وقد نعتة الشوكاني بأنه "من أجل

<sup>212</sup> نفسه، ص ٢١٧.

<sup>213</sup> نفسه، ص ٢١٧.

<sup>214</sup> نفسه.

<sup>215</sup> هدية العارفين ٢/ ٢٥٣-٢٥٤.

<sup>216</sup> الشقائق النعمانية ص ٤٤٤.

التفاسير وأحسنها وأكثرها تحقيقاً وتدقيقاً<sup>217</sup>، وهو كما يصفه نجم الدين الغزي من "المؤلفات الحافلة"<sup>218</sup>، وتفيد التراجيح أن السلطان أثابه عليه احتفاءً بمجهوده إعجاباً به، وتشجيعاً على إكماله فلما "وصل منه إلى آخر سورة ص ورد التقاضي من طرف السلطان سليمان خان، وظهر كمال الرغبة والانتظار، فلم يمكن التوقف والفرار، فبيّض الموجد وأرسله إلى الباب العالي جامع أشتات المحاسن والمعالي لصهره المولى محمد المشتهر بإبن المعلول فقابله السلطان بحسن القبول وأنعم عليه بما أنعم، وزاد في وظيفته كل يوم خمسمائة درهم"<sup>219</sup>.

والمأمل في سياق ذلك العصر يلاحظ أن الدرس البلاغي القرآني قد شهد احتفاءً خاصاً في القرن العاشر الذي عاش فيه أبو السعود، وذلك ظاهر مما تقدم من اشتغاله بالكشاف وتفسير البيضاوي، وهي ظاهرة تكاد تعم أغلب معاصريه، فمن خلال تراجعهم نلاحظ أن أعلام القرن العاشر اشتغلوا بالكشاف وتفسير البيضاوي زيادة على الدرس البلاغي التقليدي الذي يعتني بتلخيص المفتاح للقزويني وشروحه وحواشيه.

إن المطالع لكتاب بدر الدين الغزي "الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة" الذي خصصه لأعلام القرن العاشر يدرك أنه قلّ مشغل منهم بالعربية إلا وقد درس أحد التفسيرين أو شرحه وحشاه، وإلى هذا القرن ينتمي جلال الدين السيوطي الذي قطع بالدرس البلاغي عموماً، والبلاغة القرآنية خصوصاً مراحل مهمة، ولم يكن أبو السعود بدعاً من معاصريه، فبعد اشتغاله المبكر بالبلاغة نراه في بقية حياته عاكفاً على تلخيص هذين التفسيرين في كتابه هذا الذي استغرق في تأليفه عمراً مديداً.

ويبين صاحبنا الفرق بين ما قدمه المتقدمون والمتأخرون في خدمة البلاغة القرآنية، فحسب رأيه يرى أن المتقدمين "... اقتصروا على تمهيد المعاني وتشديد المباني، وتبيين المرام وترتيب الأحكام، حسبما بلغهم من سيد الأنام، عليه شرائف التحية والسلام"<sup>220</sup>، بينما يرى أن المتأخرين المدققين عرفوا ما لدى الأقدمين "فراموا مع ذلك إظهار مزاياه الرائقة، وإبداء خباياه الفائقة، ليعاين الناس دلائل إعجازه، ويشاهدوا شواهد فضله وامتيازه، عن سائر الكتب الكريمة الربانية، والزرير العظيمة السبحانية، فدونوا أسفاراً بارعة، جامعة لفنون المحاسن الرائقة، يتضمن كل منها فوائد شريفة تقرّ بها عيون الأعيان، وعوائد لطيفة يتشنف بها آذان الأذهان، لا سيما الكشاف وأنوار التنزيل المتفردان بالشأن الجليل والنعمة الجميل، فإن كلا منهما قد أحرز قصب السبق أي إحراز، كأنه مرآة لا اجتلاء وجه الإعجاز، صحائفهما مرايا المزايا الحسان، وسطورهما عقود الجمان وقلائد العقيان"<sup>221</sup>.

وعلاقة أبي السعود بهذين التفسيرين هي التي جعلته يهتم بتفسير القرآن على غرارها محولاً تلخيصهما مع زيادة تعرض له، واستدراكات تعنّ له، يقول عن التفسيرين: "ولقد كان في سوابق الأيام وسوالف الدهور والأعوام أوان

217 البدر الطالع ١ / ٢٦١.

218 الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة، الغزي ٣ / ٣١.

219 الشقائق النعمانية ص ٤٤٤.

220 تفسير إرشاد العقل السليم، أبو السعود، ١ / ٤.

221 المصدر السابق.

اشتغالي بمطالعتهم وممارستهم، وزمان انتصابي لمفاوضتهما ومدارستهما، يدور في خلدي على استمرار آناء الليل وأطراف النهار، أن أنظم درر فوائدهما في سمط دقيق، وأرتب غرر فرائدهما على ترتيب أنيق، وأضيف إليها ما ألفيته في تضاعيف الكتب الفاخرة من جواهر الحقائق، وصادفته في أصداف العيالم الزاخرة من زواهر الدقائق، وأسلك خلالها بطريق الترصيع، على نسق أنيق وأسلوب بديع، حسبما يقتضيه جلاله شأن التنزيل، ويستدعيه جزالة نظمه الجليل، ما سنح الفكر العليل بالعناية الربانية وسمح به<sup>222</sup>، إذن في مناخ القرن العاشر الذي كان أهله مهتمين كلياً بتفسير الزمخشري والبيضاوي كتب أبو السعود تفسيره دراسة لبلاغة القرآن، واهتماما ببيانه وإعجازه.

الثاني: ابن عاشور وتفسيره في سياق عصره

أ- حياته: نشأته وثقافته<sup>223</sup>

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، الشهير بالطاهر بن عاشور، ولد بتونس في (١٢٩٦هـ) في أسرة من أسر العلم العريقة التي تمتد جذورها إلى الأندلس، وقد ألفت هذه الأسرة عصا الترحال في تونس بعد حملات التنصير ومحاكم التفتيش التي تعرض لها مسلمو الأندلس، ولأفراد هذه الأسرة باع طويل في العلم وخدمته حيث نبغ منها رجال أفذاذ في جامع الزيتونة، وقد نبغ من هذه الأسرة عدد من العلماء الذين تعلموا بجامع الزيتونة، ومنهم محمد الطاهر بن عاشور، ونجله الذي توفي في حياته: الفاضل بن عاشور.

وقد تميّز عصر الطاهر بن عاشور بالدعوة إلى الإصلاح والتجديد، ومحاوله الخروج بالدين وعلومه من ضيق الجمود والتقليد إلى سعة التجديد والاجتهاد، ومحاوله الخروج بالأوطان من الحالة الاستعمارية الغربية التي كانت سائدة في ذلك الزمن، فقد كان لأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا صدى واضحا في تونس وبلدان الشمال الإفريقي، وقد بدأ رجال الزيتونة بإصلاح جامعتهم قبل سعي الأزهريين لذلك في مصر، بل قد كان أحد رواد الإصلاح الأزهري خريج جامعة الزيتونة وهو الإمام محمد الخضر حسين.

وقد أثمرت محاولات التجديد والإصلاح في تونس إنشاء مدرستين كان لهما أكبر الأثر في النهضة الفكرية في تونس، وهما: المدرسة الصادقية التي أنشأها الوزير النابه خير الدين التونسي سنة (١٢٩١هـ) والتي احتوت على منهج متطور امتزجت فيه العلوم العربية باللغات الأجنبية، فضلاً عن تعليم الرياضيات والطبيعة والعلوم الاجتماعية. وقد أقيمت هذه المدرسة على أن تكون تعضيدا وتكميلا للزيتونة.

<sup>222</sup> السابق نفسه ١/ ٤-٥، والعيالم جمع عيلم، وهي البئر الكثيرة الماء؛ والعيلم: البحر أيضا.

<sup>223</sup> هناك رسائل علمية كثيرة عن ابن عاشور، لكننا اعتمدنا في هذه الدراسة على الترجمات الشاملتين اللتين كتبتهما مصطفى بن عاشور، والمهدي بن حميدة، وصدرت بهما المكتبة الشاملة نسختها من التحرير والتنوير.

أما المدرسة الأخرى فهي المدرسة الخلدونية التي تأسست سنة (١٣١٤هـ) والتي كانت مدرسة علمية تهتم بتكميل ما يحتاج إليه دارسو العلوم الإسلامية من علوم لم تدرج في برامجهم التعليمية، أو أدرجت ولكن لم يهتم بها وبمزاولتها فألت إلى الإهمال<sup>224</sup>.

وقد استظهر الطاهر ابن عاشور القرآن الكريم، وتعلم اللغة الفرنسية، والتحق بجامعة الزيتونة سنة (١٣١٠هـ) وهو في الـ ١٤ من عمره، فدرس علوم الزيتونة وتميّز فيها، وساعده على ذلك الذكاء الذي تميز به، والبيئة التي ضمت كبار العلماء في عصره في مكان واحد، وكان لديهم هاجس واحد مشترك وهو إصلاح النفوس والعقول "فبثوا هذه الروح الخلاقة التجديدية في نفس الطاهر، وكان منهجهم أن الإسلام دين فكر وحضارة وعلم ومدنية"<sup>225</sup>.  
تخرج الطاهر في الزيتونة عام (١٣١٧هـ)، والتحق بسلك التدريس في هذا الجامع العريق، ولم تمض إلا سنوات قليلة حتى عيّن مدرساً من الطبقة الأولى بعد اجتياز اختبارها سنة (١٣٢٤هـ). وكان الطاهر قد اختير للتدريس في المدرسة الصادقية سنة (١٣٢١هـ)، وكان لهذه التجربة المبكرة في التدريس بين الزيتونة - ذات المنهج التقليدي - والصادقية - ذات التعليم العصري المتطور - أثرها في حياته.

عيّن الطاهر بن عاشور نائباً أول لدى النظارة العلمية بجامعة الزيتونة سنة (١٣٢٥هـ)؛ فبدأ في تطبيق رؤيته الإصلاحية العلمية والتربوية، وأدخل بعض الإصلاحات على الناحية التعليمية، وحرّر لائحة في إصلاح التعليم وعرضها على الحكومة فنقّذ بعض ما فيها، وسعى إلى إحياء بعض العلوم العربية؛ فأكثر من دروس الصرف في مراحل التعليم، وكذلك دروس أدب اللغة، ودرس بنفسه شرح ديوان الحماسة لأبي تمام.

وأدرك صاحبنا أن الإصلاح التعليمي يجب أن ينصرف بطاقته القصوى نحو إصلاح العلوم ذاتها؛ على اعتبار أن المعلم مهما بلغ به الجمود فلا يمكنه أن يحول بين الأفهام وما في التأليف؛ فإن الحق سلطان!!، ورأى أن تغيير نظام الحياة في أي من أنحاء العالم يتطلب تبدل الأفكار والقيم العقلية، ويستدعي تغيير أساليب التعليم. وقد سعى الطاهر إلى إيجاد تعليم ابتدائي إسلامي في المدن الكبيرة في تونس على غرار ما يفعل الأزهر في مصر، ولكنه قوبل بعراقيل كبيرة. أما سبب الخلل والفساد اللذين أصابا التعليم الإسلامي فترجع في نظره إلى فساد المعلم، وفساد التأليف، وفساد النظام العام؛ وأعطى أولوية لإصلاح العلوم والتأليف.

اختير ابن عاشور في لجنة إصلاح التعليم الأولى بالزيتونة في (صفر ١٣٢٨هـ)، وكذلك في لجنة الإصلاح الثانية (١٣٤٢هـ)، ثم اختير شيخاً لجامع الزيتونة في (١٣٥١هـ)، كما كان شيخ الإسلام المالكي؛ فكان أول شيوخ الزيتونة الذين جمعوا بين هذين المنصبين، ولكنه لم يلبث أن استقال من المشيخة بعد سنة ونصف بسبب العراقيل التي وضعت أمام خطته لإصلاح الزيتونة.

<sup>224</sup> راجع أليس الصبح بقريب: ابن عاشور، ص ٨٩-٩٩، ط ١. دار السلام ٢٠٠٦م.

<sup>225</sup> راجع معضلة الحداثة من منظور مقارن: جهاد عودة ص ٤٣٤، ط ١، المكتب العربي للمعارف ٢٠١٥م.

أعيد تعيينه شيخاً لجامع الزيتونة سنة (١٣٦٤هـ)، وفي هذه المرة أدخل إصلاحات كبيرة في نظام التعليم الزيتوني؛ فارتفع عدد الطلاب الزيتونيين، وزادت عدد المعاهد التعليمية.

وشملت عناية الطاهر بن عاشور إصلاح الكتب الدراسية وأساليب التدريس ومعاهد التعليم؛ فاستبدل كثيراً من الكتب القديمة التي كانت تدرس، وترك عليها الزمان صبغة القداسة بدون مسوغ، واهتم بعلوم الطبيعة والرياضيات، كما راعى في المرحلة التعليمية العالية التبحر في أقسام التخصص، وبدأ التفكير في إدخال الوسائل التعليمية المتنوعة. وحرص على أن يصطبغ التعليم الزيتوني بالصبغة الشرعية والعربية، حيث يدرس الطالب الزيتوني الكتب التي تنمي الملكات العلمية وتمكنه من الغوص في المعاني؛ لذلك دعا إلى التقليل من الإلقاء والتلقين، وإلى الإكثار من التطبيق؛ لتنمية ملكة الفهم التي يستطيع من خلالها الطالب أن يعتمد على نفسه في تحصيل العلم.

ولدى استقلال تونس أسندت إليه رئاسة الجامعة الزيتونية سنة (١٣٧٤هـ)، وقد توفي الطاهر بن عاشور في (١٢ أغسطس ١٩٧٣م) بعد حياة حافلة بالعلم والإصلاح والتجديد على مستوى تونس والعالم الإسلامي.

ب- تأليفه: يمكن تصنيفها إلى قسمين:

(١) الدراسات الإسلامية:

- ١- التحرير والتنوير
- ٢- في مقاصد الشريعة الإسلامية
- ٣- حاشية التنقيح للقرافي
- ٤- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام
- ٥- الوقف وآثاره في الإسلام
- ٦- نقد لكتاب الإسلام ونظام الحكم
- ٧- كشف المغطى من الألفاظ والمعاني الواردة في أحاديث الموطأ
- ٨- التوضيح والتصحيح في أصول الفقه
- (ب) الأدب والبلاغة:
- ٩- موجز علم البلاغة
- ١٠- أصول الإنشاء والخطابة
- ١١- شرح لمقدمة المرزوقي لشرح ديوان الحماسة.
- ١٢- الواضح في مشكلات شعر المتنبي
- ١٣- شرح ديوان بشار
- ١٤- ديوان النابغة
- ١٥- شرح قصيدة الأعشى
- ١٦- أليس الصبح بقريب... إلخ.

وكتاب التحرير والتنوير من أهم الكتب التي تركها ابن عاشور، وهو ما سنعرّف به وبقيمته العلمية:

ج- تفسيره

يعد الطاهر بن عاشور من كبار مفسري القرآن الكريم في العصر الحديث، ولقد احتوى تفسيره "التحرير والتنوير" على خلاصة آرائه الاجتهادية والتجديدية؛ إذ استمر العمل في هذا التفسير ما يقرب من ٥٠ عاماً، وأشار في بدايته إلى أن منهجه هو أن يقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين، تارة لها وأخرى عليها؛ "فالاعتصار على

الحديث المعاد في التفسير هو تعطيل لفيض القرآن الكريم الذي ما له من نفاد، ووصف تفسيره بأنه "احتوى أحسن ما في التفاسير، وأن فيه أحسن مما في التفاسير"<sup>226</sup>.

وتفسير التحرير والتنوير في حقيقته تفسير بلاغي، اهتم فيه بدقائق البلاغة في كل آية من آياته، وأورد فيه بعض الحقائق العلمية، ولكن باعتدال ودون توسع أو إغراق في تفرعاتها ومسائلها<sup>227</sup>.

وقد نقد ابن عاشور كثيرا من التفاسير والمفسرين، ونقد فهم الناس للتفسير، ورأى أن أحد أسباب تأخر علم التفسير هو الولع بالتوقف عند النقل حتى وإن كان ضعيفاً أو فيه كذب، وكذلك اتقاء الرأي ولو كان صواباً حقيقياً، وقال: "لأنهم توهّموا أن ما خالف النقل عن السابقين إخراج للقرآن عما أراد الله به"<sup>228</sup>؛ فأصبحت كتب التفسير عالية على كلام الأقدمين، ولا هم للمفسر إلا جمع الأقوال، وبهذه النظرة أصبح التفسير "تسجيلاً يقيّد به فهم القرآن ويضيق به معناه"<sup>229</sup>.

### المحور الآخر: منهج أبي السعود وابن عاشور في تقرير الصور البلاغية

قبل الدراسة التطبيقية للصور البلاغية في سورة (ق) نفق في تمهيد موجز يتصل بمعنى مصطلح النكتة البلاغية لغةً واصطلاحاً عند أبي السعود وابن عاشور:

أولاً: النكتة لغة واصطلاحاً

تفيد المعاجم أن مادة نَكَتَ في اللغة العربية ذات "أصل واحد يدل على تأثير يسير في الشيء كالنكتة ونحوها، ونكت في الأرض بقضيبه ينكت، إذا أثر فيها، وكل نقطة نكتة"<sup>230</sup>، وهذا المعنى اللغوي يرتبط بالمعنى الاصطلاحي، فتفيد النكتة البلاغية تأثيراً في السامع بغض النظر عن إيجابية التأثير أو سلبيته، "وقال بعضهم: هي طائفة من الكلام تؤثر في النفس نوعاً من التأثير قبضاً كان أو بسطاً"<sup>231</sup>، وعليه فـ "النكتة: هي المسألة الحاصلة بالتفكير المؤثرة في القلب التي يقارنها نكت الأرض بنحو الإصبع غالباً"، أما البيضاوي: "فأطلق النكتة على نفس الكلام حيث قال: "هي طائفة من الأحكام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب..."<sup>232</sup>، وفي حاشية الكشاف: "ونُكْتُ الكلام: أسرارهِ ولطائفهِ لحصولها بالتفكير، ولا يخلو صاحبها غالباً من النكت في الأرض بنحو الإصبع، بل

<sup>226</sup> التحرير والتنوير ١/ ٧-٨.

<sup>227</sup> للتوسع في معرفة تفسير التحرير والتنوير يراجع الإمام محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال التفسير: محمد بن سعيد بن عبد الله القرني؛ ماجستير بجامعة أم القرى سنة ١٤٢٧ هـ.

<sup>228</sup> معضلة الحداثة من منظور مقارن: جهاد عودة ص ٤٤٤.

<sup>229</sup> المصدر السابق.

<sup>230</sup> مقاييس اللغة لابن فارس، ٥/ ٤٧٥.

<sup>231</sup> الكليات لأبي البقاء الحنفي، ١/ ١٤٦٧.

<sup>232</sup> المرجع السابق نفسه، ١/ ١٤٦٧.

بحصولها بالحالة الفكرية المشبهة بالنكت<sup>233</sup>، ومحورية التأثير في النكتة واضحة جدا حيث ركّز عليها غير واحد من مصنفي كتب المصطلحات، كما نجد عند صاحب دستور العلماء الذي قال: "النُّكْتَةُ: هِيَ مَسْأَلَةٌ لَطِيفَةٌ أُخْرِجَتْ بِدَقَّةٍ نَظَرٍ أَوْ إِمْعَانٍ فِكْرٍ، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى هِيَ الدَّقِيقَةُ الَّتِي تَحْصُلُ بِإِمْعَانِ النَّظَرِ سَمِيَتْ بِهَا لِتَأْثِيرِهَا فِي النَّفُوسِ مِنْ نَكْتٍ فِي الْأَرْضِ إِذَا ضَرَبَهَا بِقَضِيبٍ أَوْ أَصْبَعَ وَخَوَّهَ فَاثَّرَ فِيهَا، أَوْ لِأَنَّ حُصُولَهَا بِحَالَةٍ فِكْرِيَّةٍ شَبِيهَةٍ بِالنَّكْتِ فِي الْأَرْضِ، أَوْ لِأَنَّ النَّكْتَ غَالِيًا مُقَارَنًا بِالفكر، وَهِيَ إِنْ كَانَتْ مُوجِبَةً لِلانْبِسَاطِ وَالنَّشَاطِ تَسْمَى لَطِيفَةً"<sup>234</sup>.

والنكتة البلاغية ترادف ما اشتهر عند المحدثين المهتمين بالدراسات البلاغية والنقدية بالصور البلاغية، ويراد بها غالباً ما تحدّثه الآية من تأثير في النفس وفق السياق العام للكلام وقواعده، ومن هنا كانت أفضلية كتاب الله على غيره من الكتب، فقد جاء بلسان عربي مبين، وأحدث من التأثير ما لم يحدثه أي كتاب قبله أو بعده، وهو ضربان تأثير معنوي تنشأ عنه سكينه وطمأنينة، وتأثير حسي حيث كانت جلود الذين آمنوا تقشعر عند سماعه وتحتز فرحاً بوعده الله، وفرقاً من وعيده، وكل ذلك التأثير راجع إلى القوة البلاغية التي لا زال المفسرون يتأملون فيها ويكشفون عن أسرارها.

ثانياً: النكتة البلاغية عند أبي السعود وعند ابن عاشور

لا يقدم أبو السعود تعريفاً مباشراً للنكتة البلاغية، لكن يمكن من خلال تفسيره أن يستنبط مقصوده بالنكتة البلاغية، فقد عبر عن الصورة البلاغية بالنكتة، في أكثر من ١٥ موضعاً<sup>235</sup> من تفسيره، وهو يريد بها غالباً ذلك المعنى اللطيف الذي يخفى على غير المتأمل، والمقصود بالنكتة البلاغية عند أبي السعود الصورة البلاغية أحياناً، وهي كذلك في الاصطلاح عموماً؛ والميل إلى النكتة يزيد الأسلوب جمالاً وحسناً كما يقول أبو السعود: "ولهذه النكتة ازداد حسنٌ موقع الإيجاز البليغ وفيه فائدةٌ أخرى"<sup>236</sup>، ويفيد كلام أبي السعود أن القرآن يؤثر بعض الأساليب التي لولاها لضاع المقصود واختفت النكتة كما في قوله تعالى: "{فَقَالُوا أَبَشَرًا مِثَّنَا} [القمر: ٢٤] أي كائناً من جنسنا وانتصابه بفعل يفتره ما بعده (واحداً) أي منفرداً لا تبع له أو واحداً من آحادهم لا من أشرافهم، وهو صفةٌ أخرى لـ (بشراً) وتأخيرُه عن الصفة المؤولة للتنبيه على أنَّ كلاً من الجنسية والوحدة مما يمنع الاتباع ولو قُدِّمَ عليها لفاتت هذه النكتة"<sup>237</sup>.

<sup>233</sup> المرجع السابق نفسه، ١ / ١٤٦٨.

<sup>234</sup> دستور العلماء للأحمدي نكري، ٣ / ٢٨٩.

<sup>235</sup> راجع تفسير إرشاد العقل السليم، ٢ / ١٦١، و ٢٠٥ / ٣ و ٢٩٨، و ٣٠٠، و ٤ / ١١٧ ... إلخ

<sup>236</sup> المرجع السابق، ٤ / ٢١٤.

<sup>237</sup> المرجع السابق، ٨ / ١٧١.



ولا يقدم ابن عاشور تعريفاً مباشراً للنكتة البلاغية، لكن باستقراء ورودها في تفسيره نجد أنها تفيد ذلك التعبير المعجز الذي آثره القرآن على غيره، لمعنى يعرفه المتدبر البصير بلغة العرب ومقاصد الشرع<sup>238</sup>. والمتأمل في تفسيره يلاحظ أن النكت عنده تشمل كل معنى بلاغي سواء خفي أو ظهر، فلا يغادر شيئاً من ذلك إلا أظهر وجهه. ويبين الإمام ابن عاشور في مقدمة تفسيره أن من أهم مقاصده في تفسيره هي بيان "النكت البلاغية" وذلك حيث يقول: "وقد اهتمت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال..."، ويقول: "ولكن فناً من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو فن دقائق البلاغة، هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصّوا الأفانين الأخرى، من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقاة التدبر"<sup>239</sup>.

ولابد من تحديد بعض الضوابط في منهجي هذين العالمين الجليلين - قبل عرض منهجيهما - ويمكن تلخيص ذلك باختصار في نقطة أساسية هي: الالتزام بالمصطلحات البلاغية المقررة غالباً عند كلا المفسرين، والتجرد عن المصطلح في بعض الصور البلاغية، لكن الاهتمام بالصور البلاغية عندهما جاء متفاوتاً حيث ركّز الأول على علم المعاني، وشمل الآخر العلوم الأخرى: البديع والبيان والمعاني.

الفرع الأول: منهج أبي السعود في تقرير الصور البلاغية  
يلاحظ على منهج أبي السعود في تقرير الصورة البلاغية حرصه في الغالب على المصطلح البلاغي عند أهل الفن، فغالباً ما يذكر الصورة البلاغية مشفوعة بمصطلحها المعروف في كتب البلاغة، ومن النادر عدم ذكر المصطلح البلاغي<sup>240</sup>، ويمكن تصنيف الصور البلاغية في تفسيره إلى صنفين: التزام بالمصطلح البلاغي، وعدم التزام به.

الصنف الأول: النكتة البلاغية مع الالتزام بمصطلحات الفن  
نبّه بعض الدارسين المحدثين إلى اهتمام أبي السعود بالناحية البلاغية في تفسيره كما لاحظ ذلك الدكتور الذهبي من قبل فقال: "قرأت في هذا التفسير فلاحظت عليه - غير ما تقدم - أنه كثير العناية بسبك العبارة وصوغها، مولع كل الولوع بالناحية البلاغية للقرآن، فهو يهتم بأن يكشف عن نواحي القرآن البلاغية، وسرّ إعجازه في نظمه

<sup>238</sup> التحرير والتنوير: ابن عاشور، ١/ ٤٨٣، و٥٦٩، ٢/ ١٢٤، و٢٠٦... إلخ

<sup>239</sup> التحرير والتنوير، ١/ ٨.

<sup>240</sup> يعدّ الإمام عبد القاهر الجرجاني واضع علم البلاغة ومقعد الأول، ويعدّ الإمام السكاكي واضع أساس علومها في كتابه العمدة مفتاح العلوم، ويرتبط تطور البلاغة العربية مع السكاكي بكثرة وضعه المصطلحات في أبواب البلاغة الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، وبكثرة التقسيمات والتفريعات فيها حيث صار لكل معنى من معاني البلاغة لقب يختص دون غيره.

وأسلوبه، وبخاصة في باب الفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، والتقديم والتأخير، والاعتراض والتذييل، كما أنه يهتم بإبداء المعاني الدقيقة التي تحملها التراكيب القرآنية بين طياتها، مما لا يكاد يظهر إلا لمن أوتى حظاً وافراً من المعرفة بدقائق اللغة العربية، ويكاد يكون صاحبنا هو أول المفسرين المبرزين في هذه الناحية<sup>241</sup>، وقد توسع الباحث نور الدين محمد باشا في دراسة علم المعاني عند أبي السعود في رسالة دكتوراه في النقد والبلاغة<sup>242</sup>. ونقدم نماذج للصور البلاغية ضمن المصطلح البلاغي في تفسير سورة ق محل الدراسة من خلال الأمثلة الآتية:

أولاً: وضع المظهر موضع المضمّر: يقول أبو السعود عند تفسير قول الله تعالى: {فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ} [ق: ٢] "تفسير لتعجبهم وبيان لكونه مقارناً لغاية الإنكار مع زيادة تفصيلٍ لحلّ التعجب، وهذا إشارة إلى كونه عليه الصلاة والسلام منيراً بالقرآن، وإضمارهم أولاً للإشعار بتبعيتهم بما أسند إليهم، وإظهارهم ثانياً للتسجيل عليهم بالكفر بموجبه، أو عطفت لتعجبهم من البعث على تعجبهم من البعث، على إنَّ هذا إشارة إلى مُبْهِمٍ يفسره ما بعده من الجملة الإنكارية، (وضع المظهر موضع المضمّر) إما لسبق اتصافهم بما يوجب كفرهم وإثماً للإيدان بأنَّ تعجبهم من البعث لدلالته على استقصارهم لقدرة الله سبحانه عنه، مع معاينتهم لقدرة تعالى على ما هو أشقُّ منه في قياس العقل من مصنوعات البديعة، أشنع من الأول وأعرق في كونه كفراً<sup>243</sup>". ففي هذه الفقرة إشارات كثيرة إلى نكت بلاغية كالتعجب والإنكار ووضع المظهر موضع المضمّر، والأخير من أشهر المصطلحات البلاغية في باب المعاني، كما نجد في تلخيص المفتاح مبيناً هذا اللقب البلاغي<sup>244</sup>.

ثانياً: القصر بتقديم الخبر يقول أبو السعود في تفسير قوله تعالى {كَذَلِكَ الْخُرُوجُ} [ق: ١١]: هذه "جملة قدّم فيها الخبر للقصد إلى القصر وذلك إشارة إلى الحياة المستفادة من الأحياء وما فيه من معنى البعد للإشعار ببعد رتبته"<sup>245</sup>. في هذه الفقرة ذكر أبو السعود نكتة بلاغية مشفوعة بلقبها البلاغي، وذلك قوله: قدّم فيها الخبر للقصد إلى القصر، والقصر لقب من ألقاب المعاني معروف، بل هو من أهم أبواب المعاني وأعقدها لتعدد أنواعه، وهو من أبواب المعاني مع أبواب أخرى اهتم بها أبو السعود كثيراً.

<sup>241</sup> التفسير والمفسرون لمحمد حسين الذهبي، ١/ ٢٤٨.

<sup>242</sup> أساليب المعاني في تفسير أبي السعود، نور الدين محمد باشا، جامعة أم درمان الإسلامية. السودان، ٢٠١٢م.

<sup>243</sup> تفسير إرشاد العقل السليم، 8/ 125.

<sup>244</sup> بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح ١/ ١٣٥. وقد يعكس فيوضع المظهر موضع المضمّر؛ فإن كان المظهر اسم إشارة فذلك إما لكمال العناية بتمييزه لاختصاصه بحكم بدیع؛ كقوله من البسيط:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه ... وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا

هذا الذي ترك الأوهام حائرة ... وصير العالم النحرير زنديقا

وإما للتهكم بالسامع: كما إذا كان فاقد البصر، أو لم يكن ثمّ مشار إليه أصلاً.

<sup>245</sup> تفسير إرشاد العقل السليم، 8/ 128.

ثالثاً: التفخيم بالتنكير يقول أبو السعود في تفسير قوله تعالى في سورة ق {بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ} [ق: ١٥]: "وتنكيرُ خلقٍ لتفخيم شأنه والإشعار بخروجه عن حدود العادات والإيذان بأنه حقيقٌّ بأن يُبحث عنه ويُهتَمَّ بمعرفته"<sup>246</sup>، فقد ذكر في هذه الفقرة أيضاً معنى بلاغياً من المعاني التي يركز عليها كثيراً وشفعه بقلبه، وهو التفخيم، وهو مقصد بلاغي مشهور في باب المسند والمُسند إليه وغيرهما.

رابعاً: التهويل بالإضافة يقول أبو السعود في تفسير قوله تعالى {وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ} [ق: ١٩]: "وقيل سَكْرَةُ الْحَقِّ سَكْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى أَنَّ الإِضَافَةَ لِلتَّهْوِيلِ"<sup>247</sup>. فذكر هنا معنى بلاغياً مشفوعاً بقلبه، وهو أن الإضافة هنا للتهويل، والتهويل في البلاغة يأتي في صور شتى أشهرها الاستفهام، وإن كان أغلب مصنفي متون البلاغة لا يذكرون التهويل من أقسام الإضافة إلا أن أبا السعود ذكره معنى مستقلاً.

وبما أن سورة ق فيها كثير من الوعيد فإن معنى التهويل واضح جلي في تفسير أبي السعود لسورة ق فنجد في موضع آخر يذكر معنى للتهويل يتعلق بخاصية الذكر كما في قوله {ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ} [ق: ٢٠] يقول أبو السعود: "وتخصيصُ الوعيد بالذكر مع أنه يومُ الوعيد أيضاً لتهويله ولذلك بدئ ببيان حال الكفرة".<sup>248</sup>

خامساً: التهويل بالحذف وبصبغة السؤال والجواب يقول أبو السعود عند تفسير قوله تعالى: {وَأَسْمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ} [ق: ٤١]: "أي لما يُوحى إليك من أحوال القيامة وفيه تهويلٌ وتفضيعٌ للمخبر به"<sup>249</sup>. وفي موضع سابق من تفسيره لسورة ق عند قوله تعالى: {يَوْمَ نَقُولُ لِحَنَئِمَّ هَلْ امْتَلَأْتِ وَنَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ} [ق: ٣٠] سؤال وجواب جيء بهما على منهج التمثيل والتخييل لتهويل أمرها، ولمعنى أنها مع اتساعها وتباعد أقطارها تطرح ما فيها من الجنة والناس فوجاً بعد فوج حتى تمتلئ، أو أنها من السعة بحيث يدخلها من يدخلها وفيها بعد محل فارغ، أو أنها لغيظها على العصاة تطلب زيادتهم، وقرئ: يقول بالياء، والمزید إمّا مصدرٌ كالمحيد والمجيد أو مفعولٌ كالمبيع، ويوم إمّا منصوبٌ بذكر أو أنذر أو ظرف لنفخ فيكون ذلك حينئذ إشارةً إليه من غير حاجة إلى تقدير مضافٍ أو لمقدر مؤخرٍ أي يكون من الأحوال والأهوال ما يقصر عنه المقال.<sup>250</sup>

الصنف الثاني: النكتة البلاغية دون التزام بمصطلحات الفن

وهذا النوع من الصور البلاغية قليل في حكم النادر، حيث يكشف عن الصورة البلاغية دون تحديد المصطلح لها، ومن الأمثلة القليلة له في تفسير سورة ق ما يأتي:

<sup>246</sup> تفسير إرشاد العقل السليم، 8/ 128.

<sup>247</sup> المصدر السابق ٨/ ١٢٩.

<sup>248</sup> المصدر السابق ٨/ ١٣٠.

<sup>249</sup> المصدر السابق ٨/ ١٣٤.

<sup>250</sup> المصدر السابق ٨/ ١٣٢.

أولاً: الحذف يقول أبو السعود عند تفسيره لقول الله تعالى: {عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ} [ق: ١٧]: أي عن اليمين قعيدٌ وعن الشمال قعيدٌ أي مقاعدُ كالجليس بمعنى المجالس لفظاً ومعنى، فحذف الأول لدلالة الثاني عليه كما في قول من قال:

رَمَانِي بِأَمْرِ كُنْتُ مِنْهُ وَوَالِدِي ... بَرِيئاً وَمِنْ أَجْلِ الطَّوِيِّ رَمَانِي

وقيل يطلق الفاعل على الواحد والمتعدد<sup>251</sup>، ففي هذا الفقرة نلاحظ أن أبا السعود ذكر معنى بلاغياً من غير أن يذكر له لقباً وهو حذف لفظ قعيد لدلالة قعيد عليه، واستدل لذلك بقول شاعر قديم.

ثانياً: التخصيص يقول أبو السعود عند تفسيره لقول الله تعالى: {مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ} [ق: ١٨]: "وتخصيص القول بالذكر لإثبات الحكم في الفعل بدلالة النص واختلاف فيما يكتبانه فقول يكتبان كل شيء حتى أنينه في مرضه، وقيل إنما يكتبان ما فيه من أجر أو وزر، وهو الأظهر كما ينبى عنه قوله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسانت على يمين الرجل وكاتب السيئات على يساره، وكاتب الحسانت أميرٌ على كاتب السيئات، فإذا عمل حسنة كتبها ملكُ اليمين عشرًا، وإذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال: دَعُهُ سَبْعَ سَاعَاتٍ لَعَلَّه يَسْبَحُ أو يستغفر."<sup>252</sup> ففي هذه الفقرة ذكر معنى بلاغياً وهو تخصيص القول بالذكر لإثبات الحكم، ولم يذكر لذلك لقباً معروفاً.

ثالثاً: التقديم يقول أبو السعود عند تفسيره لقول الله تعالى: {ذَلِكَ حَشْرٌ}: بعث وجمع وسوق {عَلَيْنَا يَسِيرٌ} [ق: ٤٤]: أي هينٌ وتقديم الجار والمجرور لتخصيص اليسر به تعالى<sup>253</sup>، فلم يقرن المعنى البلاغي بالمصطلح واللقب البلاغي.

وفي بعض الأحيان يذكر أبو السعود معنى بلاغياً من غير جزم به كما في تفسيره لقول الله تعالى: {وَمَا هَآ مِنْ فُرُوجٍ} [ق: ٦] يقول أبو السعود مفسراً معنى الفروج: "من فتوحٍ لملاستها وسلامتها من كل عيبٍ وخللٍ ولعل تأخير هذا لمراعاة الفواصل<sup>254</sup>"، فأبو السعود غير قاطع بالسر البلاغي في تأخير كلمة فروج فقال: لعله مراعاة للفواصل، ومراعاة الفواصل كثيراً ما خولف الأصل لأجلها في القرآن، وهو من الإعجاز الحكيم.

الفرع الثاني: منهج ابن عاشور في تقرير الصور البلاغية

اشتهر عن ابن عاشور السعي الدؤوب لإصلاح التعليم، والدعوة للتجديد وممارسته، ومن ضمن العلوم التي دعا الإمام ابن عاشور لتجديدها علم البلاغة، وقد لخص مسار علم البلاغة الذي مرّت به في تاريخ الإسلام إلى أن توقفت مع الإمام عبد القاهر الجرجاني وتلميذه السكاكي الذي أبدع في الترتيب والتبويب لكنه نقد المفتاح لأنه "شغل الناس بفهمه عن التقدم في أصل العلم، فعلقوا عليه الشروح والحواشي ولخصوه وفي ذلك ضاعت فلسفة

<sup>251</sup> المصدر السابق ٨ / ١٢٨.

<sup>252</sup> المصدر السابق ٨ / ١٢٩.

<sup>253</sup> المصدر السابق ٨ / ١٣٥.

<sup>254</sup> المصدر السابق ٨ / ١٢٦.

النحارير: سعد الدين، والسيد الشريف، وعبد الحكيم<sup>255</sup>، ورغم هذا النقد نلاحظ أن الإمام ابن عاشور كثير الاعتناء بالمصطلح البلاغي المعهود، وذلك لأن نقده لم يكن نقداً للمصطلحات، وإنما كان لاهتمام بعض الشراح بالخلافات اللفظية، والإغراق في ذلك.

ونعرض منهج الإمام ابن عاشور في تقرير الصور البلاغية من خلال تفسيره لسورة ق - كما سبق عن أبي السعود - حسب المعايير السابقة وبالتصنيف السابق للصور البلاغية: التزام بالمصطلح البلاغي، ومن غير التزام به.

الصنف الأول: النكتة البلاغية مع الالتزام بمصطلحات الفن

نذكر في هذا الصنف منهجية الإمام ابن عاشور في عنايته بمصطلحات كتاب السكاكي، وما تفرع عنه في تقرير الصور البلاغية، وذلك خلال المصطلحات الآتية:

أولاً: إيجاز الحذف والإضراب والإيجاز يقول الإمام ابن عاشور في إطار تفسيره للفواصل التي جاءت بين الآيات [ق: ٤-١١]: "وهو المقصود بقوله: قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ... إلى قوله: كَذَلِكَ الْخُرُوجُ، فقد حصل في ضمن هاتين الفاصلتين خصوصيات كثيرة من البلاغة: منها إيجاز الحذف، ومنها ما أفاده الإضراب من الاهتمام بأمر البعث، ومنها الإيجاز البديع الحاصل من التعبير ب: منذر، ومنها إقحام وصفه بأنه منهم لأن لذلك مدخلاً في تعجبهم، ومنها الإظهار في مقام الإضمار على خلاف مقتضى الظاهر، ومنها الإجمال المعقب بالتفصيل في قوله: هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ \* أَيْدَا مِتْنَا<sup>256</sup>". ففي هذه الفقرة ذكر الإمام ابن عاشور كثيراً من المصطلحات البلاغية المقررة فنياً في كتب البلاغيين مثل إيجاز الحذف، والإضراب، والإيجاز البديع، والإظهار في مقام الإضمار، والإجمال المعقب بالتفاصيل. وهذه كلها مصطلحات مقررة في الفن معروفة.

ثانياً: تقديم ما حقه التأخير يقول الإمام عند تفسير قوله تعالى في سورة ق { كَذَلِكَ الْخُرُوجُ } [ق: ١١]: "يَوْمَ يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعاً [المعارج: ٤٣]. فالخروج صار كالعلم بالغلبة على البعث، وسيأتي قوله تعالى: { ذَلِكَ يَوْمَ الْخُرُوجِ } [ق: ٤٢]. وتقديم المجزوء على المبتدأ للاهتمام بالخبر لما في الخبر من دفع الاستحالة وإظهار التقريب، وفيه تشويق لتلقي المسند إليه<sup>257</sup>، وتقديم ما حقه التأخير للاهتمام معنى مشهور في قسم علم المعاني.

ثالثاً: الذكر بجامع الخيال يقول الإمام عند تفسير قوله تعالى { كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ } [ق: ١٢]: "وذكروا هنا عقب قوم نوح للجامع الخيالي بين القومين وهو جامع التضاد لأن عذابهم كان ضد عذاب قوم نوح إذ كان عذابهم بالخنس وعذاب قوم نوح بالغرق، ثم ذكر ثمود لشبه عذابهم بعذاب أصحاب الرس إذ كان عذابهم برجفة الأرض

<sup>255</sup> أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، ص ١٩٤. ط ١، دار السلام، ٢٠٠٦م. والأول البلاغي التفتازاني ت ٧٩٣هـ، والثاني الجرجاني ت ٨١٦هـ،

والأخير ابن شمس الدين السيالكويتي ت ١٠٦٧هـ.

<sup>256</sup> التحرير والتنوير ٢٦ / ٢٧٩.

<sup>257</sup> المصدر السابق ٢٦ / ٢٩٥.

وصواعق السماء، ولأن أصحاب الرس من بقايا ثمود، ثم ذكرت عاد لأن عذابها كان بحادث في الجو وهو الريح، ثم ذكر فرعون وقومه لأنهم كذبوا أشهر الرسل قبل الإسلام، وأصحاب الأيكة هم قوم شعيب وهم من خلطاء بني إسرائيل<sup>258</sup>. فالمفسر هنا ذكر الجامع الخيالي وهو مصطلح بياني معروف في أقسام الاستعارة.

رابعاً: الاستعارة التبعية يقول ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى في سورة ق {فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيحٍ} [ق: ٥]: "وأمر اسم مبهم مثل شيء، ولما وقع هنا بعد حرف في المستعمل في الظرفية المجازية تعيّن أن يكون المراد بالأمر، الحال المتلبسون هم به تلبس المظروف بظرفه، وهو تلبس المحوط بما أحاط به فاستعمل في استعارة تبعية<sup>259</sup>"؛ فأنت ترى أن الصورة البلاغية التي استخرج ابن عاشور من هذه الآية سمّاها استعارة تبعية، وذلك مصطلح معروف مشهور في مدرسة السكاكي وكتبها، ويحتفي الإمام بالاستعارة في مكان آخر من تفسير سورة ق حيث قال: "والعندية في قوله: وعندنا كتاب مستعارة للحياطة والحفظ من أن يتطرق إليه ما يغير ما فيه أو من يبطل ما عيّن له"<sup>260</sup>.

خامساً: عطف العام على الخاص والتذكير للتعظيم يقول الإمام ابن عاشور في تفسير قوله تعالى في سورة ق {قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ} [ق: ٤]: "وعطف على قوله: قد علمنا ما تنقص الأرض منهم قوله: وعندنا كتاب حفيظ عطف الأعم على الأخص، وهو بمعنى تذييل الجملة قد علمنا ما تنقص الأرض منهم، أي وعندنا علم بكل شيء علماً ثابتاً فتذكير كتاب للتعظيم، وهو تعظيم التعميم، أي عندنا كتاب كل شيء"<sup>261</sup>. ففي هذه الفقرة يبين الإمام ابن عاشور معنى بلاغياً من قسم البديع، وهو عطف الأعم على الأخص، وهو معنى مشهور في المعاني، وقد بينه وبين النكتة البلاغية في تنكير كتاب، وهو التعظيم.

#### الصنف الثاني: النكتة البلاغية دون التزام بمصطلحات الفن

يذكر الإمام ابن عاشور معاني بلاغية من غير أن يذكر لها المصطلحات، ويتضح ذلك من خلال الأمثلة الآتية: أولاً: كناية التنويه بالقسم يوضح الإمام ابن عاشور عند تفسيره لمفتتح السورة معنى القسم الوارد في بداية السورة فيقول: "والقسم به كناية عن التنويه بشأنه لأن القسم لا يكون إلا بعظيم عند المقسم فكان التعظيم من لوازم القسم، وأتبع هذا التنويه الكنائي بتنويه صريح بوصف القرآن بـ المجيد، فالجيد المتصف بقوة المجد"<sup>262</sup>. وهذا المعنى لم يُذكر ضمن مصطلحات كتب الفن، فالمعروف الكناية وأقسامها، لكن التنويه الكنائي غير مشتهر ضمن بلاغة السكاكي.

<sup>258</sup> المصدر السابق ٢٦ / ٢٩٥.

<sup>259</sup> المصدر السابق ٢٦ / ٢٨٤.

<sup>260</sup> المصدر السابق ٢٦ / ٢٨٣.

<sup>261</sup> المصدر السابق ٢٦ / ٢٨٣.

<sup>262</sup> المصدر السابق ٢٦ / ٢٧٦.

ثانيا: الاستفهام للتعجب يقول عند تفسير قوله تعالى {أَيُّدًا مِّتْنًا وَكُنَّا تُرَابًا} [ق: ٣]: "والاستفهام مستعمل في التعجب والإبطال، يريدون تعجب السامعين من ذلك تعجب إحالة لثلا يؤمنوا به، وجعلوا مناط التعجب الزمان الذي أفادته (إذا) وما أضيف إليه، أي زمن موتنا وكوننا ترابا، والمستفهم عنه محذوف دلّ عليه ظرف إذا متنا وكنا ترابا والتقدير: أنرجع إلى الحياة في حين انعدام الحياة منا بالموت، وحين تفتت الجسد وصيرورته ترابا، وذلك عندهم أقصى الاستبعاد، ومتعلق (إذا) هو المستفهم عنه المحذوف المقدر، أي نرجع أو نعود إلى الحياة وهذه الجملة مستقلة بنفسها"<sup>263</sup>. ذكر المفسر هنا دلالة الاستفهام على التعجب والإبطال، وهو معنى الاستفهام ضمن علم المعاني في بلاغة السكاكي.

ثالثا: التنديد والإبطال يقول عند تفسير قوله تعالى {بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ} [ق: ٥]: "إضراب ثان تابع للإضراب الذي في قوله: {بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِّنْهُمْ} [ق: ٢] على طريقة تكرير الجملة في مقام التنديد والإبطال، أو بدل من جملة بل عجبوا أن جاءهم منذر، لأن ذلك العجب مشتمل على التكذيب، وكلا الاعتبارين يقتضيان فصل هذه الجملة بدون عاطف. والمقصد من هذه الجملة: أنهم أتوا بأفطع من إحالتهم البعث، وذلك هو التكذيب بالحق"<sup>264</sup>. فالمفسر هنا أتى بمعنى جديد للإضراب وهو تكرار أفاد التنديد والإبطال، وهو معنى جديد لمن وقف على كتب مدرسة السكاكي.

ونكتفي بهذه الصور البلاغية عند المفسرين، مما ورد الالتزام بالمصطلح البلاغي وعدم الالتزام به، ويكفي من الأمثلة ما حقق الهدف وبيّن المقصود. وأخيرا مقارنة بين منهجي الإمامين في تقرير الصور البلاغية الملاحظ على منهج أبي السعود في عرض الصور البلاغية في السورة أن اهتمامه ينصب في الغالب على باب المعاني بتفاوت في الباب نفسه، بينما يهمل بابي البلاغة المتبقين وهما البيان والبديع، فلا تجد لهما أثرا في تفسيره لهذه السورة، رغم أن فيها صوراً بلاغية عدة من البديع؛ مثل "الاحتباك" و"المقابلة" و"رد العجز على الصدر"، كما أن الصور البيانية لم تغب عن الصورة البلاغية في السورة أيضاً، مثل "التشبيه المرسل" و"الاستعارة"<sup>265</sup>، وهذا ما يؤكد الملاحظة السابقة لصاحب (التفسير والمفسرون).<sup>266</sup>

والملاحظ على منهج الإمام ابن عاشور البلاغي أن ميدان الاهتمام بالصور البلاغية عنده أوسع من تفسير أبي السعود؛ حيث يشمل الأبواب الثلاثة لعلم البلاغة: المعاني والبيان والبديع، ففي تفسير هذه السورة ذكر صوراً بلاغية من كل باب، فمن باب المعاني التقديم والتأخير والحذف والإضمار والتأكيد والإضراب، ومن باب البيان التشبيه والاستعارة والجامع الخيالي، ولم تغب الصور البديعية أيضاً كعطف الأعم على الأخص، والإجمال

<sup>263</sup> المصدر السابق ٢٦ / ٢٨٠.

<sup>264</sup> المصدر السابق ٢٦ / ٢٨٤.

<sup>265</sup> الإعجاز البلاغي لحسين سلامة ص ٣١٩-٣٢٠.

<sup>266</sup> راجع البحث ص ١٣ هـ ١.

المعقب بالتفصيل، فمنهج ابن عاشور في تقرير الصورة البلاغية يتصف بالشمول أكثر من أبي السعد، حيث لم يقتصر على المعاني الخفية، بل يذكر كل معنى بلاغي، سواء ظهر أو خفي مع الاهتمام بربط الآيات بعضها ببعض. وهكذا نقرر بإيجاز أن منهج الإمامين في العناية بالصور البلاغية الملتزمة بالمصطلحات البلاغية أو غير الملتزمة جاء متفاوتاً، وتركز على علم المعاني عند الإمام أبي السعد، واتسع إلى العلوم الأخرى من البديع والبيان لدى الإمام الطاهر بن عاشور، وتفسير هذا التفاوت بينهما يعود إلى ثقافة كل منهما من جهة، وإلى طبيعة عصر كل منهما من جهة أخرى، وهو ما سبقت دراسته في المحور الأول.

والحقيقة أن ثمة مستخرجات بلاغية أخرى من السورة لم تذكر عندهما نَبّه عليها الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني منها<sup>267</sup>: الإيجاز البديع في طي عبارات يمكن أن يدرك المتدبر دلالاتها بالاستنتاج، كحذف جواب القسم {وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ}، ومن الإيجاز التضمنين لكلمة معنى كلمة أخرى، وجعل الكلام بعدها مبنياً على الكلمة غير المذكورة، وهو في: {... ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ}[ق: ١٩]، أي: ذلك ما كنت تحيد عنه نافرماً من كل بيان حوله، واستعمال ضمير المتكلم العظيم في البيانات التي تتضمن التحدث عن ظاهرة من ظواهر ربوبية الله جل جلاله، كآلية رقم ٧، و٤٣. وتأكيده الخبر ببعض المؤكدات لاقتضاء حال المقصودين، كالقسم، و(قد) في عبارة (قَدْ عَلِمْنَا) و(لقد) وإن والجملة الاسمية، ووجود مؤكدين، وبحرف الجر الزائد. وتقديم الأحداث المستقبلية التي ستحدث وكأنها أحداث تجري الآن، أو كأنها جرت في الماضي، لتأكيد أنها ستقع حتماً، وهذا فن مبتكر في أساليب القرآن كقوله: {وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ...}[ق: ١٩]، ومثلها في الآية ٢١، ٢٢، ٢٤، ٣٢ من السورة.

الخاتمة الخلاصة والنتائج والتوصيات :

جاء البحث لدراسة منهجي الإمامين في مقدمة ومحورين وخاتمة؛ الأول عن أبي السعد وابن عاشور وتفسيرهما في سياق العصر في فرعين عن أبي السعد وعن ابن عاشور، والثاني عن منهج أبي السعد وابن عاشور في تقرير الصور البلاغية في فرعين أيضاً عن منهج أبي السعد، وعن ابن عاشور، وأخيراً مقارنة بين منهج الإمامين البلاغي في استخراج الصور البلاغية، وتوصل إلى بعض النتائج وأهمها ما يأتي:

١- غني المفسران في منهج تفسيريهما بالصور البلاغية على تفاوت بينهما في أنواعها، إذ تركزت عند أبي السعد على علم المعاني، وتنوعت عند ابن عاشور في الفنون الأخرى.

<sup>267</sup>راجع: معارج التفكير ٣/١٤٠-١٤٥.



٢- تأثر منهج كل من المفسرين بقواعد علوم البلاغة، بعد استقرارها ونضجها على منهج السكاكي، فظهرت المصطلحات البلاغية واضحة في تفسيريهما خلال سورة (ق)، مع عدم الالتزام بها أحياناً أخرى.

ويوصي البحث أخيراً بمزيد من العناية بالبحوث المنهجية لكتب التفسير للكشف عن مظاهر إعجاز القرآن الكريم البلاغي، لأنه كتاب لا يخلق على كثرة الرد، والحرص على تقييدها للدارسين في مراحل الدراسة الجامعية المبكرة، فضلاً عن الدارسين المتخصصين. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

#### المصادر والمراجع :

- ١- أبو السعود ومنهجه في النحو من خلال تفسيره: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم نموذجاً، عماد أحمد سليمان عادل، ماجستير من قسم اللغة العربية بكلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان ٢٠٠٦م.
- ٢- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى ت ٩٨٢هـ، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣- أساليب المعاني في تفسير أبي السعود: نور الدين محمد باشا، جامعة أم درمان الإسلامية، ٢٠١٢م.
- ٤- الإعجاز البلاغي في القرآن: محمد حسين سلامة، ط دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢م.
- ٥- أليس الصبح بقريب: الطاهر بن عاشور، ط ١. دار السلام ٢٠٠٦م.
- ٦- الإمام محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال التفسير: محمد بن سعيد بن عبد الله القرني؛ رسالة ماجستير جامعة أم القرى ١٤٢٧هـ.
- ٧- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني ت ١٢٥٠هـ، ط دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دت.
- ٨- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة: عبد المتعال الصعيدي، المطبعة النموذجية، القاهرة.
- ٩- بلاغة الالتفات في تفسير أبي السعود في تفسيره إرشاد العقل السليم: فادي عون إبراهيم الشريف، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٨م.
- ١٠- التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، ط الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤م.
- ١١- دستور العلماء: القاضي عبد النبي الأحمد نكري ت ق ١٢هـ عرب عباراته الفارسية: حسن هاني ط ١ دار الكتب العلمية، لبنان ٢٠٠٠م.

- ١٢- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي ت ١٠٨٩هـ، تحقيق محمود الأرناؤوط، ط دار ابن كثير، دمشق، ١٩٨٦م.
- ١٣- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية: طاش كبرى زاده ت ٩٦٨هـ، ط دار الكتاب العربي، بيروت ٢٠١٠م.
- ١٤- طبقات المفسرين: أحمد محمد الأنده وي، تحقيق سليمان صالح، ط مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٩٧م.
- ١٥- الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، أبو البقاء الحنفي ت ١٠٩٤هـ، تحقيق عدنان درويش، ط مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠١٠م.
- ١٦- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: نجم الدين محمد الغزي ت ١٠٦١هـ، تحقيق خليل المنصور، ط دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.
- ١٧- معارج التفكير ودقائق التدبير: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ط ١ دار القلم، دمشق ٢٠٠٠م.
- ١٨- معضلة الحداثة من منظور مقارن: جهاد عودة، ط ١، المكتب العربي للمعارف ٢٠١٥م.
- ١٩- مقاييس اللغة: أحمد بن فارس القزويني الرازي، ت ٣٩٥هـ تحقيق عبد السلام هارون ط دار الفكر ١٩٧٩م.
- ٢٠- منهجية أبي السعود في تفسيره (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) للأستاذ العربي شاوش، رسالة علمية، وله بحث بعنوان: تفسير أبي السعود: طريقته في العمل بالرواية، ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية: مجلة دار الحديث الحسنية بالمغرب، العدد ١٥، ١٤١٩هـ.
- ٢١- النور السافر عن أخبار القرن العاشر، عبد القادر العيدروس، تحقيق أحمد جالو، ط دار صادر، بيروت، ٢٠٠١م.
- ٢٢- هدية العارفين: إسماعيل البغدادى ت ١٣٩٩هـ، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٠م.

## BAB 65

### أطر منهج النقد التاريخي للأديان عند المستشرقين وآثاره

(التعريف ، والنشأة، والأسباب، والمنهج)

أ.د. يوسف محمد عبده محمد العواضي

أستاذ القراءات والتفسير ورئيس قسم القرآن الكريم وعلومه بجامعة المدينة العالمية ماليزيا

جامعة العلوم الإسلامية العالمية - ماليزيا

د . عادل إبراهيم أبو شعر

عضو الهيئة التدريسية في قسم الدراسات الإسلامية - كلية العلوم الإسلامية

جامعة صباح الدين زعيم - اسطنبول

المبحث الأول: النقد التاريخي للأديان عند المستشرقين، وكيفية نشأته، وأسبابه، ومنهجه، وأمثله المطبقة

على العهدين القديم والجديد ونتائجه

هذا المبحث يظهر الخلفية التاريخية للنقد التاريخي، ويبين منهجه وأدواته المطبقة على العهدين القديم والجديد، وهو أمرٌ ضروري لفهم المنطلقات التي ينطلق منها المستشرقون عند دراستهم للقرآن الكريم؛ هذا من أجل الوصول إلى ضوابط محدّدة تظهر محالّ استعمالها في القرآن الكريم، ومدى صحّة تطبيقها عليه .

المطلب الأول: التعريف بالنقد التاريخي للأديان، وكيفية نشأته، وأسبابه، ومنهجه.

أولاً : التعريف بالنقد التاريخي للأديان

يعرّف النّقدُ التاريخيُّ العامُّ بأنّه "جهّدٌ يسعى لجمع مادّةٍ تاريخية، ومنهجٌ يعمل على تنظيمها ونقدها؛ لاستخراج حقائقٍ تاريخيةٍ منها"<sup>(268)</sup> . وشبّه بعمل المتحرّري الذي يحتاج إلى أن يجمع جميع الأدلّة (المخطوطات) ويأخذ بأقوال الشهود (الروايات التاريخية) حتى يستطيع أن يخرج بحبكة مناسبة (سيناريو) يستطيع أن يقترب بها بوجه من الوجوه من الحقيقة النّصّية، والشكل الذي كانت عليه الوثيقة وقت كتابتها.

( ) انظر: عامري، سامي. (٢٠١٧م): استعادة النصّ الأصليّ للإنجيل في ضوء قواعد النقد الأدني، إشكاليات التاريخ والمنهج، مركز الفكر الغربي للنشر والتوزيع: الرياض، ط ١. 268

والنقد التاريخي يقوم على فلسفة ثلاثية، فهو "علمٌ وصناعةٌ واصطلاح". (269)

فالعلم يقتضي في أحد تعريفاته أن يكون "صفةً راسخةً في النفس تدرك بها الكليات والجزئيات" (270)، وبالمعنى العام: أن تُدرك النصوص وما يحيط بها على ما هي عليه دون تزيُّد ولا نقصان. وهو صناعةٌ، وتعريفها: "ملكةٌ يُقْتَدَرُ بها على استعمال المصنوعات على وجه البصيرة لتحصيل غرض من الأغراض بحسب الإمكان" (271)، بمعنى امتلاك الناقد للمهارة والخبرة في نقد النصوص بشكل عامٍّ، والدينية منها على وجه الخصوص. وبحسب المستشرقين "يعتبر النقد التاريخي للكتب المقدسة أحد المناهج الحديثة التي وضعتها الفلسفة الحديثة، كما يعتبر من أهم مكاسب الحضارة الأوروبية بالنسبة لدراسة العهدين القديم والجديد" (272)، نتجت عن تأليه العقل" (273)، وضبط صحة الرواية للنصوص الدينية تبعاً لسلطانته وقواعده، وقياسه على النظم الحتمية للظواهر الطبيعية.

#### ثانياً: كيفية نشأة النقد التاريخي للأديان

المتصوّر عند كثير من الدارسين أنّ منهج النقد التاريخي للأديان هو منهجٌ غربيٌّ خالصٌ، والحقيقة أنه لا يجوز إهمال نقد علماء المسلمين في تاريخ الأديان قبل القرن السابع عشر الميلادي - ويقابله في التاريخ الهجريّ القرن العاشر تقريباً - وبالأخصّ نقد العهدين القديم والجديد، واستعمال أدوات النقد الحديثي في الكشف عن صحة الوثائق والأخبار، ولعلّها تشكّل الحلقة المفقودة في الدراسات النقدية لدى علماء الأديان في الغرب، ويمكن أن تكون الدراسات النقدية الغربية في أول نشأتها متأثرةً بها (274)، وخاصة في المنهجين: العقليّ الاستدلاليّ، والتجريبيّ.

( ) انظر: برجستراسر. (١٩٨٢م): أصول نقد النصوص ونشر الكتب، دار المريخ: الرياض، ط ١. ص ١١. 269

( ) انظر: الجرجاني، علي بن محمّد. (١٩٨٣م): التعريفات، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١. ص ١٥٥. 270

( ) انظر: الكفوي، أبو البقاء. (١٩٩٨م): الكليات، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط ٢. ص ٥٤٤. 271

( ) لفظ: "العهد القديم أو العتيق" هو مسمّى نصرانيّ أطلقه النصارى - على الأسفار اليهودية التي تتضمّن العهد من الله عزّ وجلّ إلى إبراهيم وداود وموسى عليهم السلام وأقوامهم بتوحيده وتنفيذ الأحكام والشرايع والوصايا المنزلة إليهم، مقابل لفظ: العهد الجديد للأسفار التي أضيفت إليها في الديانة المسيحية التي تقوم على مبدأ الإيمان بالمسيح والصّلب والفداء. وهو تحريفٌ لمفهوم العهد القديم في حقيقته الذي ينص على التوحيد مقابل التثليث في العهد الجديد. الكتاب المقدس (النسخة اليسوعية)، (١٩٩٤م): دار المشرق بيروت، ط ٣. ص ٢٩-٣٠ وانظر: مفهوم العهد عند اليهود والنصارى: مادة: (عهد - معاهدة). حبيب، وفارس، وعبد النور، وصاير. (د. ت): دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة: بيروت. ج ٥/ ٢٦٦٤. 272

( ) انظر: سبينوزا، باروخ. (٢٠٢٠م): دراسة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، مؤسسة هندداوي: بريطانيا، مقدمة المترجم بتصرف يسير. ط ٢. ص ٢٤. 273

( ) انظر: شازار. (٢٠٠٠م): تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ط ١. ص ١٢ و ٥٣. 274

وتوزَّعت جهود المسلمين في دراسة الأديان في مصادر متنوعة هي: كتب التفسير، وكتب التاريخ، وكتب أدب الرحلة، وكتب التوحيد وعلم الكلام<sup>(275)</sup>، وتأني دراسات ابن حزم (٣٨٤هـ / ٩٩٤م)<sup>(276)</sup> النقدية للأديان في كتابه: "الفصل بين الملل والنحل" شاهداً علمياً على الأسبقية، وخاصةً في نقده للنصوص الدينية الكتابية عند اليهود والنصارى، واتباعه منهج المحدثين في نقد الأسانيد والمتن مما يشكّل قفزة نوعية في الجدل الديني<sup>(277)</sup>، قبل حوالي سبعة قرون من ظهور علم النقد التاريخي للنصوص.

وقد أرجع المستشرق برجشتراسر (بالألمانية Bergsträßer) (ت ١٣٥١هـ / ١٩٣٣م) صناعة نقد النصوص في الغرب إلى القرن الخامس عشر بعد الميلاد على أيدي الأوربيين حينما اهتموا بإحياء الآداب اليونانية واللاتينية، وذكر أنهم إلى أواسط القرن التاسع عشر لم يكن لهم منهج معلوم ولا قواعد متبعة، وفي أواسط القرن التاسع عشر وضع الأوربيون أصولاً علمية لنقد النصوص ونشر الكتب القديمة، استنبطوها بدايةً من الآداب اليونانية واللاتينية، ثم من آداب القرون الوسطى الغربية.

واستعمل المستشرقون هذه القواعد في نقد الكتب العربية والشرقية. وذكر برجشتراسر أنه يصعب على الدارس العربي معرفة قواعدهم دون أن يكون مطلعاً على آداب اللغات القديمة اليونانية واللاتينية.<sup>(278)</sup>

والنَّاطِر إلى كلام برجشتراسر يلاحظ منه الإيهام بأن منهج تحقيق المخطوطات هو منهج غربي خالص، وقد تُنكر العين ضوء الشمس من رمدٍ، "وهو رأي لا يقوم للنقد، وذلك أنَّ داري المخطوطات ومحققها يعرفون جيداً كم كان العرب يُعنون بإخراج النصوص الصحيحة الموثوقة الثابتة، عنايةً تفوق ما يفعله محققو اليوم من العرب أو من المستشرقين"<sup>(279)</sup>، والحقُّ أنه لا يمكن إخفاء تأثير مناهج المسلمين في التحري والتوثيق في مناهج هؤلاء المستشرقين، وخاصةً بعد دراستهم للمخطوطات الإسلامية ومناهج العلماء في المقابلة والسماع والإجازات وتصحيح

( ) انظر: محاضرة على اليوتيوب للتعريف بكتاب تاريخ الأديان للدكتور محمد خليفة حسن، وتاريخ الاطلاع ٢٠٢٠/٩/١٧م، والرابط: [https://www.youtube.com/watch?v=B\\_x6Nmh2kOk](https://www.youtube.com/watch?v=B_x6Nmh2kOk).

( ) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الشافعي ثم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ - ١٠٦٤م)، كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، متفنناً في علوم جمة، وألَّف فيها تأليف كثيرة، منها: التريب لحذ المنطق، والإحكام في أصول الأحكام في أصول الفقه، والفصل في الملل والنحل، وكتاب: إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما يحتمل التأويل. وهذا مما لم يسبق إليه. اهـ ملخصاً من الحميدي، (١٩٦٦م): جذوة المقتبس، الدار المصرية للتأليف والنشر: القاهرة، ط ١. ٣٠٨.

( ) انظر: الحافي. عامر عدنان (٢٠١٠م): قراءة في كتاب نقد الأديان لعدنان المقراني، (مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة عشرة، العدد ٦١، صيف ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م). ص ١٥٣ و ١٥٤.

( ) انظر: برجشتراسر، (١٩٨٢م): أصول نقد النصوص ونشر الكتب، دار المريح: الرياض، ط ١. ص ١١ - ١٢.

( ) انظر: السامرائي، قاسم، (٢٠٠١م): علم الاكتناه العربي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية: الرياض، ط ١. ص ٧٣.

ونشأة النّقد التاريخيّ الغربيّ مرتبطٌ بالقراءة التاريخية للتحوّلات التي مرّت بها المجتمعات الغربية ابتداءً من القرن الخامس عشر الميلادي وما بعده وخاصة بعد سقوط الأندلس، وعلى الرّغم من أنّ بعض المصادر التاريخية تذكر أنّ النّقد التاريخيّ بدأ عند المدرسة الفلسفية في الإسكندرية التي دخلت في صراع فكريّ مع اليهود حول العلاقة بين العقل والنقل وأيّهما يسبق الآخر، ثم كانت هناك محاولات للنّقد في القرن التاسع الميلادي (القرن الثالث الهجري) على يد المفسّر اليهوديّ حيويّ البلخي<sup>(280)</sup> عند دراسته للعهد القديم، وله كتابٌ مفقودٌ أورد فيه مائتي اعتراضٍ عليه<sup>(281)</sup>، إلا أنّ البداية الفعلية في الغرب كانت ابتداءً من القرن السابع عشر الميلادي (القرن الحادي عشر الهجري)، نتيجة التّأثر بالجوّ العامّ السائد في الغرب، أعني الماديّة العلمانية والثورة على الدّين والقطيعة معه، ويحتمل أن يكون ذلك نتيجة الاطلاع على مؤلّفات علماء المسلمين في نقدهم للنصوص الدينية عند اليهود والنصارى وكشفهم عن التحريفات والتناقضات فيها؛ إذ نشطت حركة النّقد التاريخيّ للعهدين القديم والجديد بعد نشرها بلغات عدة، وكان من رَوّادها أسماء مشهورة كالفيلسوف اليهوديّ الهولنديّ اسبينوزا<sup>(282)</sup>، ويعدُّ رائد الدراسات النّقدية التاريخية الغربية، واصطبغت دراساته بالمنهج العقليّ الاستنباطيّ على وجه الخصوص<sup>(283)</sup>، وهو

( ) انظر: حسنين، رمضان الدسوقي. جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس، (رسالة دكتوراة مقدمة لقسم الدعوة والثقافة الإسلامية بكلية أصول الدين والدعوة - جامعة الأزهر - فرع المنصورة / ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م). ص ١٢.

(١) انظر: شازار، (٢٠٠٠م): تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ١. ص ٨٩. والمسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط١، مصدر سابق. ٢ / ٤١.

أول فيلسوف يهوديٍّ غربيٍّ في العصر الحديث<sup>(284)</sup>، والكاثوليكي الفرنسي سيمون<sup>(285)</sup>، وفولتير<sup>(286)</sup>، وفلهاوزن<sup>(287)</sup> الذي اصطبغت دراساته بنقد مصادر العهدين القديم والجديد. وكان منهج دراسات هؤلاء يقوم على تقديس العقل وافتراضاته وتفسيراته وتخميناته، وتشكّلت العقلية الغربية المنادية بالعودة إلى التراث اليوناني وفلسفته المشبعة بالوثنية والتحرُّر الفكري من كلِّ القيود، "الأمر الذي يبرز انتشار هذه الوثنية في الأفكار والأخلاق في العصر الحديث".<sup>(288)</sup>

المهمُّ من هذا كله وخلاصته أنَّ هذه النظرة امتدَّت آثارها واضحةً إلى عصرنا الحاضر في دراسات المستشرقين للقرآن الكريم الذين أنكروا المصدر الإلهيَّ له، وحاولوا أن يُخضعوه لتفسيرات العقل وافتراضاته وتخميناته حتى غدا ذلك جزءاً من تفكيرهم وثقافتهم، ولا يمكن بسهولة التخلِّي عنه. ومن هنا فهناك إشكاليةٌ ثقافيةٌ في قراءة النصوص الإسلامية عند المستشرقين، وهي قاعدة حاکمة تتعلق بقراءة النصوص، ومفادها "أنَّ الإدراك يتمُّ في ضوء الخبرة، ولذلك يفترض أنَّ فهم القارئ للنصِّ سيتمُّ في ضوء خبرته ومعرفته السابقة، وربما — أيضاً — أوهامه وتحيُّزاته السابقة، التي تعدُّ مصدرًا لتلك المعاني التي يتمُّ استدعاؤها عند المطابقة والتعرُّف على رموز الكتابة في النصِّ".<sup>(289)</sup>

ولا يُقصد هنا أن البحث يفرض المنطق العقليَّ السليم القائم على البرهان والدليل، كيف؟! وهو أحد أركان النَّقد المنهجيِّ عند علماء المسلمين، لكن هناك نقطة ما ورائية لحدود العقل يلزمه التوقُّف عندها خاصَّة الأخبار الغيبية والبعث والجزاء والوحي... إلخ. وهذا فرقٌ جوهريٌّ يلزم إثباته هنا بين نظرة الغربيِّ الملحد المنفلتة ونظرة المسلم

( ) "يبدأ العصر الحديث في الثقافة الأوروبية تقريبًا في القرن السادس عشر؛ إذ تسبَّبت العديد من الأحداث الكبرى في تغيير شكل أوروبا في الفترة من نهاية القرن الخامس عشر وحتى القرن السادس عشر، بدءًا من فتح القسطنطينية عام (١٤٥٣م) وسقوط الأندلس واكتشاف الأمريكتين عام (١٤٩٢م/١٤٩٢م)... وعادة ما يُنظر إلى تاريخ أوروبا الحديثة المبكرة على أنه يمتد من نهاية القرن الرابع عشر حتى القرن الخامس عشر، ومن خلال عصر العقلانية وعصر التنوير - كما يطلق عليهما - في القرنين السابع بتاريخ اطلاع: ٢٠٢٢/٢/٢٤ ar.wikipedia.org. وحتى بداية الثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر". اه بتصرُّف يسير (المصدر: (ت ١٠٤٧هـ - ١٧١٢م)، قسْبِيلْ كاثوليكي فرنسي، من أوائل الأسماء التي انتقدت نصوص العهد Richard Simon ريتشارد سيمون (بالفرنسية: (285) ( )؛ إذ أثبت فيها عدم الموثوقية التاريخية لنصوصه. (المصدر: Histoire critique du vieux testament الجديد في كتابه الأشهر: تاريخ نقد العهد الجديد (tr.wikipedia.org (

(ت ١١٩٢هـ - ١٧٧٨م). كاتبٌ وفيلسوف (Voltaire) ويُعرف باسم شهرته فولتير (بالفرنسية: François-Marie Arouet) (فرانسوا ماري آروويه (بالفرنسية: 286) فرنسي، عُرف بنقده الساخر، وذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية، وانتقد سلطة الكنيسة الكاثوليكية، وفي رأيه أن الإنسان لا يحتاج إلى وحي بل الدين يصنعه الإنسان نفسه، إذا كان الله غير موجود، فسيكون من الضروري أن نخلق نحن واحدًا، وكان يؤمن بأن وانتقد العهد الجديد، وله عبارة مشهورة يستهزئ فيها من السلطة الدينية الكنسية: " بتاريخ اطلاع: ٢٠٢٢/٢/٢٤ ar.wikipedia.org السلطة هي للعقل والمادة، وهذا الذي جعله من المؤثرين في حركة النقد التاريخي للأديان في أوروبا. اه بتصرُّف يسير (المصدر: ٢٠٢٢/٢/٢٤ (

(ت ١٣٣٦هـ - ١٩١٨م) باحثٌ توراتيٌّ ومستشرق ألماني، ويُعدُّ من مؤسسي النقد التاريخي للأديان. من أشهر أعماله كتاب Julius Wellhausen (فلهاوزن (بالألمانية: 287) ( ) والذي صاغ فيه فرضيته الشهيرة المعروفة بالفرضية الوثائقية التي تدعي أن التوراة (الكتب Prolegomena zur Geschichte Israels مقدمة لتاريخ إسرائيل) بتاريخ اطلاع: ٢٠٢٢/٢/٢٤ ar.wikipedia.org الخمسة الأولى من التناخ) إنما هي مجموعة نصوص من أربعة مصادر مستقلة يعود تاريخ كتابتها لقرون بعد موسى. اه بتصرُّف يسير (المصدر: اطلاع: ٢٠٢٢/٢/٢٤ (

( ) انظر للاستزادة: إدريس، نعيمة، (٢٠٠٨م): أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي، رسالة دكتوراه جامعة منتوري قسنطينة. ص ٤٨ وما بعدها. 288

( ) نيهان، كمال، (٢٠١٥م): عبقرية التأليف العربي، كتاب مجلة الوعي الإسلامي: الكويت، ط ١. ص ١٤١. 289





الغربية كلما ازداد اتجاه الشرقين إلينا وذلك بجعل أنفسنا مثلاً للفضيلة والتقدم الحضاري، فإذا تشبّه الشرقيون بنا فذلك جيّد، والعكس يُعدُّ عندنا شرّاً. فالتقدم هو في مُحاكاتنا، والتقهقر والسقوط هو في عدم التشبّه بنا". (293)

ومن هنا فهناك خطُّ الحاديِّ واحدٌ يجمع المستشرقين، ومهما حاول هذا البحث أن يعقد مواءمةً بينه وبين سلوك المستشرقين فأظنُّه لن يفلح كثيراً، وذلك للاختلاف في المرجعية، ولذلك يصعب جداً على أكثر المستشرقين إرجاع القرآن الكريم إلى مصدره الإلهي، قال هاملتون جب (بالإنجليزية: Hamilton Gibb) (ت ١٣٩١هـ - ١٩٧١م) (294) مبيناً ذلك العجز في النظر والمحدودية الأفقية له، قال:

"وكلُّ امرئٍ حاول استكناه طبيعة المواقف الدينية لدى ناسٍ تختلف نظرتهم إلى الكون اختلافاً بعيداً عن نظرتنا، ناسٌ وجَّهتْ نظرهم - كلياً أو جزئياً - ماثوراتٍ مباينةٍ لماثوراتنا، كلُّ امرئٍ حاول ذلك لا يستطيع أن يهوّن من شأن الصعوبة التي تواجهه في محاولته، إلّا أنَّ العقل الغربي الحديث يعسر عليه - بوجه خاصٍّ - أن يقوم بتلك المحاولة؛ لأنَّ الدين، سواء أكان في صورة قوة محسوسة أو قوة ذات أثرٍ روحيٍّ، يتطلّب ملكة الإدراك الحدسي، أي يطلب طفرة العقل التي تعبّر خضمَّ كلِّ المعلومات والمناهج المتبعة في التحليل العقلي والمنطقي وتتخطّى حدوده، لتستكنه بالتجربة المحسوسة وعلى نحوٍ مباشرٍ عنصراً ما من العناصر القائمة في طبيعة الأشياء ممّا لا يستطيع التعلُّل أن يصفه أو يحدّد هويته (الإيمان هو الثقة بما يُرجى والإيقان بأمورٍ لا تُرى). أمّا الرجل الغربي النموذجي الذي ورث الفكر الانجليزيّ العقلانيّ وقيم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وأصبح موجّهاً عقلياً بقوة ذلك الفكر، أو بقوة الفكر الألمانيّ وقيم السنوات المائة والخمسين الماضية، فقد هزلت وأُهملت لديه ملكة الحدس حتى إنّه ليأبى أن يسلم بمحض وجودها، ولا يستطيع أن يتصوّر كيف تؤدّي عملها. ولذلك أصبحت أحكامنا الدينية - نحن الغربيين - شديدة الاختلال". (295)

وهذا النصُّ الطويل الذي فرضته متطلّبات هذه النقطة تلخّص النظرة الغربية للدين، وتحتزل مقولات المستشرقين في دراستهم للقرآن الكريم، يضاف إليها طبيعة الميول والأهواء الشخصية لكلِّ مستشرقٍ في مدى كرهه وبغضه للإسلام، والدوائر التي يتبع لها .

( ) فوزي، (١٩٩٨م): الاستشراق والتاريخ الإسلامي، الأهلية للنشر والتوزيع: عمان، ط ١. ص ٣٤ - ٣٥. 293

( ) مستشرق ومؤرخ اسكتلندي، ولد في الاسكندرية. اتجه إلى دراسة اللغات الكلاسيكية، وخاصة العبرية والعربية والآرامية. تخصّص في تاريخ الإسلام، وكان محرراً لموسوعة الإسلام (294) . (en.wikipedia.org العربية، وأستاذاً للغة العربية في جامعات عدة. انظر: (المصدر):

( ) انظر: هاملتون، (١٩٧٩م): دراسات في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين: بيروت، ط ٣. ص ٢٣٥ - ٢٣٦. 295

وعلى هذا فحسب الباحث هنا أن يحاكم المستشرقين إلى مدى التزامهم بالمنهج العقلي الذي اتبعوه والخط الذي سلكوه، والضوابط والمعايير التي وضعوها في دراستهم للعهدين القديم والجديد، ومدى جدوى تطبيقها على القرآن الكريم .

### ثالثاً: أسباب النقد التاريخي للأديان

ينشأ النقد التاريخي للأديان عادةً حين تصطدم النصوص الدينية من حيث مضمونها وجوهرها ورسالتها مع العقل الصحيح والفطرة الإنسانية السليمة من حيث تناقضها مع منطق الأشياء، ومع العلم من حيث مخالفتها للحقائق العلمية الراسخة، ومع التاريخ من حيث إبطائها للوقائع التاريخية الثابتة أو تناقضها معه، ومع اللغة من حيث عدم محافظتها على الأصل الذي كتبت به ومخالفة الأساليب اللغوية المستعملة وقت نشأته، إلى غير ذلك من التناقضات . وقد حفل العهدان القديم والجديد بعشرات الشواهد التي تدل على الخلل الكبير الذي أصابهما عبر تاريخهما الطويل<sup>(296)</sup>؛ مما لا نجده بحال في القرآن الكريم.

ونقد العهدين القديم والجديد من المنظور الإسلامي بدأ حقيقةً وقت نزول القرآن الكريم من القرن الأول الهجري؛ أي منذ القرن السابع الميلادي تقريباً. ويقوم منهج القرآن الكريم في نقدهما على عنصرين أساسيين:

الأول: رصد التحريف والتبديل الذي قام به طوائف من البشر في تغيير كلام الله شفاهاً وكتابةً، نحو قوله تعالى في التحريف الشفاهي: ﴿أَمْ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ٧٥). ونحو قوله تعالى في التحريف الكتابي: ﴿يَمْ يَخُشِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ يَبْنِيَهُ أَوْ يَضَعُ ذُنُوبَهُ يَوْمَ يَدْعَاهُ﴾ (البقرة: ٧٩).

والثاني: الإشارة إلى تعدد المصادر والنسخ واختلاف ما بينها عند اليهود والنصارى، واعتراف بعض الطوائف بما أو إبطائها على مرّ العصور، وهذا لا يمكن حصوله في القرآن الكريم منصوصاً عليه بقوله تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفٌ عَظِيمٌ﴾ (النساء: ٨٢)، ومدللاً على الحفظ بالشواهد المادية المحسوسة التي يتناولها الفصل الثاني من هذا البحث . وهناك معضلات جوهرية واضطرابات في اللغة التي كتب بها العهدان القديم والجديد، وفي التعريفات والمصطلحات والأقسام وما تضمنتهما من معلومات، وما مرّ به من ظروف نشأة تاريخية ومراحل متغيّرة عبر فترات طويلة من الزمن أدّت بشكلٍ طبيعيٍّ إلى ظهور النقد التاريخي لهما بخلاف القرآن الكريم؛ إذ لا ينطبق عليه هذا بحال من الأحوال مهما حاول المستشرقون أن يخضعوه للنقد ويسوّوا بينه وبينهما.

( ) انظر أمثلة من ذلك في المطلب الثاني والثالث من هذا المبحث.<sup>296</sup>

رابعاً : منهج النقد التاريخي للأديان وصفات الناقد

#### ١ - منهج النقد التاريخي للأديان

رَكَّز منهج النقد التاريخي الغربي على الشواهد المكتوبة<sup>(297)</sup>، وهي تعتمد على الوثائق المخطوطة بالدرجة الأولى كمخطوطات العهدين القديم والجديد، وكرقوق المصاحف الموجودة في مكتبات العالم ومتاحفه، ويتبعها النقوش الحجرية كالكتابات القرآنية على جدران المساجد، كنقوش قبة الصخرة المشرفة مثلاً، أو النقش على الصخور كالنقوش المكتشفة حديثاً في المدينة المنورة، والتي ترجع إلى زمن الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين، ويستأنس بالكتابة على المسكوكات النقدية والأواني الفخارية.

ولا يهتم النقد التاريخي الغربي كثيراً بالروايات الشفوية بسبب إثبات عدم جدواها في دراسة العهدين القديم والجديد، بسبب التحريف الكبير الذي أصابهما وفقدان الأسانيد المتصلة إليهما، إلا أن هناك اتجاهًا غريبًا ظهر في الغرب بحدود ١٩٤٨م يطالب بإعادة النظر في التراث الشفوي، وأنه لا يقل أهمية عن التراث المكتوب، وأن الاعتبار بصحة المنقول لا بحوامل نقله، وأن الرواية الشفوية مثلها مثل الوثيقة المكتوبة يلزم أن تعامل بذات الأهمية، وأن التاريخ الشفوي هو نوع جديد من الوثيقة التاريخية، ويلزم تطبيق قواعد النقد التاريخي على الرواية الشفوية مثل ما تطبق على الوثيقة المكتوبة إلا أن هذا الاتجاه ما زال في طور النشأة والدعوات ولم يأخذ بعد مرحلة الاعتبار في النقد التاريخي الغربي المعاصر.<sup>(298)</sup>

وأما منهج النقد التاريخي عند المسلمين فهو يهتم بالروايات الشفوية بعد التحقق من إسنادها ومittenها في ظل علوم الجرح والتعديل وأصول الفقه، وهذا معين على قراءة الوثائق التاريخية وتفسيرها، ومن هنا فمناهجه أوسع وأوثق وأدق من المنهج الغربي، أو أن خصوصية التراث الإسلامي تقتضي الاعتداد بالروايات الشفوية، كما سيتضح ذلك في الفصلين الثاني والثالث من هذه الدراسة، ويلزم أن يقرأ التاريخ وتبنى أحداثه في ظل الواقع الذي كان فيه وعلى النحو الذي عايشه أصحابه، فإن كانت الرواية الشفوية هي أوثق عندهم من الكتابة كما في الصدر الأول من الإسلام فهي المعتبرة، وكذلك الشأن للوثائق المكتوبة، فمهمة المؤرخ هو قراءة التاريخ في واقعه، ونحن لا نستطيع أن نخترق ستائر الغيب ونلوم المتقدمين على عدم وجود حواسيب آلية في عصورهم، وكذلك لا نستطيع أن نحكم

( ) انظر: بدوي، عبد الرحمن، (١٩٧٧م): مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات: الكويت، ط ٣. ص ٥٠. ومؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، الخليفي، عبد الحكيم بن

يوسف، (٢٠١٨م): النقل الشفاهي للقرآن الكريم في ضوء المنهج التاريخي، مؤتمر القرآن الكريم من التنزيل إلى التدوين ١: لندن، ط ١. ص ١٤٤.

( ) انظر: صنوبر، أحمد، (٢٠٢١م): من النبي إلى البخاري، دراسة في حركة رواية الحديث ونقده في القرون الثلاثة الأولى، دار الفتح للدراسات والنشر: عمان، ط ١. ص ٧٢. <sup>298</sup>

مناهجهم في توثيق الروايات على ما يقرّره المعاصرون ويعتبرونه، بل العبرة في أن نقد الروايات ونحاكم صحتها على الشكل الذي وصلتنا إليه .

ويستند منهج النقد التاريخي إلى أصلين كبيرين هما: النّقد الخارجي والنّقد الداخلي أو بعبارة أخرى اختبار أصالة الوثيقة، وهو عمل ماديّ إجرائيّ، واختبار صدق فحواها، وهو عمل إنسانيّ دلاليّ يهتم بالكاتب نفسه وبالعلوم التي تضمّنتها الوثيقة.

فالنّقد الخارجي (نقد التحصيل) يبحث في أصالة الوثيقة التاريخية وعدم تزويرها، بغرض استرجاع أفضل نسخة ممكنة للنصّ الأصليّ. وهو يسأل أسئلة عدّة عند دراسة الوثيقة:

- هل الوثيقة باقية على حالها الأولى كما أنتجت؟
  - ألم يطرأ عليها أيّ تغيير ؟
  - هل يمكن الكشف عن كيفية صناعتها من أجل استعادتها إلى حالتها الأصلية عند الحاجة؟ (299)
- وتكون الإجابة عن هذه الأسئلة بواسطة طريقتين:

الأول: نقد المصدر: ويكون بتحديد كاتب الوثيقة، وتاريخ تدوينها، ومكان تدوينها<sup>(300)</sup>. وأكثر المخطوطات القرآنية المكتشفة من القرون الأولى هي بلا تاريخ ولا اسم كاتب ولا يعرف مكان كتابتها على وجه التحديد، ولذلك يلجأ إلى عوامل مساعدة كالفحص الكربوني المشع لتقدير عمر المخطوطة التقريبيّ مع قرائن أخرى .

والثاني: نقد التصحيح: وهو يستهدف تقييم أصول النسخ غير الأصلية في حال غياب الأصل من حيث قدمها وتاريخها ونفاستها التاريخية. فقد يكون نصّ المخطوط محرّفًا في كلّ أو بعض أجزائه نتيجة أغلاط النسخ، وقلمًا يسلم مخطوط منه، أو يحتوي على عبارات ونصوص مضمّنة تؤثر في طبيعة محتواه كحدث أو واقعة سطرها وسجلها، أو يحصل تحريف مقصود لنصرة مذهب ما. ومن الأمثلة التي تدل على تحريف النصوص الدور الذي

( ) انظر هذه الأسئلة وغيرها في معنى النقد الخارجي: أوسينوبوس، أنجلو، وبول ماوس، وامانويل كنت، (١٩٨١م): النقد التاريخي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات: 299

الكويت، ط ٤. ص ٥٨.

( ) انظر : أوسينوبوس، أنجلو، وبول ماوس، وامانويل كنت، (١٩٨١م): النقد التاريخي، مصدر سابق. ص ٦٥. 300

لعبته الكنيسة الأرثوذكسية في تغيير بعض المفاهيم في العهد الجديد لتدافع عن موقفها اللاهوتي تجاه مفاهيم الطوائف المنافسة.<sup>(301)</sup>

ونقد التصحيح داخل بوجوه كثيرة في علمي تحقيق المخطوطات والكوديكولوجيا (بالإنجليزية: Codicology)، وهو المتعلق بالوعاء الخارجي للمخطوط على اختلاف بين الباحثين المعاصرين في ماذا يدخل فيه وماذا يخرج منه<sup>(302)</sup>. لكنّه بشكل عام يحتاج من صاحبه إلى ثقافة عامّة بعلم المخطوط، ومعرفة عميقة وخبرة واسعة بلغة المخطوط، وبنوعية خطّه، وبعادة بعض النسخ في الكتابة، ككتابة الألف المقصورة بصورة الألف، نحو: على ورمى يكتبونها: علا ورما، وكتابة التاء المربوطة في رحمة يكتبونها مبسوطة: رحمت، أو حذف الألفات في وسط الكلمة نحو: حارث وسليمان وخالد، يكتبونها حرث وسليمن وخلد... إلخ.

ومّا ينبغي معرفته معرفة اصطلاحات الكتاب في ضبط الحروف كالعلامات التي يضعونها تحت بعض الحروف، كسين صغيرة تحت السين، وعين صغيرة تحت العين، أو خط صغير فوق الحرف المهمل أو علامة تشبه الرقم ٧ فوقه، أو وصف كوصف التاء بالمشناة والتاء بالمثلثة، أو ضبط بالشكل كسكون رأس الخاء؛ أوّل كلمة خفيف، أو السكون المدور؛ دلالة على الخلو تشبيهاً بالصّفر الحسابي، وسيأتي الحديث عن ذلك كله في علم الضبط في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

ومّا ينبغي معرفته في علوم المخطوط العربي: اللّحق، والتضبيب، ووصل الحروف، وإثبات فروق النسخ، ومعالجة الزيادة من الكشط والحو والضرب، ومعالجة التكرار والخطأ، والاختصارات التي وضعوها في المخطوط كحدثنا وأخبرنا: ثنا ونا، وغيرها.

ويلزم أيضاً المعرفة بأغلاط النسخ في الحروف والمعاني والألفاظ التي اعتادوا أن يقعوا فيها، كالتحريف والتصحيف في الأعلام والأماكن... إلخ.

ومن المعلوم أنّ الاطمئنان إلى سلامة نسخ المخطوط وتفضيلها يرجع إلى اعتبارات منها:

( ) انظر: الأعظمي، محمد مصطفى، (٢٠٠٣م): تاريخ النص القرآني من الوحي حتى استكماله، دراسة مقارنة مع العهد القديم والجديد، الأكاديمية الإسلامية البريطانية: إنجلترا، (د. ط.). ص ٢١٩.

( ) انظر في هذه النقطة: محاضرة عقدها معهد المخطوطات العربية بالقاهرة على اليوتيوب بتاريخ ٢٤ / ٤ / ٢٠٢٠ بعنوان: "مستقبل الدراسات الكوديكولوجية في العالم العربي" للدكتور مصطفى طوي، وحضرها كبار أساتذة المخطوط في العالم العربي، وتاريخ الاطلاع ٥/٦ / ٢٠٢١م، والرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=nTjIaHIehc.8>

قدّم النسخة وتاريخها، ومعرفة كاتبها ومدى موثوقيته، وتحظى المخطوطة بالنفاضة إن كتبت بيد المؤلف أو أحد تلامذته التّابعين ممّن سمعوا عليه الكتاب كاملاً وأجازهم به، وأيضاً لا بدّ أن يُنحَرَى: هل هذه النسخة القديمة مسوّدة أم مبيضة للمؤلف، وأهمّ من ذلك أن يكون الذي نقل نصوص العلماء ضابطاً مدركاً لما ينقل، ثقة مشهوراً بفضل علمه.

وتزيد النسخة نفاسةً بالتملُّك الذي عليها وشهرتها، وكثرة السّماعات من العلماء عليها، وتصحيحاتهم لها، وهذا هو الفرق بين النّاسخ العالم والنّاسخ الجاهل.

وقد عرف علماء المسلمين أقدار المخطوطات، وحظيت النسخ الأمهات بخطّ المؤلف عندهم بقيمة كبيرة، وكثيراً ما تذكر عندهم عبارات: "قرأت بخطّ فلان في كتابه... أو وجدته بخطّ... أو: ومن خطّه نقلت... أو: ملكته بخطّه"<sup>(303)</sup>، وهناك مقابلات النسخ على الأصل، وكان يذكر في آخر النسخة: "أنه تمّ مقابلةً بأصله... أو بلغ مقابلةً بأصله... أو قوبل على نسخة المصنّف... أو قوبل على الأصل الذي نقل منه"<sup>(304)</sup>؛ حتى ذكر برجشتراسر أن علماء العرب كانوا أكثر تقديراً لقيمة المخطوطات المؤلفة بخطّ مؤلفيها من علماء الغرب.<sup>(305)</sup>

كما من المهمّ جدّاً معرفة نوع الخطّ المستعمل في الوثيقة، وإلى أي عصرٍ ينتمي؛ إذ ربما يكون تاريخ الوثيقة مزوّراً؛ لأجل الإيجاء بقدمها ونفاستها، والخبر الناقد هو الذي يدرك هذا ويكشفه. وكان المحدثون عندما يشكّون في سماع المحدث يقومون بمراجعة أصل السماع، ويفحصون الخبر والورق وموضع الكتابة، وهناك أمثلة كثيرة، منها: ما نقله زكريا الحلواني عن مشاهدته لما فعله أبو داود صاحب السنن (ت ٢٧٥هـ / ٨٨٨م)، قال: "رأيت أبا داود السجستانيّ قد جعل حديث يعقوب بن كاسب (ت ٢٤١هـ / ٨٥٥م) وقاياً على ظهر كتبه، فسألته عنه، فقال: رأينا في مسنده أحاديث أنكرناها، فطالبناه بالأصول فدافعنا، ثم أخرجها بعد، فوجدنا الأحاديث في الأصول معيّرة بخطّ طريّ، كانت مراسيل فأسندها وزاد فيها"<sup>(306)</sup>. وهذا مثالٌ مبكّرٌ جدّاً لكيفية النقد الخارجي للنصوص عند علماء المسلمين.

أمّا التّقد الداخلي (الباطني)، وهو المتعلّق بفحوى النّصوص، ويمرّ بمرحلتين:

(١) سيد. أمّين فؤاد. (١٩٩٧م): الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات، الدار المصرية اللبنانية: القاهرة، ط ١. ص ٩٥ - ١٤٥.

(٢) سيد، أمّين فؤاد. الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات، مصدر سابق. ص ٥٠١ - ٥٠٥.

(٣) انظر: برجشتراسر. (١٩٩٧م): أصول نقد النصوص ونشر الكتب، ط ١. (الرياض: دار المريخ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م). ص ١٦ - ١٧ وص ٢٢.

(٤) الأعظمي، محمد، (١٩٩٠م): منهج النقد عند المحدثين، مكتبة الكوثر: الرياض، ط ٣. ص ٤٦.

المرحلة الأولى: التّقد الباطنيّ الإيجابي: وهو عبارة عن تحليل الأصول الخطيّة بقصد تفسيرها، وإدراك معانيها الظاهرة والباطنة، فالمعاني الظاهرة من النّصوص ربّما تختلف دلالاتها من زمنٍ إلى زمنٍ، ولا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى المصادر التاريخيّة التي تُعين على فهم هذه المعاني.

ومثال ذلك من علم القراءات ما نقله الدائيّ (ت ٤٤٤ هـ / ١٠٥٢ م) من تعليق أبي طاهر عبد الواحد بن أبي هاشم (ت ٣٤٩ هـ / ٩٦٠ م) - تلميذ ابن مجاهد - حين أشكّل عليه التعبير عن حذف الهمزة بالإدغام في عبارة أحد الأئمة في قراءة من قرأ: (عادُلُولي) في قوله تعالى: أ آ (النجم: ٥٠)، قال الدائيّ: "وقال ابن جُبَيْر (ت ٢٥٨ هـ / ٨٧٢ م) في مختصره عن اليزيديّ عن أبي عمرو أنّه أدغمَ همزةً فاء الفعل. قال أبو طاهر بن أبي هاشم (ت ٣٤٩ هـ / ٩٦٠ م) تعليقاً على هذه العبارة: (وهذا ممّا لا يُعقل)" (307). وبين الدائيّ - بعد أن نقل العبارة والتعليق - أنّ المراد بالإدغام في قول ابن جبير هو حذف الهمزة من اللفظ بجامع عدم الخفاء في كليهما. وذكر أنّ أصحاب ورش (308) استعملوه - أيضاً بجامع الخفاء - للتعبير عن تسهيل الهمزة في نحو قوله تعالى: أ آ آ آ (النمل: ٦٠)، ونقل نصوصاً عنهم. ومعنى ذلك أنّ الدائيّ رجع إلى مصدرٍ قديم من أواخر القرن الثاني الهجري وأوّل القرن الثالث ليكشف عن هذا التعبير .

كما يلزم فهم الاستعمالات اللّغوية في بيئاتها وأمكناتها، فإن الكلمات تختلف معانيها من مكانٍ إلى آخر، فرّبما يستعمل الكاتب لفظةً ممّا من بيئته الخاصّة لا تُستعمل عند غيره، ومثال ذلك من علم القراءات ما ذكره الإمام ابن مجاهد (ت ٣٢٤ هـ / ٩٣٦ م) عن استعمال أهل المدينة لمصطلح: "القَبو" لحركة الضمة في هاء الضمير، قال: "وقال أحمد بن صالح (ت ٢٤٨ هـ / ٨٦٢ م)، عن ورش (ت ١٩٧ هـ / ٨١٣ م) وقالون (ت ٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م): أ آ آ (الزمر: ٧): الهاءُ مُقْبُوَّةٌ، مقصورةٌ غيرُ ممدودةٍ" (309). يعني بالمُقْبُوَّة: المضمومة، وهي لغة أهل المدينة، يُسمُّون الضمّ: القَبو (310). ومعنى مقصورة أنّها غير مشبّعة الحركة، غيرُ ملحقةٍ بحرف مدّ.

ويتعيّن الإمام بطريقتي التعبير الكاتب وأسلوبه، وربّما يحتاج هذا إلى استقراءٍ واسعٍ لأسلوب الكاتب في جميع كتبه؛ خاصةً إن كان الكاتب في كتابٍ ممّا يكثر النّقل من غيره. وممّا يلحق بذلك الاستقراء التأكّد من رأي المؤلّف في قضيةٍ ممّا مدّة حياته؛ إذ ربّما تتغيّر أقوال العالم في شبابه عن كهولته وشيخوخته، ومثال ذلك في كتب التجويد تعيّر رأي الإمام ابن الجزريّ (ت ٨٣٣ هـ / ١٤٣٠ م) في حكم الألف ترقيقاً وتفخيماً، فهو في كتابه "التمهيد" -

( ) انظر: الدائي، أبو عمرو، (٢٠٠٧م): جامع البيان، جامعة الشارقة: الشارقة، ط ١، ج ٤ / ١٦١٣. 307

( ) أصحاب ورش هم الرواة الذين قرؤوا عليه، انظر أسماؤهم: سويد، (٢٠١٥م): السلاسل الذهبية، دار الوثائقي للدراسات القرآنية: دمشق، ط ٢، ص ٢٥٠. 308

ابن مجاهد، أبو بكر. (د.ت)، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف: القاهرة، ط ٢، ص ٢٠٩. ( ) 309

( ) قال ابن فارس (١٩٩١ م): في مقاييس اللغة: "يقال: قَبُوْتُ الشيءَ: جمَعْتُهُ وضمَمْتُهُ، وأهل المدينة يُسمُّون الرَفْعَ في الحركات قَبُوًّا، وهذا حرفٌ مُقْبُوٌّ" اهـ . دار الجيل: بيروت 310

ط ١، ص ٨٤٣.

الذي ألفه في مقتبل شبابه - يحكم بترقيتها مطلقاً<sup>(311)</sup>، على أنه في كتابه "النشر" - الذي ألفه في كهولته - يجعلها تابعة لما قبلها تفخيماً وترقيفاً<sup>(312)</sup>، وهو المعتمد في الأداء القرآني إلى زمننا هذا.

وينبغي ألا تفسر كلمة أو جملة بذاتها أو تُقتطع من سياقها، بل لابد من دراسة الكلمات ومعانيها في إطار سياقها التي وردت فيه. ومن ذلك في علم القراءات مصطلح: "ترك الهمز"، لا يستطاع تحديد دلالة إلا من سياقه، فتارةً يكون بمعنى حذف الهمزة<sup>(313)</sup>، وتارةً: إبدالها<sup>(314)</sup>، وقد يأخذ معنى: مطلق التخفيف<sup>(315)</sup>، والسياق يكشف ذلك كله.

وأما المعاني الباطنة فتعني بإدراك المعنى الحقيقي للنص، ومعرفة غرض المؤلف مما كتبه، فقد يستخدم المؤلف بعض الأساليب والتراكيب غير الواضحة. وقد تكون عباراته مخالفة أو متعارضة مع الحقائق التاريخية المعروفة لديه، فربما يدل ذلك على وجود معنى خفي عند الكاتب يُلحظ من وراء سطوره.

المرحلة الثانية النقد الباطني السلبي: وهذا يقابله: العدالة والضبط عند أهل الحديث، ويتم عن طريق أمرين:

الأمر الأول: نقد الإسناد: وهو التثبت من صدق المؤلف وعدالته في نقل الأخبار، وهو شرط من شروط صحة الرواية عند أهل الحديث، وقد تأثر علماء تاريخ الأديان من المسلمين بأهل الحديث في طرق التحمل وسماع الأخبار<sup>(316)</sup>. وكان منهج الكتابة الموثق عند علماء المسلمين يقوم على فلسفة ثلاثية: النقل من المصادر المكتوبة، والسماع والرواية عن العلماء، ومعاينة العالم للأحداث التي يكتب عنها بمعنى الخبرة والتجربة التي اكتسبها، قال المقرئ (ت ٨٤٥ هـ / ١٤٤١ م) في مقدمة كتابه المواعظ والاعتبار: "وأما أيُّ أنحاء التعاليم قصدت في هذا الكتاب فإنِّي سلكت فيه ثلاثة أنحاء، وهي: النَّقل من الكتب المصنَّفة في العلوم، والرواية عن مَنْ أدركت من مشيخة العلم وجلة الناس، والمشاهدة لما عاينته ورأيت".<sup>(317)</sup>

( ) انظر: ابن الجزري، (١٩٨٥م): التمهيد.. تحقيق: علي البواب، مكتبة دار المعارف: الرياض، ط ١. ص ١٢٠. 311

( ) انظر: ابن الجزري، (٢٠١٨م): النشر. تحقيق: أيمن سويد، دار الغوثاني للدراسات القرآنية: إسطنبول، ط ١. ج ٢/ فقرة رقم ٩٧٨، ص ٧٠٥. 312

( ) انظر: الداني، جامع البيان: مصدر سابق. ج ٣/ ١٠٠٩ و ١٠١٠. 313

( ) انظر: الداني، جامع البيان: مصدر سابق. ج ٢/ ٥٥١ و ٥٥٣ و ٥٦٦. 314

( ) قال الإمام حمزة الزيات: "ترك الهمز في المحاريب من الأستاذية" اهـ. الداني، جامع البيان: مصدر سابق. ٢١٠ / ١. وخبر آخر ٣٢٢ / ١. 315

( ) انظر: حسن، محمد خليفة، (٢٠٠٢م): تاريخ الأديان "دراسة وصفية مقارنة"، دار الثقافة العربية: مصر، ط ١. ص ٢٤ - ٢٥. 316

( ) المقرئ، أحمد بن علي، (١٩٩٥م): المواعظ والاعتبار، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي: لندن، ط ١. ص ٨. 317



والأمر الثاني: نقد النصّ بغرض إعادة تكوينه، ويقابله عند المحدثين نقدُ المتن: وهو التثبت من صدق المعلومات التي أوردها صاحب الوثيقة ومدى دقّتها، ودراسة الظروف الزمانية والمكانية المحيطة بها، مثل إيراد معلومات جغرافية أو تاريخية أو لغوية أو اجتماعية... إلخ كاذبة أو خاطئة أو غير دقيقة، بقصدٍ وبلا قصدٍ. ويحفل العهدان القديم والجديد بعشرات الشواهد التي تدلُّ على التحريف الذي أصابهما، كما سيأتي في المطلب الثاني والثاني والثالث من هذا المبحث.

وقد ذكر ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م) في مقدّمة تاريخه<sup>(318)</sup> أسباباً لهذه الأخبار المغلوطة أو الكاذبة، منها: التعصّب لمذهبٍ أو رأيٍ أو جماعة<sup>(319)</sup>، أو تعظيمٍ لصاحب جاهٍ أو رياسة، أو الثقة بالناقلين والتسليم لهم دون جرحهم وتعديلهم، أو النّقل عن جهلٍ أو غفلة - وما آفة الأخبار إلا رواها كما يقول ابن الجزري<sup>(320)</sup> رحمه الله تعالى - وسمّاه ابن خلدون: "الذهول عن المقاصد"، أو نقل أخبارٍ أو وقائعٍ مستحيلة الوقوع، كمثّل الإسرائيليات التي نقلها بعضُ المفسّرين<sup>(321)</sup>، أو ذكرُ أماكنٍ مستحيلة الوجود؛ لأنّ الناس بطبعها تحبُّ الأخبار الغريبة والمستحيلة. كلّ هذا يلزم النّاقد التاريخيّ التحقّق منه وعدم التسليم له إلا بعد الفحص والتّحصيل. ويمكن تلخيص النقد الخارجي والداخلي بالمخطط الآتي:

النقد الخارجي (قيمة الوثيقة)				النقد الداخلي (فحوى الوثيقة)			
أ - نقد المصدر		ب - نقد التصحيح		أ - الباطني الإيجابي		ب - الباطني السلبي	
1	صاحب الوثيقة	1	قدم النسخة	1	دلالة النص	1	نقد الإسناد
2	تاريخ تدوينها	2	نفاستها التاريخية	2	صدق المؤلّف	2	نقد المتن
3	مكان تدوينها	3	كاتب النسخة	3	أسلوب المؤلّف		
4	مصادرها	4	موثوقية الكاتب	4	سياق النص		

( ) انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (٢٠١٤م): مقدّمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار تحفة مصر للنشر، القاهرة، ط ٧، ص ٤٦ - ٤٩. <sup>318</sup>

( ) كمثّل حذف بعض المجسّمة كلام الإمام النوويّ على أحاديث الصّفات في شرحه لصحيح مسلم؛ انتصاراً لما يعتقده. انظر: نهان، كمال، (٢٠١٥م): عبقرية التّأليف العربي، كتاب مجلة الوعي الإسلامي الكويت، ط ١، ص ١٦٣. <sup>319</sup>

( ) انظر: الجزري، محمد بن محمد، (٢٠٠٦م): غاية النهاية، دار الكتب العلمية: بيروت، ط ١، ١ / ٢٦٣. <sup>320</sup>

( ) من ذلك وصف القوم الجبارين في تفسير آية المائدة ٢٢ بأنهم عمالقة، وأنّهم كانوا يضعون الناس في أكمامهم، كما يضعون الفاكهة في سلالها، وكأنّها قصّة من قصص السندباد. انظر: الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠٧م): جامع البيان، جامعة الشارقة: الشارقة، ط ١، ١٠ / ١٧٣. <sup>321</sup>

التعامل مع الوثائق الدينية التاريخية هو ملكة تحتاج إلى ممارسة ومهارة وتقيد بالقواعد العلمية المتبعة في نقد النصوص، وهناك أخلاق ومعايير وضعها الغربيون يلزم أن يتحلّى بها الناقد التاريخي للنصوص، وهي التي سيحتكم إليها الباحث في نقد المنهج الغربي عند المستشرقين في دراسة القرآن، وهل طبّقها المستشرقون فعلاً؟ ومن أهمّها ما يأتي:

١. أن يكون ذا أهلية وكفاءة علمية: بأن يكون المجال الذي يتناوله بالدراسة والنقد هو في ميدان تخصّصه، وأن يكون محيطاً بأجزائه وتفصيلاته، وأن يمتلك ثقافة علمية عامّة تؤهّله للحكم والتقرير والخروج بنتائج صحيحة. ومثال عدم الأهلية والكفاءة ما قام به المستشرق السرياني الكلداني القسيس مينجانا (Mingana ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م)<sup>(322)</sup> من نشر مخطوطة مهمّة من كتابات الإمام البخاري، وحرف فيها، يقول الأعظمي عنه:

"وقد ارتكب بنسخ حفنة قليلة من السطور الأخطاء الفادحة التالية: التّسخ غير الصحيح ل : (حدّثي) والتي كتبها: (وخدمني)، (أبو الفضل) يقرؤها: (أبو المظفر)، حذف كلمات مثل: (مقابلة)، عدم القدرة على قراءة الكلمات الجزئية مثل: (إجازة)... ، إضافة لوضع (و) زائدة، ترجمة خاطئة للمصطلحين: (أنا) و(ثنا) وما إلى ذلك في سلسلة من الأخطاء التي لا يمكن تصنيفها إلا أنّها على عدم كفاءة"<sup>(323)</sup>.

٢. أن يكون أميناً وموضوعياً وحيادياً وصادقاً في تعامله مع النصوص التاريخية في إطار تخصّصه الدقيق. ومثال قلة الأمانة ما قام به المستشرق الألماني نولدكه من وضعه النصوص المستقاة من المصادر الإسلامية في سياق جديد من إنشائه، وادّعائه أن هذا هو سياقها في المصادر الإسلامية، كمثال ادّعائه في صور الوحي

( ) مستشرق كلداني، من أشهر جامعي المخطوطات العربية بالعالم، درس في المعهد السرياني الكلداني للدعوة في الموصل بالعراق. سافر إلى إنجلترا وعمل في مكتبة جون رابندل الشهيرة بمخطوطاتها العربية والسريانية، وكان يقوم بجمع المخطوطات القديمة من بلاد مختلفة كسوريا والعراق ولبنان وفلسطين، وتعدّ مجموعته هي الأكبر من نوعها بالعالم، في متحف برمنغهام، كأثن ما تركه بعد وفاته. (انظر: بدوي، ١٩٩٣م): موسوعة The Mingana Collection وضمت أكثر من ٣٠٠٠ وثيقة، معروضة باسم ( بتاريخ اطلاع: ١١/١/٢٠٢١م. [www.marefa.org](http://www.marefa.org) المستشرقين، دار العلم للملايين: بيروت، ط٣. ص ٥٦٨ و )

( ) انظر: الأعظمي، محمد مصطفى، (٢٠٠٣م): تاريخ النص القرآني من الوحي حتى استكماله، دراسة مقارنة مع العهد القديم والجديد، الأكاديمية الإسلامية البريطانية: إنجلترا، ٣٢٢ - ٢٣٣. (د. ط.)

أثناء نزول القرآن أن المصادر الإسلامية ذكرت أن إحدى هذه الصور هو تمثّل جبريل - عليه السلام - بصورة عائشة رضي الله عنها، ولا يوجد مصدر إسلامي واحد تحدّث عن هذه الصورة في باب نزول الوحي؛ بل اقتطعها نولده من كتب الحديث والسيرة النبوية حينما جاء جبريل عليه السلام بصورة السيدة عائشة في حيرة خضراء، مخبراً له أنها ستكون زوجته في الدنيا والآخرة<sup>(324)</sup>. وهذا مخالف للمنهجية العلمية التي تقتضي الأمانة العلمية في الوصف والنقل، وإرجاع النصوص إلى سياقاتها الأصلية التي وردت فيها.

٣. أن يحكم على النصّ على أسس علمية بعيداً عن ميوله وأهوائه الشخصية. وهناك عشرات الأمثلة من كلام المستشرقين في دراسة القرآن تحكمها التخمينات والأهواء ولا تقوم على أسس علمية واضحة، قال أحمد فارس الشدياق عنهم:

"هؤلاء الأساتيد لم يأخذوا العلم عن شيوخه...، وإنما تطلّغوا عليه تطلّغاً، وتوثّبوا توثّباً...، وكلّ منهم إذا درّس إحدى لغات الشرق أو ترجم شيئاً منها تراه يخبّط فيها خبطاً عشواء، فما اشتبه عليه منها رقعته من عنده بما شاء. وما كان بين الشبهة واليقين حدّس فيه وخمن، فرجّح المرجوح، وفصّل المفضول. وذلك لأنّه لم يوجد عندهم من تصدّى لتخطّعتهم وتسوّثتهم" (325).

وقد أورد الشدياق بعد كلامه هذا قائمة طويلة من أغلاط المستشرقين في النقل.

٤. أن يلتزم الأدب وأن يبتعد الناقذ كليّة عن الاستخفاف والتهكّم، فهذا يفقده النزاهة والعدل عند إصدار الأحكام. ومثال سوء الأدب تهكّم نولده بتكرار الآية الكريمة: ﴿بِجْ بِجْ بِجْ﴾ (الرحمن: ١٣) في سورة الرحمن وغيرها مثلاً. (326)

٥. أن يمتاز بالصبر والتأني في معالجة النصوص، والتوفيق بين الروايات، وأن لا يتسرّع في إصدار الأحكام، ومثال ذلك من علم الحديث اعتراض الإمام ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠١م) على حديث الصحابيّ سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه - قال: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسد الأبواب

( ) في سنن الترمذي: "عن ابن أبي مليكة، عن عائشة، أن جبريل، جاء بصورتها في خرقه خريف خضراء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هذو زوجتك في الدنيا والآخرة".<sup>324</sup>

أخرجه الترمذي في سننه، باب من فضّل عائشة رضي الله عنها. (ط بشار معروف)، رقم الحديث (٣٨٨٠)، ج ٦ / ١٨٧.

( ) انظر: الشدياق، أحمد فارس، (١٩١٩م): الساق على الساق في ما هو الفاريقي، عني بنشره يوسف توما البستاني صاحب مكتبة العرب بمصر، ط ١. ص ١ و ٢ من ذيل الكتاب بعد الفهارس وجدول الخطأ والصواب، وعبر عنه الشدياق ب: (ذنب للكتاب).

( ) انظر: نولده، تيودور، (٢٠٠٤م): تاريخ القرآن، مؤسسة كورنارد، إداور: بيروت، ط ١. ج ١ / ٩٦ و ٩٨. <sup>326</sup>

الشَّارِعَةَ فِي الْمَسْجِدِ وَتَرَكَ بَابَ عَلِيٍّ". هذا الحديث جعله ابن الجوزي في الموضوعات اتكاءً منه على بعض طرقه، وحكم أنه من وضع الرافضة، وأنه يتعارض مع الحديث الصحيح؛ حديث أبي بكر رضي الله عنه: "لَا يَبْقَيْنَ فِي الْمَسْجِدِ بَابٌ إِلَّا سُدَّ إِلَّا بَابَ أَبِي بَكْرٍ". وقد عاب عليه ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤١م) ذاك التسرع في الحكم، وذكر أنه أخطأ خطأ شنيعاً، وأن حديث عليٍّ - رضي الله عنه - رجاله ثقات، وأن طرقه يقوي بعضها بعضاً، وأنه يمكن الجمع والتوفيق بين الحديثين. (327)

٦. أن يتمتع بحاسة نقدية قادرة على التأليف بين معطيات معينة واستنتاج الحقائق منها، فمن ذلك ما أورده ابن كثير من الاعتراض على تزييف اليهود بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وضع الجزية عن يهود خيبر، وأنهم يملكون وثيقة نبوية بذلك، فبعد أن نقد إسناد الحديث وأبطل الخبر وفق معطيات وأدلة واضحة، ذكر لنا قصّة ذلك كالآتي:

"قلت: قد ادّعى يهود خيبر في أزمان متأخرة بعد الثلاثمائة أن بأيديهم كتاباً من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه أنه وضع الجزية عنهم، وقد اغترّ بهذا الكتاب بعض العلماء حتى قال بإسقاط الجزية عنهم، من الشافعية الشيخ أبو علي بن خيرون، وهو كتاب مزور مكذوب مفتعل لا أصل له، وقد بينت بطلانه من وجوه عديدة في كتاب مفرد، وقد تعرض لذكره وإبطاله جماعة من الأصحاب في كتبهم كابن الصبّاغ في مسائله، والشيخ أبي حامد في تعليقته، وصنف فيه ابن المسلمة جزءاً منفرداً للرد عليه، وقد تحركوا به بعد السبعماية وأظهروا كتاباً فيه نسخة ما ذكره الأصحاب في كتبهم، وقد وقفت عليه فإذا هو مكذوب، فإن فيه شهادة سعد بن معاذ وقد كان مات قبل زمن خيبر، وفيه شهادة معاوية بن أبي سفيان ولم يكن أسلم يومئذ، وفي آخره وكتبه علي بن أبو طالب وهذا لحن وخطأ، وفيه وضع الجزية ولم تكن شرعت بعد، فإنما شرعت أول ما شرعت وأخذت من أهل نجران. وذكروا أنهم وفدوا في حدود سنة تسع والله أعلم". (328)

٧. أن يكون عارفاً باللغة التي يدرسها ومصطلحاتها وعلومها وديانتها، كوصف أبي الرّيحان البيروني (٤٣٩هـ/ ١٠٤٨م) في كتابه: "تحقيق ما للهند من مقولة؛ مقبولة في العقل أو مردولة" الديانة الهندية

15/ 7 () انظر: العسقلاني، ابن حجر (١٩٦٠م): فتح الباري، دار المعرفة: بيروت، ط ١. 327.

220/ 4 () ابن كثير. (١٩٨٦م): البداية والنهاية، دار الفكر: دمشق، ط ١. 328.

ومعتقداتها، واستعمل في هذا الوصف المنهج الاجتماعي التجريبي الذي يدخل اليوم ضمن دراسة علم الإنسان (Anthropologist)، حيث ذهب إلى الهند وتعلّم لغتهم الدينية وعاشهم لمدة عشر سنوات، وألّف هذا الكتاب، الذي يمثل "قمة الإسهام الإسلامي في علم تاريخ الأديان".<sup>(329)</sup>

## الخاتمة وأهم النتائج

١. يعتبر النّقد التاريخي للكتب المقدّسة أحد المناهج الحديثة التي وضعتها الفلسفة الحديثة، كما يعتبر من أهمّ مكاسب الحضارة الأوروبية بالنسبة لدراسة العهدين القديم والجديد.
٢. أنه لا يجوز إهمال نقد علماء المسلمين في تاريخ الأديان قبل القرن السابع عشر الميلادي - ويقابله في التاريخ الهجريّ القرن العاشر تقريباً - وبالأخصّ نقد العهدين القديم والجديد، واستعمال أدوات النقد الحديثي في الكشف عن صحة الوثائق والأخبار، ولعلّها تشكّل الحلقة المفقودة في الدراسات النقدية لدى علماء الأديان في الغرب، ويمكن أن تكون الدراسات النقدية الغربية في أول نشأتها متأثرة بها.
٣. هناك فرقٌ جوهريّ يلزم إثباته هنا بين نظرة الغربيّ الملحد المنفلتة ونظرة المسلم الملتزم في دراسة القرآن حيث تتميّز رؤية المسلم بالمرجعية الثابتة التي يرجع إليها، وهي عبادة الله العليّ القدير، والالتزام بالأوامر والنواهي التي يُصدرها، والإيمانُ بصحّة الأخبار التي يوردها؛ على حين أنّ مرجعية المادّية الغربية الحديثة هي المادّة وحدها وتفسيراتها، وهذه نقطة جوهريّة في غاية الأهمية تشرح لنا قصور التحليلات الاستشراقية في دراسة القرآن ومحدوديتها وضيق أفقها.
٤. منهج النّقد التاريخيّ الغربيّ لا يعتدّ بالروايات الشفوية بخلاف منهج النقد التاريخي عند المسلمين فهو يهتمّ بالروايات الشفوية بعد التحقّق من إسنادها ومتنّها في ظلّ علوم الجرح والتعديل وأصول الفقه، وهذا معيّن على قراءة الوثائق التاريخية وتفسيرها، ومن هنا فمنهج أوسع وأوثق وأدقّ من المنهج الغربيّ.
٥. هناك أخلاق ومعايير وصفات وضعها المستشرقون الغربيون يلزم أن يتحلّى بها النّاقّد التاريخيّ للنصوص، ومع الأسف لم يطبقوا أكثرها عند دراستهم للقرآن الكريم.

توصيات البحث

( ) انظر: محاضرة على اليوتيوب للتعريف بكتاب تاريخ الأديان لمحمد خليفة حسن، وهو من العلماء المحقّقين الذين يرجع إليهم في تاريخ علم الأديان في العالم العربي وتاريخ الاطلاع <sup>329</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=B\\_x6Nmh2kOk](https://www.youtube.com/watch?v=B_x6Nmh2kOk) / ٩ / ٢٠٢٠م، والرابط:

يوصي الباحثان بـ:

١. أفراد مؤتمرات لدراسة جميع جوانب النقدي التاريخي، وإبراز مزايا النقد الإسلامي ومقارنتها بالنقد الغربي.
٢. عمل ندوات ومناظرات يشارك فيها علماء الإسلام وعلماء الغرب حول النقد التاريخي.
٣. عمل مزيد من الأبحاث لدراسة نقد علماء المسلمين في تاريخ الأديان قبل القرن السابع عشر الميلادي.

### المصادر والمراجع

- إدريس، نعيمة. أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي ، رسالة دكتوراه جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٨م.
- الأعظمي، محمد مصطفى. تاريخ النص القرآني من الوحي حتى استكماله، دراسة مقارنة مع العهد القديم والجديد د. ط. (انجلترا: الأكاديمية الإسلامية البريطانية، ٢٠٠٣م).
- = = = منهج النقد عند المحدثين، نشأته وتاريخه، ط ٣. (الرياض: مكتبة الكوثر، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
- أوسينوبوس، أنجلو، وبول ماوس، وامانويل كنت، النقد التاريخي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي. ط ٤، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨١م).
- بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، ط ٣، (الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م).
- = = = موسوعة المستشرقين، ط ٣، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣م).
- برجستراسر . أصول نقد النصوص ونشر الكتب، ط ١. (الرياض: دار المريخ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).
- الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م). سنن الإمام الترمذي المعروف بالجامع الكبير، تحقيق: بشار معروف، ط ١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
- الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦هـ / ١٤١٣م). التعريفات، ط ١ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- ابن الجزري، محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ / ١٤٣٠م). التمهيد في علم التجويد. تحقيق: علي البواب، ط ١. (الرياض: مكتبة دار المعارف، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
- ابن الجزري، محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ / ١٤٣٠م)، غاية النهاية في طبقات القراء، ط ١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م).

- ابن الجزري، محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ / ١٤٣٠م)، النشر في القراءات العشر. تحقيق: أيمن سويد، ط ١. (إسطنبول: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م).
- الحافي. عامر عدنان. قراءة في كتاب نقد الأديان لعدنان المقراني ، (مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة عشرة ، العدد ٦١ ، صيف ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م).
- حبيب، صموئيل، وفارس، فايز، وعبد النور، منيس، وصابر، جوزيف. دائرة المعارف الكتابية. (بيروت: دار الثقافة، د. ت).
- حسن، محمد خليفة. تاريخ الأديان "دراسة وصفية مقارنة"، ط ١. (مصر: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٢م).
- حسنين، رمضان الدسوقي (ت ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م). جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس من القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر «عرض ونقد»، (رسالة دكتوراة مقدمة لقسم الدعوة والثقافة الإسلامية بكلية أصول الدين والدعوة - جامعة الأزهر - فرع المنصورة / ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م).
- الحميدي، محمد بن فتوح (٤٨٨هـ - ١٠٩٥م). جذوة المقتبس، (د.ط)، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م).
- ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط ٧. (القاهرة: دار نهضة مصر للنشر، ٢٠١٤م).
- الداني، أبو عمرو. جامع البيان في القراءات السبع، ط ١، (الشارقة: جامعة الشارقة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م).
- السامرائي، قاسم. علم الاكتناه العربي الإسلامي، ط ١. (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- سينيوزا، باروخ. دراسة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، ط ٢. (بريطانيا: مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠م).
- سويد، أيمن. السلاسل الذهبية بالأسانيد النثرية من شيوخه إلى الحضرة النبوية. ط ٢، (دمشق: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٥م).
- سيد، أيمن فؤاد. الكتاب العربي: المخطوطات وعلم المخطوطات، ط ١، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٧م).
- شازار، زلمان. تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث. ترجمه من العبرية أحمد محمود هويدي، ط ١، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م).

- الشدياق، أحمد فارس. الساق على الساق في ما هو الفارياني، ط ١، (مصر: عني بنشره يوسف توما البستاني صاحب مكتبة العرب بمصر، ١٩١٩م).
- صنوبر، أحمد. من النبي إلى البخاري، دراسة في حركة رواية الحديث ونقده في القرون الثلاثة الأولى، ط ١، (عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر، ١٤٤٣ هـ - ٢٠٢١م).
- عامري، سامي. استعادة النصّ الأصليّ للإنجيل في ضوء قواعد النقد الأدبي، إشكاليات التاريخ والمنهج، ط ١، (الرياض: مركز الفكر الغربي للنشر والتوزيع، ١٤٣٨ هـ - ٢٠١٧م).
- العسقلاني، ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ/ ١٤٤٩م). فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ = ١٩٦٠م).
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط ١، (بيروت: دار الجليل، ١٤١١ هـ = ١٩٩١م).
- فوزي، فاروق عمر. الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ط ١، (الأردن - عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م).
- الكتاب المقدس، النسخة اليسوعية، ط ٣. (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤).
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤ هـ/ ١٣٧٣م). البداية والنهاية، ط ١. (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦م).
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤ هـ/ ١٣٧٣م). البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، (دار هجر للطباعة ١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣م).
- الكفوي، أبو البقاء. الكليات، ط ٢، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م).
- مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، الخلفي، عبد الحكيم بن يوسف. النقل الشفاهي للقرآن الكريم في ضوء المنهج التاريخي، ط ١، (لندن: مؤتمر القرآن الكريم من التنزيل إلى التدوين ١، ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٨م).
- ابن مجاهد، أبو بكر. كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، ط ٢، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).
- المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ط ١، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩م).
- المقرئ، أحمد بن علي. المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، ط ١، (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٤١٦ = ١٩٩٥م).



- نبهان، كمال عرفات. عبقرية التأليف العربي، علاقات النصوص والاتصال العلمي، ط ١. (الكويت: كتاب مجلة الوعي الإسلامي، ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م).
  - نولدكه، تيودور. تاريخ القرآن، ط ١، (بيروت: مؤسسة كورنارد، إيدناور ، ٢٠٠٤ م).
  - هاملتون، جب. دراسات في حضارة الإسلام، ط ٣، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩ م).
- مواقع ومحاضرات على الشبكة (الانترنت):
- محاضرة على اليوتيوب للتعريف بكتاب تاريخ الأديان للدكتور محمد خليفة حسن، وتاريخ الاطلاع ٢٠٢٠/٩/١٧ م،  
[https://www.youtube.com/watch?v=B\\_x6Nmh2kOk](https://www.youtube.com/watch?v=B_x6Nmh2kOk).
  - محاضرة على اليوتيوب على موقع معهد المخطوطات العربية بالقاهرة بعنوان: "مستقبل الدراسات الكوديكولوجية في العالم العربي" للدكتور مصطفى طوي، وحضرها كبار أساتذة المخطوط في العالم العربي، وتاريخ الاطلاع ٢٠٢١ م / ٥ / ٦،  
<https://www.youtube.com/watch?v=nTjIaHIehc>.
  - موسوعة: ar.wikipedia.org بتاريخ اطلع: ٢٠٢٢ / ٢ / ٢٤ م.
  - موسوعة: tr.wikipedia.org بتاريخ اطلع: ٢٠٢٢ / ٢ / ٢٠ م.
  - موسوعة: ([www.marefa.org](http://www.marefa.org)). بتاريخ اطلع: ٢٠٢١ / ١ / ١١ م.



Buku **APRESIASI KETOKOHAN ULAMA TAFSIR DAN HADIS SEPANJANG ZAMAN** merupakan himpunan kertas kerja ilmiah dalam Persidangan Antarabangsa Isu-Isu Semasa al-Quran dan Hadis 2022 yang lebih dikenali sebagai THIQAHAH. Seminar ini adalah anjuran Jabatan al-Quran dan al-Sunnah, Fakulti Pengajian Peradaban Islam (FPPI), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor (KUIS). Penganjuran seminar ini merupakan kesinambungan daripada siri seminar THIQAHAH sejak tahun 2018 yang dianjurkan secara dwitahunan. Pada kali ini, THIQAHAH 2022 memberikan penghargaan kepada ulama tafsir dan hadis yang telah banyak memberikan sumbangan yang signifikan dalam bidang tafsir dan hadis. Justeru itu, buku ini secara khususnya mengupas ketokohan dan sumbangan mereka dalam pengajian al-Quran dan hadis. Selain itu, secara umumnya buku ini turut mengemukakan kajian-kajian kontemporari berkaitan pengajian Islam.

Karya-karya ilmiah dalam buku ini boleh dijadikan rujukan bagi penuntut-penuntut di institusi pengajian tinggi yang sedang membuat kajian mengenai tokoh-tokoh ulama tafsir dan hadis serta isu-isu semasa dalam pengajian al-Quran dan al-Sunnah. Dalam buku ini terdapat himpunan hasil kajian dan penelitian pakar-pakar dalam bidang tafsir dan hadis serta kajian-kajian kontemporari dalam kedua-dua bidang ini. Semoga perkongsian ilmiah yang sarat ini membantu para pengkaji menambahkan maklumat mengenai ketokohan ulama tafsir dan hadis serta menjadi wadah pakar-pakar dalam bidang ini untuk terus menyumbangkan karya-karya bernilai mereka.

e ISBN 978-967-2808-20-6



KOLEJ UNIVERSITI ISLAM ANTARABANGSA SELANGOR

 الكليات الإسلامية العالمية  
 INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY COLLEGE SELANGOR

 FACULTY OF ISLAMIC AND CIVILIZATION STUDIES  
 INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY COLLEGE SELANGOR