

BAB KETIGA

METODOLOGI PENTAFSIRAN *ĀYĀT AL-AḤKĀM* DALAM *AL-TAFSĪR AL-MUNĪR* KARANGAN WAHBAH AL-ZUḤAYLĪ

3.0 PENDAHULUAN

Dalam bab yang pertama, penulis telah menjelaskan maksud *āyāt al-aḥkām* dan konsepnya secara ilmiah. Demikian juga dengan karya yang menjadi sampel kepada kajian ini iaitu *al-Tafsīr al-Munīr*, telah disebut di dalam bab yang kedua selepas penjelasan terhadap biografi pengarangnya dan ketokohan beliau. Bab ketiga merupakan perbincangan mengenai metode-metode yang digunakan oleh pengarang dalam pentafsiran *āyāt al-aḥkām* secara teliti.

Selepas meneliti dan mengkaji metode-metode yang digunakan oleh Wahbah dalam pentafsiran *āyāt al-aḥkām*, penulis mendapati beberapa perkara yang akan diberikan tumpuan di dalam bab ini. Perkara-perkara tersebut ialah:

1. Kedudukan *āyāt al-aḥkām* dalam *al-Tafsīr al-Munīr*
2. Metode yang digunakan:
 - i. Metode penulisan dan persembahan pentafsiran *āyāt al-aḥkām*
 - ii. Metode kandungan pentafsiran *āyāt al-aḥkām*

3.1 KEDUDUKAN *ĀYĀT AL-AḤKĀM* DALAM *AL-TAFSĪR AL-MUNĪR*

al-Tafsīr al-Munīr diklasifikasikan sebagai *al-tafsīr al-tahlīlī*,¹ iaitu ayat-ayat al-Quran disusun mengikut susunan surah dan ayat dengan mengambil kira elemen-elemen yang terdapat dalam pentafsiran bentuk ini. Walau bagaimanapun, pentafsiran bentuk ini berbeza-beza dari sudut panjang pendek, metode, kandungan dan tumpuan perbahasan seperti tumpuan terhadap bahasa Arab, riwayat-riwayat, falsafah, hukum-hakam dan lain-lain mengikut kecenderungan pengarangnya. Ini bermakna perbincangan tentang *āyāt al-aḥkām* dalam karya ini adalah mengikut kedudukan dan turutannya dalam al-Quran.

al-Tafsīr al-Munīr dari sudut yang lain boleh diklasifikasikan juga sebagai *al-tafsīr al-mauḍū'ī*² sebagaimana dinyatakan sendiri oleh Wahbah al-Zuḥaylī di dalam pendahuluan karya tersebut. Beliau menegaskan bahawa akan berusaha sedaya upaya untuk mentafsirkan al-Quran secara *al-mauḍū'ī* dengan maksud mendatangkan tafsir ayat-ayat al-Quran yang membicarakan tema yang sama (sepanjang al-Quran) seperti jihad, hukum hudud, pembahagian pusaka, hukum-hakam nikah kawin, riba dan arak.³ Ini bermakna *āyāt al-aḥkām* di dalam karya ini akan dibahaskan secara *mauḍū'ī*, iaitu dengan menyebutkan pentafsiran *āyāt al-aḥkām* yang di bawah tema yang sama secara terperinci.

¹ *al-Tafsīr al-tahlīlī* bermaksud pentafsiran ulama tafsir (*mufasssīrūn*) terhadap ayat-ayat al-Quran menurut susunan *al-Muṣḥaf* dengan menjelaskan makna lafaz-lafaznya, *al-Balāghah*, susunan dan *tarkīb*, sebab-sebab penurunan, khilaf ulama tafsir dalam pentafsiran sesuatu ayat, hukum yang terdapat dalam ayat dan penjelasan lanjut dalam masalah fiqah atau *al-Naḥw* atau *al-Balāghah*. Ia juga mengutamakan kaitan antara ayat-ayat dan munasabah antara Surah-Surah dan sebagainya. Lihat Dr. Sayyid al-Kūmī dan Dr. Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim (1982), *al-Tafsīr al-Mauḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm*, T.T.P, h. 9-12. Lihat Dr. 'Abd. al-Sattār Faṭḥ Allāh Sa'īd (1991), *al-Madkhal Ilā al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, c. 2. Būr Sa'īd: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmiyyah, h. 16-17.

² *al-Tafsīr al-mauḍū'ī* bermaksud ilmu yang membahaskan masalah-masalah dalam al-Quran yang bersamaan makna dan maksud dengan cara menghimpunkan ayat-ayat yang berlainan kedudukannya dan meneliti maksud ayat-ayat tersebut dengan kaedah yang tertentu dan syarat-syarat yang tertentu untuk menjelaskan maknanya, mengeluarkan isi-isinya dan kaitan-kaitannya secara sempurna. Lihat Dr. Sayyid al-Kūmī dan Dr. Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim (1982), *op.cit.*, h. 13-17. Lihat Dr. 'Abd. al-Sattār Faṭḥ Allāh Sa'īd (1991), *op.cit.*, h. 19-23.

³ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 1, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 9.

Karya ini juga adalah sebuah tafsir yang menggabungkan *al-tafsir bi al-ma'thūr* dan *al-tafsir bi al-ra'y*⁴. Pengarang menegaskan di dalam mukadimah karya ini⁵ bahawa beliau mentafsirkan ayat-ayat al-Quran (termasuk *āyāt al-aḥkām*) dengan menyebutkan ayat-ayat dari tempat yang berbeza atau hadis-hadis baginda Nabi S.A.W atau pendapat para sahabat atau pendapat *tābi'īn* yang membincangkan isu yang sama sebelum beralih kepada penjelasan makna ayat mengikut *ijtihād*⁶ para ulama dan juga *ijtihād* beliau sendiri.

Penentuan *āyāt al-aḥkām* adalah subjektif. Penentuannya menjadi persoalan khilaf dalam kalangan para ulama.⁷ Penulis cenderung kepada pendapat Dato' Zulkifli Hj. Mohd. Yusoff⁸ dalam hal ini. Beliau berkata: “Bertitik tolak dari sini saya berpendapat, tidaklah menjadi suatu kesalahan kalau dipetik hanya ayat-ayat tertentu sahaja untuk diulas di dalam buku ini (iaitu karya *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*). Ayat-ayat itu merupakan ayat-ayat pilihan untuk diulas sebagai ayat-ayat ahkam”.⁹ Walau bagaimanapun, penulis sedaya upaya menyemak *āyāt al-aḥkām* yang menjadi sampel kajian dan penetapan ayat-ayat tersebut dibuat selepas menyenarai pendek 200 *āyāt al-*

⁴ *al-Tafsir bi al-ma'thūr* ialah sesuatu yang terdapat dalam al-Quran atau dalam al-Sunnah atau pendapat para sahabat dalam menjelaskan bagi maksud firman Allah S.W.T dalam Kitab suci-Nya manakala *al-tafsir bi al-ra'y* pula ialah pentafsiran dengan *ijtihād* ulama tafsir. Lihat al-Zurqānī (2001), *Manāhil al-'Irḥān fī Ulūm al-Qur'ān*, j. 2. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, h. 14-46.

⁵ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *op.cit.*, j. 1, h. 8.

⁶ *Ijtihād* dari sudut istilah adalah seorang ahli Fiqh menggunakan keupayaannya untuk mencapai suatu hukum syarak yang difikirkan tepat secara *ẓan* dan mencurahkan usahanya dalam mendapatkan maksud daripada sudut *al-istiḍlāl*. Lihat Dr. Maḥmūd 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Mun'im (1999), *Mu'jam al-Muṣṭalahāt wa al-Alfāz al-Fiqhiyyah*, j. 1. Kaherah: Dār al-Faḍīlah, h. 64.

⁷ Rujuk bab pertama di dalam kajian ini, h. 28-31.

⁸ Prof. Dato' Dr. Zulkifli Hj. Mohd. Yusoff merupakan pensyarah di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, mempunyai kelayakan akademik Ba (hons), University Of Malaya (UM), Ma, University Of Jordan, Amman, Jordan, PhD, University Of Wales, Cardiff, UK. Banyak menghasilkan kajian-kajian dan buku-buku ilmiah seperti Biografi Muhammad bin Abdullah, Perjalanan Hidup Seorang Nabi, Wacana al-Quran Membongkar Dakwaan Palsu Orientalis Terhadap Wahyu, Sejarah Khalifah Rasulullah, Prof. Dr. Amin Qudhah (terj), Isu-Isu Semasa Dari Perspektif Islam, Tafsir Surah al-Dharyat, (terj) Prof. Dr. Aḥmad Hasan Farhat, Kamus al-Quran Rujukan Lengkap Kosakata Dalam al-Quran, Surah al-Waqi'ah: Terjemahan dan Huraian, Muhammad Abduh: Pengaruhnya Kepada Pembaharuan Politik Islam Di Malaysia, Tafsir al-Munir Juz Amma, Tafsir Ayat-ayat Ahkam, Kunci Mengenal al-Qur'an. Layari: http://umexpert.um.edu.my/papar_cv.php?id=AAAJxnAAQAAAF+GAAL, 8 Januari 2011.

⁹ Lihat Zulkifli Hj. Mohd. Yusoff (1998), *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, Kuala Lumpur: Berita Publishing, h. viii.

aḥkām yang didapati melalui penelitian dan perbandingan terhadap karya-karya tafsir *āyāt al-aḥkām* yang masyhur.

Āyāt al-aḥkām yang berturutan dan membincangkan isu yang sama akan diletakkan di bawah satu tajuk untuk ditafsirkan manakala *āyāt al-aḥkām* yang mempunyai kaitan rapat dengan sesuatu tajuk yang sudah disebutkan sebelum ini akan dirujuk dan dinyatakan perkaitannya. Dengan memahami kedudukan *āyāt al-aḥkām* di dalam karya ini akan memudahkan proses menganalisis metode yang digunakan oleh pengarang.

3.2 METODOLOGI PENTAFSIRAN *ĀYĀT AL-AḤKĀM*

Hasil daripada kajian, penelitian dan perbandingan yang dibuat terhadap 200 sampel ayat yang terlibat, didapati metodologi yang digunakan oleh al-Zuḥaylī boleh dirumuskan kepada dua bentuk. Bentuk yang pertama ialah metode persembahan dan penulisan pentafsiran *āyāt al-aḥkām* secara umum. Bentuk yang kedua ialah metode kandungan pentafsiran *āyāt al-aḥkām* itu sendiri.

3.2.1 METODE PENULISAN DAN PERSEMBAHAN

Bahagian ini memfokuskan metodologi pentafsiran *āyāt al-aḥkām* yang digunakan oleh pengarang secara kasar dan bersifat umum. Metode ini boleh dirumuskan mengikut item-item seperti berikut:

1. Maklumat
2. Stuktur penulisan

1. MAKLUMAT

Maklumat yang dipersembahkan oleh pengarang dalam pentafsiran *āyāt al-aḥkām* boleh dirumuskan sebagai:

- i. mudah untuk difahami¹⁰.
- ii. sebagai sumber rujukan yang mudah¹¹.
- iii. berautoriti dan selamat¹².
- iv. berkonsep kontemporari.
- v. menggabungkan kaedah lama dan kontemporari¹³.
- vi. Memberikan penumpuan yang penuh terhadap pentafsiran *āyāt al-aḥkām* tanpa menyentuh perkara-perkara luar yang tidak perlu.
- vii. Menambahkan penjelasan hukum yang berkaitan dengan hukum yang sedia tersebut di dalam al-Quran.¹⁴
- viii. Amanah ilmiah yang tinggi ketika menukulkan pendapat para ulama setiap bidang dan dalil-dalil mereka.
- ix. Menukulkan pendapat-pendapat ulama yang bukan dalam kalangan mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah seumpama Imam al-Zamakhsharī yang

¹⁰ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 1, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 10.

¹¹ *Ibid.*, j. 1, h. 10.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, j. 1, h. 8.

¹⁴ Tindakan tersebut selaras dengan *sunnah* seperti apabila Baginda S.A.W. ditanya oleh para sahabat tentang air laut lalu baginda menjawab dengan sabdanya yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah R.A:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ

Maksudnya: Sabda Rasulullah S.A.W.: Laut itu adalah bersih airnya, halal bangkainya.

Hadis ini dikeluarkan oleh Abū Dāud, al-Nasā'ī, al-Tirmidhī, Ibn Mājah dan lain-lain. Lihat al-Imām al-Ḥāfiẓ al-Muṣannif Abū Dāwūd Sulaymān bin al-'Ashath al-Sajastānī al-'Azdī (1997), *Sunan 'Abī Dāwūd*, j. 1, c. 2. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, h. 52-53. Lihat al-Imām Abū 'Isā Muḥammad bin 'Isā bin Sūrah (1978), *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa Huwa Sunan al-Tirmidhī*, j. 1, c. 2. Mesir: Syarikah wa Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa 'Awlādūhu, h. 100-101. Lihat al-Ḥāfiẓ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī Ibn Mājah (1984), *Sunan Ibn Mājah, Kitāb al-Ṭahārah wa Sunanūha, Bab al-Wuḍu' Bi Mā' al-Baḥr*, j. 1, c. 2. Riyārd: Syarikah al-Ṭība'ah al-Arabiyyah al-Sa'ūdiyyah, h. 76.

Rasulullah bukan sahaja menjawab soalan sahabat tadi iaitu hukum air laut, bahkan menambahkan penjelasan hukum kepada masalah yang sama iaitu hukum bangkai yang terdapat dalam laut.

bermazhab al-Mu‘tazilah dan Imam al-Shawkānī dari mazhab al-Zaydiyyah dalam masalah-masalah tertentu melibatkan hukum-hakam.

- x. Pengarang menjelaskan sebab khilaf dalam kalangan para ulama dalam memahami nas dalam masalah-masalah tertentu.¹⁵
- xi. Menyelongkar rahsia-rahsia yang terkandung di dalam ayat yang dibincangkan. seumpama ayat 282 Surah al-Baqarah iaitu ayat paling panjang di dalam al-Quran.¹⁶
- xii. Mengeluarkan *al-istidlāl*, *al-istinbāt* dan *al-istifādah* yang boleh diambil daripada sesuatu ayat di bawah subtopik *Fiqh al-Ḥayah aw al-Aḥkām* dengan menggunakan perkataan seperti:
 - a. دلت الآيات على ما يأتي
 - b. هذه الآية تدل على
 - c. أرشدت الآيات الى ما يأتي
 - d. ويستنبط من الآيات ما يأتي
 - e. وقد استنبط العلماء من الآيات الثلاث ما يأتي من الأحكام
- xiii. Membangkitkan kemusykilan yang selalu ditimbulkan oleh musuh Islam atau orang Islam yang tidak memahami Islam dengan sempurna terhadap sesuatu isu dan menolak kemusykilan tersebut secara ilmiah.¹⁷

¹⁵ Banyak sebab kenapa ulama khilaf dalam mentafsirkan al-Quran. Secara umum, khilaf tersebut kembali kepada dua sebab utama:

1. Sebab-sebab umum

Sebab tersebut merangkumi *ikhtilāf al-qirā’āt* dan kayu ukur penerimaan sesuatu riwayat *al-qirā’āt*, perbincangan bahasa Arab dan penjelasan maknanya, dakwaan *nasakh* dan *ikhtilāf* para ulama berkaitannya serta pendirian ulama tafsir dalam masalah akal. Demikian juga khilaf antara ulama dalam memahami ayat *al-mutasyabih*.

2. Sebab-sebab khusus

Sebab tersebut pula merangkumi *ikhtilāf* para ulama dalam meletakkan kayu ukur dalam mengkritik *sanad* bagi sesuatu riwayat atau *matan* sesuatu hadis apabila diriwayatkan. Begitu juga *ikhtilāf* mereka dari sudut sumber hukum yang tidak dinaskan, kecenderungan mazhab dalam akidah dan kecenderungan mazhab dalam fiqh. Lihat Prof. Dr. Su‘ūd bin ‘Abd Allāh al-Fanīsān (1997), *Ikhtilāf al-Mufasssirīn Asbābuhū wā Athāruhū*, c. 1. Riyāḍ: Markaz al-Dirāsāt wa al-I‘lām, h: 59-286.

¹⁶ Ayat tersebut membincangkan masalah *mu‘āmalah* dalam Islam seperti mencatat hutang, gadai, saksi hutang, jual *salam* dan lain-lain. Beliau menjelaskan rahsia ayat paling panjang itu ialah untuk menimbulkan rasa hebat di dalam diri seorang muslim dan supaya dia mengambil perhatian sepenuhnya tentang apa yang dititik beratkan oleh al-Quran.

- xiv. Mendekatkan masalah yang disebut di dalam al-Quran dengan kehidupan umat manusia.¹⁸
- xv. Mewujudkan soalan *al-iftirādi* yang mampu menarik perhatian pembaca untuk mengetahui jawapan kepada soalan yang diajukan.
- xvi. Mengemukakan nasihat dan *tawjihāt* kepada umat.
- xvii. Menerapkan kesedaran nilai-nilai akhlak dan budi pekerti kepada umat Islam.
- xviii. Merujuk kepada rujukan yang berautoriti dalam semua bidang sama ada *turāth* ataupun karya-karya baru.¹⁹
- xix. Mencatatkan beberapa perkara di nota kaki untuk maklumat-maklumat yang tidak dinyatakan di dalam teks.²⁰

Kesimpulannya, Wahbah amat serius dalam penghasilan karya tafsir ini di mana semua perkara yang disebut di dalam bahagian ini diambil perhatian untuk manfaat umat Islam seluruhnya.

¹⁷ Sebagai contoh, ketika mentafsirkan ayat 38 dan 39 Surah al-Mā'idah, beliau menyebutkan isu pelaksanaan syariah Islam dalam sesebuah Negara Islam dan membangkitkan kemusykilan yang selalu ditimbulkan oleh musuh Islam atau orang Islam sendiri yang tidak memahami isu ini. Beliau menegaskan bahawa jenayah mesti dicegah dan tidak boleh dibiarkan berleluasa dan merebak. Hukum ciptaan manusia adalah hukuman yang bersifat menyimpang kerana jauh daripada unsur mendidik dan tidak cukup memberi kesan untuk menghapuskan jenayah atau mengurangkannya. Pengarang menegaskan pendirian Islam bahawa negara umat Islam yang melaksanakan syariah Islam adalah contoh paling jelas di dunia untuk membuktikan keamanan dan kesejahteraan jiwa dan harta tanpa ada mereka yang cacat tangan dan kaki, lumpuh atau sebagainya kesan dari pelaksanaan syariah Islam. Ini disebabkan pelaksanaannya sangat ketat dan kes yang disabitkan pula adalah sedikit. Kewujudan sebarang fakta yang boleh meragukan kes akan menyebabkan kes itu dipindahkan ke mahkamah *al-ta'zīr* (pengajaran yang kurang hukumannya daripada hukum hudud); (al-Sayyid al-Syarīf 'Alī bin Muḥammad al-Ḥusaynī al-Jurjānī al-Ḥanafī (1987), *al-Ta'rifāt*, c. 1, Beirut: 'Ālam al-Kutub, h. 91). Lihat al-Zuḥaylī (1998), op.cit., j. 1, h. 8.

¹⁸ *Ibid.*, j. 1, h. 8.

¹⁹ Wahbah menyebut di dalam mukadimah dan khutbah penutup karya ini bahawa beliau merujuk sumber yang muktamad di dalam setiap bidang perbahasan sama ada *turāth* ataupun baru. *Ibid.*, j. 30, h. 486-488.

²⁰ Pengarang mengambil langkah menjelaskan semua perkara di dalam teks karya termasuk ayat-ayat al-Quran yang disebut, takhrij hadis, riwayat-riwayat kepada *asbāb al-nuzūl*, tokoh ulama tertentu dalam setiap bidang, makna perkataan tertentu, rujukan, penjelasan tertentu dan sebagainya untuk memudahkan pembaca mendapatkan maklumat dengan cepat dan tanpa perlu merujuk kepada nota kaki. Walau bagaimanapun, pengarang mencatatkan juga beberapa perkara di nota kaki untuk maklumat-maklumat yang tidak dinyatakan di dalam teks. Catatan tersebut berbentuk *takhrīj* kepada hadis-hadis yang tertentu, martabat hadis bagi hadis-hadis yang tertentu, sumber rujukan, sandaran perkataan tertentu kepada tuannya, takrif bagi perkataan tertentu dari sudut lughah dan istilah, penjelasan makna perkataan tertentu, penjelasan maksud ibarat tertentu dan pandangan-pandangan lain yang menjelaskan lagi maksud di dalam teks.

2. STUKTUR PENULISAN

Dari sudut stuktur, pengarang memilih untuk menggunakan teknik penyusunan yang terkini dan teratur. Struktur tersebut jauh berbeza dengan karya-karya para ulama silam yang tidak mengambil berat soal teknikal dan struktur. Mereka lebih mengutamakan isi dan kandungan.

Susunan yang baik dan teratur amat berperanan dalam memikat hati pembaca dan memudahkan mereka untuk mendapatkan ulasan-ulasan daripada sesuatu karya. Sesiapa yang memerhati pentafsiran *āyāt al-aḥkām* di dalam karya *al-Tafsīr al-Munīr* akan mendapati pengarang beriltizam dengan metode penyusunan tersebut. Berikut disenaraikan susunan yang dimaksudkan:

- i. Menyebutkan bilangan juzuk, bilangan surah, nama surah dan nombor ayat di bahagian atas sesuatu halaman.
- ii. Menamakan tajuk dan menyatakannya dengan jelas.
- iii. Menyebut ayat dengan sempurna, lengkap dan berbaris.
- iv. Membahaskan kedudukan *al-i'rāb* bagi perkataan tertentu daripada ayat.
- v. *al-Balāghah*²¹.
- vi. *al-Mufradāt al-lughawiyah*, *ta'rīf al-lughawī* dan *ta'rīf iṣṭilāhī* bagi sesuatu perkataan.

²¹ *al-Balāghah* dalam percakapan ialah selarasnya percakapan dengan keadaan yang menuntut percakapan tersebut bersama dengan kefasihan semaca bercakap. *al-Balāghah* pada seorang yang bercakap ialah keupayaan yang mampulah dengannya untuk menyusun percakapan yang sempurna. Lihat Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān al-Khatīb al-Quzuwainī, (1938), *Talkhīs al-Miftāḥ fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'*, c. 1. Kaherah: Syarikah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa 'Aulāduhū bi Masr, h. 18-21.

- vii. *Asbāb al-nuzūl*²².
- viii. Munasabah ayat tertentu dengan ayat sebelum.
- ix. *al-Tafsīr wa al-Bayān*.
- x. *Fiqh al-Ḥayāt aw al-Aḥkām*.

Dalam konteks disiplin pentafsiran, Wahbah al-Zuḥaylī amat serius dalam pentafsiran *āyāt al-aḥkām* dengan meraikan semua keperluan disiplin ilmu Tafsir. Keperluan-keperluan tersebut adalah seperti berikut:

- i. Mengetahui bahasa Arab dan kaedahnya²³.
- ii. Mengetahui ilmu *al-Balāghah*²⁴.
- iii. Mengetahui ilmu hadis secara *riwāyah* dan *dirāyah*²⁵.
- iv. Mengetahui *asbāb al-nuzūl*.

²² *Sabab al-Nuzūl* bermakna perkara yang menyebabkan turunnya sesuatu ayat al-Quran atau sekumpulan ayat yang bercakap mengenainya atau menjelaskan hukumnya pada hari berlakunya perkara tersebut. Definisi tersebut bermaksud apa-apa peristiwa yang berlaku pada zaman Nabi S.A.W. atau soalan yang diajukan kepada baginda, lalu turunlah sesuatu ayat al-Quran atau sejumlah ayat al-Quran untuk menjelaskan perkara yang berkaitan dengan peristiwa tersebut. Lihat al-Zurqānī (2001), *Manahil al-‘Irfan*, j. 1. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, h. 95.

²³ Maksud mengetahui bahasa Arab dan kaedah-kaedahnya ialah mengetahui ilmu *Naḥw*, *Ṣarf* dan *Ishtiqāq*. Bagaimana mungkin seorang pentafsir al-Quran boleh memahami makna ayat tanpa mengetahui *mufradāt* dan setiap aturan perkataan dalam al-Quran.

²⁴ Maksud menguasai ilmu *al-Balāghah* ialah seorang pentafsir al-Quran mengetahui maksud ayat yang mengandungi *i’jāz*. Ilmu tersebut merangkumi ilmu *al-Ma‘ānī*, ilmu *al-Bayān* dan ilmu *al-Badī‘*. Ilmu *al-Ma‘ānī* bermaksud ilmu yang membincangkan perihal lafaz bahasa Arab yang mana selari dengan keadaan percakapan. Ilmu *al-Bayān* bermaksud ilmu yang membincangkan bagaimana mendatangkan makna yang satu dengan cara-cara yang berlainan dalam menjelaskan sesuatu yang dimaksudkan. Ilmu *al-Badī‘* pula adalah ilmu yang membincangkan bentuk-bentuk memperelokan perkataan selepas meraikan keadaan percakapan dan maksud yang jelas. Lihat al-Imām Jalāl al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān al-Quzūwaynī al-Khatīb (1932), *al-Talkhīṣ fī Ulūm al-Balāghah*, c. 2. Dār al-Fikr al-‘Arabī, h. 37, 235 dan 347.

²⁵ Hadis-hadis Rasulullah S.A.W. merupakan pentafsir kepada al-Quran sebagaimana firman Allah S.W.T.: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ الْحَقَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...), [Surah al-Naḥl ayat 44] yang bermaksud: Dan Kami pula turunkan kepadamu (wahai Muḥammad) al-Quran yang memberi peringatan, supaya kamu menerangkan kepada manusia akan apa yang telah diturunkan kepada mereka. (Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 521). Mengetahui ilmu hadis secara *riwāyah* dan *dirāyah* adalah suatu keperluan untuk memastikan riwayat-riwayat hadis Nabi S.A.W. yang mentafsirkan ayat-ayat al-Quran benar-benar *thābit*.

- v. Mengetahui ilmu *Uṣūl al-Fiqh*²⁶ yang melibatkan beberapa perbahasan penting seperti ‘*umūm* dan *khusūs*²⁷, *mujmal* dan *mubayyan*²⁸, *muṭlaq* dan *muqayyad*²⁹ dan *dilālah al-amr* dan *dilālah al-nahy*³⁰.
- vi. Mengetahui *nāsikh mansūkh*³¹.
- vii. Mengetahui ilmu *al-Qirā’āt*³².

Kesimpulannya, semua keperluan bagi sesiapa yang hendak mentafsirkan al-Quran sebagaimana dinyatakan di atas amat ditekankan oleh pengarang dan ini menunjukkan usaha bersungguh-sungguh beliau untuk mewujudkan suatu karya yang

²⁶ Mengetahui ilmu *Uṣūl al-Fiqh* merupakan pokok yang penting bagi seseorang ulama kerana ia memandu untuk menyampaikan seseorang kepada hukum-hakam Allah S.W.T. di dalam al-Quran dan al-Sunnah. al-Qāḍī al-Bayḍāwī mentakrifkan *Uṣūl al-Fiqh* sebagai: Mengetahui dalil-dalil fiqh secara *ijmālī* dan cara-cara fiqh mengambil *istifādah* daripada dalil-dalil tersebut dan mengetahui perihal orang yang mengambil *istifādah* daripada dalil-dalil tersebut (sama ada mujtahid atau muqallid). Lihat Dr. ‘Abd al-Fattāh Aḥmad Qutb al-Rakhmīsī (2001), *al-Taḥqīq al-Ma’mūl lī Minhāj al-Uṣūl ‘alā al-Minhāj lil-Imām al-Bayḍāwī*, c. 2. Kaherah: Muassasah Qurtubah, h. 70-71.

²⁷ al-Qāḍī al-Bayḍāwī mentakrifkan ‘*umūm* sebagai: Lafaz yang merangkumi semua makna yang layak baginya dengan satu perletakan perkataan. *Ibid.*, h. 296. al-Imām Abū Ishāq mentakrifkan *khusūs* sebagai: Penjelasan perkara yang tidak dimaksudkan dengan lafaz umum. Lihat al-Sheikh Muḥammad Yāsīn al-Fādānī (2006), *Bughyah al-Mushtāq fī Syarḥ al-Luma’*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, h. 120.

²⁸ Dari sudut istilah, *mujmal* ialah: Perkara yang tidak jelas petunjukannya. Lihat Dr. ‘Abd al-Fattāh Aḥmad Qutb al-Rakhmīsī (2001), *al-Taḥqīq al-Ma’mūl lī Minhāj al-Uṣūl ‘alā al-Minhāj lil-Imām al-Bayḍāwī*, c.2. Kaherah: Muassasah Qurtubah, h. 337. Berkata Abū Ishāq: *al-Mujmal* ialah perkara yang tidak dapat difikir maknanya daripada lafaznya dan berhajat kepada mengetahui maksudnya kepada perkara lain. Lihat al-Sheikh Muḥammad Yāsīn al-Fādānī (2006), *Bughyah al-Mushtāq fī Sharḥ al-Luma’*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, h. 165. *Mubayyan* pula adalah: Perkara yang jelas maksudnya daripada maksudnya. Lihat Dr. ‘Abd al-Fattāh Aḥmad Qutb al-Rakhmīsī (2001), *op.cit.*, h. 337. Berkata Abū Ishāq: perkara yang jelas dengan sendirinya daripada maksud dan tidak perlu kepada perkara lain untuk penjelasan maksudnya. Lihat al-Sheikh Muḥammad Yāsīn al-Fādānī (2006), *op.cit.*, h.162.

²⁹ al-Qāḍī al-Bayḍāwī mentakrifkan *muṭlaq* sebagai perkara yang menunjuk makna sebenar tanpa dikaitkan dengan sesuatu. Lihat Prof. Dr. Muḥammad Abū al-Nūr Zahīr (2005), *Uṣūl al-Fiqh*, juz. 2. Kaherah: Dār al-Baṣā’ir, h. 222. al-Qāḍī al-Bayḍāwī juga mentakrifkan *muqayyad* sebagai perkara yang menunjuk suatu perkara dengan tambahan kaitan terhadapnya. *Ibid.*, juz:3, h. 366.

³⁰ Jumhur ulama mentakrifkan *dilālah al-amr* sebagai: Perkataan yang menuntut supaya membuat sesuatu secara *muṭlaq* sama ada ia keluar daripada orang atas kepada orang bawah atau sebaliknya atau keluar daripada orang yang sama peringkatnya. Inilah takrif yang dipilih oleh al-Qāḍī al-Bayḍāwī. Lihat Prof. Dr. Muḥammad Abū al-Nūr Zahīr (2005), *Uṣūl al-Fiqh*, juz. 2. Kaherah: Dār al-Baṣā’ir, h. 133. *Dilālah al-nahy* pula ialah: Perkataan yang menuntut bagi meninggalkan sesuatu sama ada ia keluar daripada orang atas kepada orang bawah atau sebaliknya atau keluar daripada orang yang sama peringkatnya. *Ibid.*, juz: 2, h. 197.

³¹ *Nāsikh* bermaksudnya: Sesuatu yang menunjuk berlakunya *nasakh*. *Mansūkh* pula bermaksud: Sesuatu yang berlaku *nasakh* kepadanya. Lihat Prof. Dr. Muḥammad Abū al-Nūr Zahīr (2005), *Uṣūl al-Fiqh*, juz: 3. Kaherah: Dār al-Baṣā’ir, h. 85.

³² Ilmu *Qirā’āt* didefinisikan sebagai ilmu yang diketahui dengannya bentuk bacaan al-Quran dan dengannya juga boleh ditarjihkan sebahagian bentuk pentafsiran yang *diḥtimal* di atas yang lain. Lihat al-Imām al-Suyūṭī (1951), *al-Itqān*, juz.2. Kaherah: Dār al-Nadwah al-Jadīdah, h. 181.

lengkap, menepati disiplin ilmu tafsir dan boleh memberi manfaat yang lebih kepada umat Islam.

3.2.2 METODE KANDUNGAN PENTAFSIRAN

Bahagian ini akan menyentuh tumpuan utama kepada kajian ini, iaitu mengkaji metode pentafsiran yang digunapakai oleh Wahbah al-Zuḥaylī dalam memperjelaskan *āyāt al-aḥkām*.

Secara umumnya, kandungan *al-Tafsīr al-Munīr* sama ada pentafsiran *āyāt al-aḥkām* atau bukan *āyāt al-aḥkām* adalah bersifat nukilan, himpunan dan perbandingan. Sifat tersebut adalah positif dan bukti kepada amanah ilmiah yang tinggi serta mempamerkan sikap pengarang yang merendahkan dirinya di hadapan para ulama. Sifat tersebut juga merupakan tanda kepada kesungguhan pengarang dalam usaha-usaha beliau mencari, menelaah, menghimpun dan menganalisis sebelum menjelmakan dalam bentuk karya. Usaha tersebut adalah asas utama yang cukup mendasar dalam disiplin ilmu Islam. Ahli ilmuan Islam menamakannya sebagai *al-riwāyah*. Prinsip menyandarkan sesuatu kenyataan atau pendapat kepada tuan yang mengeluarkan kenyataan atau pendapat tersebut adalah disiplin yang sangat penting dalam dunia ilmiah Islam.³³

Adapun perkara-perkara teknikal yang merangkumi pembinaan tajuk-tajuk, pembahagian ayat mengikut tajuk, pembinaan subtopik-subtopik perbahasan, penerapan nilai dan pentarjihan dalam sebahagian masalah adalah hasil cetusan dan inovasi kreatif beliau sendiri. Kenyataan ini boleh menjawab persoalan mengenai apakah sumbangan

³³ Prinsip umum yang berbunyi; إضافة الفوائد الى قائله atau اسناد القول لقائله. Lihat Imām Abū Zakariā Muḥy al-Dīn bin Sharaf al-Nawāwī (1996), *Bustān al-‘Ārifīn*, c. 2. Kaherah: Dār al-Quds, h. 55-57.

pengarang dalam tafsir al-Quran melalui *al-Tafsīr al-Munīr*. Pengarang menegaskan di dalam mukadimah dan penutup karya ini bahawa tafsir yang dipersembahkan ini merangkumi tafsiran secara *ma'thūr* dan *ma'qūl* serta melengkapi kesemua penjelasan al-Quran dan hukum-hakamnya diambil daripada rujukan *turāth* dan baru yang muktamad.³⁴

Setelah melihat dengan teliti metode pentafsiran pengarang terhadap 200 *āyāt al-aḥkām* yang menjadi sampel kajian ini, didapati beliau menggabungkan dua bentuk pentafsiran yang terkenal di dalam dunia pentafsiran al-Quran, iaitu:

1. *al-Tafsīr bi al-riwāyah*³⁵
2. *al-Tafsīr bi al-dirāyah*³⁶.

1. *AL-TAFSĪR AL-RIWĀYAH*

al-Tafsīr al-riwāyah disebut juga sebagai *al-tafsīr bi al-ma'thūr*. Secara umumnya, para ulama mentakrifkan *al-tafsīr bi al-riwāyah* dengan pelbagai *uslūb* walaupun wujud khilaf dalam memasukkan riwayat para *tābi'īn* sama ada ia dianggap

³⁴ Lihat al-Zuhaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 1, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 8. *Ibid.*, j. 30, h. 484.

³⁵ *al-Tafsīr bi al-riwāyah* atau disebut *al-tafsīr bi al-ma'thūr* adalah pentafsiran yang datang di dalam al-Quran atau al-sunnah atau perkataan para sahabat Nabi S.A.W. menjelaskan bagi maksud Allah S.W.T. daripada kitab-Nya. Lihat al-Zurqānī (2001), *Manahil al-'Irfan*, j. 2. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, h: 14. al-Dhahabī mentakrifkan: “Kami kehendaki dengan *al-tafsīr bi al-ma'thūr* ialah apa yang dinukilkan daripada Rasulullah S.A.W, apa yang dinukilkan daripada para sahabatnya R.A dan apa yang dinukilkan daripada *tābi'īn* dari setiap apa yang mana ia adalah menjelaskan dan menerangkan bagi maksud Allah S.W.T. dari nas-nas KitabNya al-Karim. Lihat al-Dhahabī (T.T), *‘Ilm al-Tafsīr*. Kaherah: Dār al-Ma'ārif, h: 40.

³⁶ *al-Tafsīr bi al-dirāyah* atau disebut *al-tafsīr bi al-ra'y* adalah ibarat daripada pentafsiran al-Quran dengan *ijtihād* selepas seseorang pentafsir itu mengetahui bahasa Arab dan maksud perkataan mereka dan mengetahui lafaz-lafaz Arab dan bentuk-pentuk petunjuknya berbantuan dengan syair *al-jāhili* dan melihat kepada *asbāb al-nuzūl* dan mengetahui *nasakh* dan *mansūkh* dan perkara-paerka lain yang diperlukan oleh seorang pentafsir. Lihat al-Dhahabī (2003), *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1, c.4. Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 183.

sebahagian *al-tafsīr bi al-riwāyah* atau tidak.³⁷ Dalam menilai definisi para ulama, penulis lebih cenderung untuk *mentarjih*kan definisi yang memasukkan riwayat para tabiin sebagai *al-tafsīr bi al-riwāyah*. Demikian adalah kerana mustahilnya sampai kepada kita pentafsiran para sahabat tanpa diriwayatkan oleh generasi tabiin.

al-Tafsīr al-Munīr dianggap sebagai sebuah *al-tafsīr bi al-riwāyah* berikutan sandaran pentafsiran pengarang terhadap empat sumber utama iaitu:

i. TAFSIR AL-QURAN DENGAN AL-QURAN

Merupakan pentafsiran al-Quran di kedudukan yang tertinggi dan paling baik³⁸ di mana ayat al-Quran itu sendiri mentafsirkan sebahagian ayat yang lain. Bentuk ini didapati tiada khilaf dalam penerimaannya kerana ia tidak boleh dinisbahkan dengan apa-apa kelemahan dan tidak ada ruang syak padanya.³⁹

Penulis mendapati pengarang mentafsirkan *āyāt al-aḥkām* dengan menggunakan ayat-ayat al-Quran yang lain sebagai *mufasssīr*⁴⁰, *mukhaṣṣīs*⁴¹ atau *muqayyid*⁴² kepada

³⁷ Lihat al-Zurqānī (2001), *Manāhil al-'Irfān*, j. 2. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, h. 15. Lihat al-Dhahabī (2003), *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1, c. 4. Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 112.

³⁸ Pendapat Imām Ibn Kathīr dan Imām Ibn al-Taymiyyah. Lihat Ibn Kathīr (1996), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, j. 1. Mansoura: Maktabah al-Iman, h. 35.

³⁹ Lihat al-Dhahabī (2003), *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, j. 1, c. 4. Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 114.

⁴⁰ *Mufasssīr* disebut juga sebagai *al-mubayyan*. Dari sudut lughah: Sesuatu yang jelas. Dari sudut istilah: Perkara yang jelas maksudnya daripada maksudnya. Lihat Dr. 'Abd al-Fattāḥ Aḥmad Quṭb al-Rakhmīsī (2001), *al-Taḥqīq al-Ma'mūl lī Minhāj al-Uṣūl 'alā al-Minhāj lil-Imām al-Bayḍāwī*, c. 2. Kaherah: Muassasah Qurṭubah, h. 337. Berkata Abū Ishāq: Perkara yang jelas dengan sendirinya daripada maksud dan tidak perlu kepada perkara lain untuk penjelasan maksudnya. Lihat al-Sheikh Muḥammad Yāsīn al-Fadānī (2006), *Bughyah al-Mushtāq fī Sharḥ al-Luma'*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, h. 162.

⁴¹ *Mukhaṣṣīs* dari sudut lughah ialah bersendirian. Dari sudut istilah, berkata al-Qaḍī: Mengeluarkan sebahagian perkara yang dicapai oleh sesuatu lafaz. Lihat Dr. 'Abd al-Fattāḥ Aḥmad Quṭb al-Rakhmīsī (2001), *op.cit.*, h. 304. Berkata Abū Ishāq: *Mukhaṣṣīs* adalah penjelasan perkara yang tidak dimaksudkan dengan lafaz umum. Lihat al-Sheikh Muḥammad Yāsīn al-Fadānī (2006), *op.cit.*, h. 120.

⁴² *Muqayyid* ditakrifkan oleh al-Imām al-Āmidī dan Ibn al-Ḥājjib sebagai perkara yang menunjukkan ke atas suatu perkara yang lain dalam jenis yang tertentu seperti hamba perempuan yang mukminah manakala al-Qaḍī al-Bayḍāwī dan mereka yang sepakat dengannya mentakrifkan *muqayyid* sebagai perkara yang menunjuk atas suatu perkara dengan tambahan kaitan padanya. Bagi Qaḍī al-Bayḍāwī

ayat-ayat yang *mujmal*⁴³, *umum*⁴⁴ atau *muṭlaq*⁴⁵. Beliau juga mentafsirkan *āyāt al-ahkām* dengan *dilālah al-siyāq*⁴⁶ iaitu ibarat yang terdapat dalam sesuatu ayat itu sudah cukup untuk mentafsirkan maksud ayat tersebut tanpa perlu kepada ayat yang lain atau hadis Nabi S.A.W. untuk mentafsirkannya.

Contoh *mufassir* ialah firman Allah S.W.T. dalam masalah permulaan *imsāk*⁴⁷ bagi ibadah puasa:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۚ ثُمَّ أَتُمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ۚ ﴿١٨٧﴾
 Surah al-Baqarah (2): 187.

Maksudnya: Dan makanlah serta minumlah sehingga nyata kepada kamu benang putih (cahaya siang) dari benang hitam (kegelapan malam), iaitu (waktu) fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sehingga waktu malam (maghrib).⁴⁸

dan mereka yang sepakat dengannya, *muṭlaq* hampir sama dengan umum dan *muqayyid* pula hampir sama dengan *khuṣūṣ*. Lihat Prof. Dr. Muḥammad Abū al-Nūr Zuhīr (2007), *Uṣūl al-Fiqh*, j. 2, c. 1. Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, h. 366.

⁴³ *Mujmal* dari sudut lughah ialah menghimpunkan. Dari sudut istilah ialah perkara yang tidak jelas maksudnya. Lihat Dr. 'Abd al-Fattāḥ Aḥmad Quṭb al-Rakhmīsī (2001), *al-Tahqīq al-Ma'mūl lī Minhāj al-Uṣūl 'alā al-Minhāj li al-Imām al-Bayḍāwī*, c. 2. Kaherah: Muassasah Qurṭubah, h. 337. Berkata Abū Ishāq: *al-Mujmal* ialah perkara yang tidak dapat difikir maknanya daripada lafaznya dan berhajat kepada mengetahui maksudnya kepada perkara lain. Lihat al-Sheikh Muḥammad Yāsīn al-Fadānī (2006), *Bughyah al-Mushtāq fī Sharḥ al-Luma'*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, h. 165.

⁴⁴ *Umum* dari sudut istilah ialah sebagaimana berkata al-Qaḍī al-Bayḍāwī: Lafaz yang merangkumi semua makna yang layak baginya dengan satu perkataan. Lihat Dr. 'Abd al-Fattāḥ Aḥmad Quṭb al-Rakhmīsī (2001), *op.cit.*, h. 296. Berkata Abū Ishāq: Setiap lafaz yang mengenai dua perkara ataupun lebih. Lihat al-Sheikh Muḥammad Yāsīn al-Fadānī (2006), *op.cit.*, h. 106.

⁴⁵ *Muṭlaq* ditakrifkan oleh al-Imām al-Āmidī dan Ibn al-Ḥāḥib sebagai salah satu daripada *al-nakirah* manakala al-Imām Ibn al-Subkī dan al-Qaḍī al-Bayḍāwī mentakrifkan sebagai perkara yang menunjuk atas makna hakikat tanpa dikaitkan dengan sesuatu. Lihat Prof. Dr. Muḥammad Abū al-Nūr Zuhīr (2007), *Uṣūl al-Fiqh*, j. 2, c. 1. Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, h. 222.

⁴⁶ *Dilālah al-siyāq* ialah penjelasan maksud ayat dengan halaman cakupannya sendiri tanpa perlu bergantung kepada ayat yang lain atau hadis untuk mentafsirkannya. Lihat Muḥibb al-Dīn 'Abd al-Sabḥān (1407H), *Manhaj al-Imām al-Shāfi'ī fī Tafsīr Āyāt al-Ahkām*, (T.T.P.) h. 232.

⁴⁷ *Imsāk* ialah menahan diri daripada makan, minum dan persetubuhan dengan syarat-syarat yang tertentu. Ia adalah makna kepada puasa bagi para fuqaha'. Di sana ada *imsāk* yang maknanya bukan puasa. Lihat Dr. Maḥmūd 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Mun'im (1999), *Mu'jam al-Muṣṭalahāt wa al-Alfāz al-Fiqhiyyah*, j. 1. Kaherah: Dār al-Faḍīlah, h. 294.

⁴⁸ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsīr Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 58.

Pengarang menggambarkan kalimah *مِنَ الْفَجْرِ* adalah pentafsir kepada maksud

kalimah *الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ* yang disebut sebelumnya. Pengarang mengulas:

(الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ): أول ما يبدو من بياض النهار، كالحيط الممدود رقيقا ثم ينتشر.
(الْحَيْطُ الْأَسْوَدُ): هو ما يمتد من سواد الليل، مختلطا مع بياض النهار، كأنه حيط ممدود،
(مِنَ الْفَجْرِ) أي الصادق، بيان للحيط الأبيض، وأما بيان الأسود فهو محذوف أي: من الليل، واكتفى بالأول، لأن بيان أحدهما بيان للثاني.⁴⁹

Maksudnya: (Perkataan *الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ*): Benda pertama yang zahir daripada kesan cahaya siang hari, seperti benang yang memanjang halus kemudian semakin membesar. (Perkataan *الْحَيْطُ الْأَسْوَدُ*): Ialah kesan apa yang berlanjutan daripada gelap malam, bercampur dengan cahaya siang hari seolah-olah seutas benang panjang, (Perkataan *مِنَ الْفَجْرِ*) iaitu fajar benar, adalah penjelasan kepada perkataan *الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ*. Dan adapun penjelasan kepada *الْحَيْطُ الْأَسْوَدُ* dihapuskan iaitu *من الليل* taqdirnya, dan hanya memadai dengan apa yang sudah disebut, kerana penjelasan yang pertama adalah juga penjelasan bagi yang kedua.

Contoh *mukhaṣṣis* ialah firman Allah S.W.T. di dalam ayat pertama Surah al-

Mā'idah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ
مُحَلِّي الصَّيِّدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ يَخْتَصُمُ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾

Surah al-Mā'idah (5): 1.

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, penuhi serta sempurnakanlah perjanjian-perjanjian. Dihalalkan bagi kamu (memakan) binatang-binatang ternak (dan sebagainya), kecuali apa yang akan dibacakan (tentang haramnya) kepada kamu. (Halalnya binatang-binatang ternak dan sebagainya itu) tidak pula bererti kamu boleh menghalalkan perburuan ketika kamu dalam keadaan berihram. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum apa yang Ia kehendaki.⁵⁰

⁴⁹ Lihat al-Zuhaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 2, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 148.

⁵⁰ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *op.cit.*, h. 196.

Kalimah *مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ* ditafsirkan oleh firman Allah S.W.T. dalam ayat ke 3 di

dalam Surah yang sama iaitu:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحُنْزِيرُ وَمَا أُهْلِيَ لِعَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ
وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا
بِالْأَزْلَامِ ۚ ذَلِكُمْ فِسْقٌ ۗ... الآية ﴿٣﴾

Surah al-Mā'idah (5): 3.

Maksudnya: Diharamkan kepada kamu (memakan) bangkai (binatang yang tidak disembelih), dan darah (yang keluar mengalir), dan daging babi (termasuk semuanya), dan binatang-binatang yang disembelih kerana yang lain dari Allah, dan yang mati tercekik, dan yang mati dipukul, dan yang mati jatuh dari tempat yang tinggi, dan yang mati ditanduk, dan yang mati dimakan binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih (sebelum habis nyawanya), dan yang disembelih atas nama berhala; dan (diharamkan juga) kamu merenung nasib dengan undi batang-batang anak panah. Yang demikian itu adalah perbuatan fasik... *al-Āyah*⁵¹

Pengarang menjelaskan pentafsiran tersebut dengan ulasan beliau yang mana nasnya:

وأحلت لكم يمة الأنعام أكلا بعد الذبح (إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) تحريمه في آية (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ).⁵²

Maksudnya: Dan dihalalkan bagi kamu binatang ternakan hal keadaan boleh dimakan selepas melakukan sembelihan (kecuali binatang yang diwahyukan kepada kamu) pengharamannya di dalam ayat (*حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ* (الْمَيْتَةُ).

Contoh *muqayyid* pula ialah firman Allah S.W.T.:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۚ ذَلِكُمْ
تُوعَظُونَ بِهِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾

⁵¹ *Ibid.*, h. 196.

⁵² Lihat al-Zuhaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 6, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 64.

Maksudnya: Dan orang-orang yang "ziharkan" isterinya, kemudian mereka berbalik dari apa yang mereka ucapkan (bahawa isterinya itu haram kepadanya), maka hendaklah (suami itu) memerdekakan seorang hamba sebelum mereka berdua (suami isteri) bercampur. Dengan hukum yang demikian, kamu diberi pengajaran (supaya jangan mendekati perkara yang mungkar itu). Dan (ingatlah), Allah Maha Mendalam PengetahuanNya akan apa yang kamu lakukan.⁵³

Pengarang mentafsirkan ayat di atas dengan membawa pendapat-pendapat ulama dalam memahami maksud فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ apakah kalimah ini adalah *mutlaq* atau *diqaidkan* dengan keimanan sebagaimana dalam kes *kaffārah*⁵⁴ bunuh dengan tersalah, tanpa niat. Pengarang menjelaskan seperti berikut:

والرقبة هنا مطلقة غير مقيدة بالإيمان، فاقتضى ذلك إجزاء عتق رقبة مؤمنة أو كافرة، وذا الظاهر قال الحنفية والظاهرية، لأنه لو كان الإيمان شرطاً لبيّنه سبحانه كما بيّنه في كفارة القتل، فوجب أن يطلق ما أطلقه الله، ويقيد ما قيده، فيعمل بكل منهما في موضعه.⁵⁵

Maksudnya: Dan hamba perempuan di dalam ayat ini adalah mutlak dan tidak dikaitkan dengan beriman. Maka, ia difahami demikian itu bahawa boleh memerdeka hamba perempuan yang beriman ataupun yang kafir. Dan dengan zahir ayat inilah menjadi dalil bagi pendapat mazhab Hanafi dan mazhab al-Zāhirī. Ini kerana, sekiranya iman itu adalah syarat untuk pemerdekaan, nescaya Allah S.W.T. telah menjelaskannya di dalam ayat sebagaimana dijelaskan di dalam ayat kifarat bunuh. Maka, wajib dimutlakkan apa yang dimutlakkan oleh Allah S.W.T. dan dikaitkan apa yang dikaitkan oleh-Nya lalu diamalkan kedua-duanya mengikut kedudukan masing-masing.

Muṭlaqnya perkataan فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ membawa maksud memadai membebaskan

seorang hamba perempuan sama ada dia adalah seorang Islam atau bukan Islam

⁵³ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *op.cit.*, h. 1216-1217.

⁵⁴ *Kaffārah* dari sudut bahasa diambil daripada perkataan *al-takfīr* yang bermaksud menghapus. Dari sudut istilah, *kaffārah* bermaksud balasan yang tertentu daripada syarak untuk menghapuskan dosa. Lihat Dr. Mahmūd Abdal-Raḥmān Abdal-Mun‘im (1999), *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt wa al-alfāz al-Fiqhiyyah*, Kaherah: Dār al-Faḍīlah, h. 148.

⁵⁵ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Taḥsīn al-Munīr*, j. 28, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 16.

mengikuti pendapat mazhab al-Ḥanafiyyah dan al-Zāhiriyyah. Pendapat tersebut tidak sama dengan pendapat jumbuh para ulama. Mereka berpendapat bahawa iman adalah syarat dalam membebaskan seorang hamba perempuan dengan menanggung ayat di atas sebagai *muqayyad* dengan ayat lain iaitu ayat bunuh secara tersalah tanpa niat. Beliau menyebut bahawa:

واشترط الجمهور الإيمان في كفارة غير القتل، كما هو شرط في كفارة القتل الخطأ بنص القرآن، ويحمل المطلق على المقيد، أي يحمل ما أطلق هنا على ما قيد هناك لاتحاد الموجب: وهو عتق الرقبة.⁵⁶

Maksudnya: Dan jumbuh para ulama mensyaratkan beriman dalam kes kifarat bukan bunuh, sebagaimana ia adalah syarat pada kifarat bunuh tersalah dengan nas al-Quran. Dan ditanggung ayat yang mutlak di atas ayat yang *muqayyad*, iaitu difahami apa yang dimutlakkan oleh Allah SWT di dalam ayat itu mengikut apa yang dikaitkan di ayat yang kedua dengan alasan perkara yang sama, iaitu pemerdekaan hamba perempuan.

Manakala contoh *dilālah al-siyāq* yang sudah cukup untuk mentafsirkan maksud ayat tertentu tanpa perlu kepada ayat yang lain atau hadis Nabi S.A.W ialah antaranya firman Allah S.W.T. yang berbunyi:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا... ﴿٢٣١﴾ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ... ﴿٢٣٢﴾

Surah al-Baqarah (2): 231 dan 232.

Maksudnya: Dan apabila kamu menceraikan isteri-isteri (kamu) kemudian mereka (hampir) habis tempoh idahnya maka bolehlah kamu pegang mereka (ujuk) dengan cara yang baik atau lepaskan mereka dengan cara yang baik. Dan janganlah kamu pegang mereka (ujuk) semula dengan maksud memberi mudarat, kerana kamu hendak melakukan kezaliman (terhadap mereka);...(231) Dan apabila kamu menceraikan isteri-isteri (kamu), lalu habis masa idah mereka maka janganlah kamu (wahai wali-wali nikah) menahan mereka daripada berkahwin semula dengan (bekas) suami mereka, apabila mereka (lelaki

⁵⁶ *Ibid.*, j. 6, c. 2, h. 64.

dan perempuan itu) bersetuju sesama sendiri dengan cara yang baik (yang dibenarkan oleh syarak)...(232)⁵⁷

Wahbah menukilkan perkataan al-Imam Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī bagi maksud menggambarkan bahawa *dilālah al-siyāq* di dalam kedua-dua ayat tersebut sudah cukup untuk mentafsirkan makna kedua-dua ayat itu dengan nas beliau yang berbunyi:

قال الشافعي: دلّ سياق الكلامين على افتراق البلوغين.⁵⁸

Maksudnya: Berkata Imam al-Shafī‘ī: Maksud kedua-dua ayat tersebut menunjukkan perbezaan dua tempoh (yang disebut dalam kedua-dua ayat).

Kedua-dua tempoh itu ialah tempoh hampir idah bagi ayat pertama dan tempoh habis idah bagi ayat kedua. Dikatakan (hampir habis idah) kerana difahami dari *dilālah al-siyāq* yang mengisyaratkan bahawa seorang suami ada dua pilihan sama ada rujuk semula kepada isterinya atau melepaskan isterinya dengan membiarkan tempoh tersebut tamat. Masalah rujuk hanya berlaku dalam tempoh idah. Bagaimana boleh difahami berlakunya rujuk sedangkan tempoh idah sudah habis.

ii. TAFSIR AL-QURAN DENGAN SUNNAH NABI S.A.W.

Sebagaimana dijelaskan sebelum ini bahawa di antara tugas baginda Nabi S.A.W. ialah menerangkan kandungan maksud al-Quran kepada umat manusia. Karya-karya himpunan hadis Nabawi juga sarat dengan hadis-hadis yang menjelaskan maksud ayat-ayat al-Quran, bahkan terdapat ulama hadis yang mewujudkan bab-bab khusus

⁵⁷ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 72-73.

⁵⁸ Lihat al-Zuhaylī (1998), *op.cit.*, j. 2, c. 2, h. 350.

bagi menghimpunkan hadis-hadis yang mentafsirkan ayat-ayat al-Quran termasuk *āyāt al-aḥkām*.

Bentuk-bentuk penjelasan *al-sunnah al-ṣaḥīḥah* terhadap ayat-ayat al-Quran itu berlaku sebagai:

- a. menjelaskan *al-mujmal* dalam al-Quran, menerangkan *al-musykal*, *takhṣīs al-‘am* dan *taqyīd al-muṭlaq*.
- b. Penjelasan makna sesuatu lafaz dan *muta‘allaqnya*.
- c. Menjelaskan hukum-hakam sebagai tambahan kepada apa yang sudah dihukumkan oleh al-Quran.
- d. Menjelaskan *nasakh* iaitu Baginda S.A.W. menjelaskan bahawa ayat tertentu *menasakhkan* ayat tertentu.
- e. Menkuatkan apa yang sudah dijelaskan oleh al-Quran dengan maksud hadis tersebut datang membawa maksud yang sama dengan apa yang datang di dalam al-Quran.⁵⁹

Pengarang tidak ketinggalan mengambil pendekatan mentafsirkan *āyāt al-aḥkām* dengan menyebutkan hadis-hadis yang *ṣaḥīḥ* dengan bentuk-bentuk yang disebutkan di atas. Sebagai contohnya ialah pentafsiran beliau terhadap ayat yang berbunyi:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾

Surah al-An‘ām ayat 82.

Maksudnya: Orang-orang yang beriman dan tidak mencampur adukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah orang-orang yang mendapat keamanan dan merekalah orang-orang yang mendapat hidayah petunjuk.⁶⁰

⁵⁹ Lihat al-Dhahabī (2003), *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, j. 1, c.4. Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 43-45.

⁶⁰ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 248.

Beliau menyebutkan hadis *ṣaḥīḥ* yang bertindak sebagai pentafsir kepada maksud *يُظْلَمُ* di dalam ayat tersebut sebagaimana berikut:

روى أحمد والبخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن مسعود قال: لما نزلت: (وَمَنْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) قال أصحابه: وأينا لم يظلم نفسه، فنزلت: (إِنَّ الشُّرَكَاءَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) هذه رواية البخاري⁶¹. وأما رواية الإمام أحمد: «لما نزلت هذه الآية: (الَّذِينَ آمَنُوا وَمَنْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) شق ذلك على الناس، فقالوا: يا رسول الله، أيننا لا يظلم نفسه؟ قال: إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: (يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ، إِنَّ الشُّرَكَاءَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ)⁶² إنما هو الشرك»⁶³.

Maksudnya: Diriwayatkan oleh Imam Aḥmad, al-Bukhārī, Muslim dan al-Tirmidhī daripada ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd beliau berkata: Apabila turun ayat (وَمَنْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) berkatalah para sahabat Nabi S.A.W.: Siapakah dalam kalangan kami yang tidak menzalimi diri sendiri? Maka, turunlah ayat (إِنَّ الشُّرَكَاءَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ). Ini adalah riwayat Imam al-Bukhārī. Adapun riwayat Imam Aḥmad: Apabila turun ayat ini: (الَّذِينَ آمَنُوا وَمَنْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) manusia merasa berat lalu mereka bertanya kepada Rasulullah S.A.W.: Wahai Rasulullah! Siapakah dalam kalangan kami yang tidak menzalimi diri sendiri? Bersabda Nabi S.A.W.: (Maksud ayat tersebut adalah bukan sebagaimana yang kamu sangkakan, tidakkah kamu mendengar apa yang disebutkan oleh hamba yang soleh (Luqmān al-Ḥakīm): (يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ، إِنَّ الشُّرَكَاءَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ): Hanya sesungguhnya maksud zalim itu ialah syirik).

Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad, Imam Bukhārī, Imam Muslim dan Imam al-Tirmidhī di atas menjelaskan maksud sebenar perkataan *يُظْلَمُ* yang terdapat di dalam ayat *وَمَنْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ*.

⁶¹ Lihat Abū ‘Abd Allāh (1400H), *al-Jami‘ al-Ṣaḥīḥ, Kitāb Istitābah al-Murtaddīn wa al-Mu‘ānidīn wa Qitālihim, Bab Mā Jā’a fī al-Muta’awwiliin*, no. 6937. j. 4. C. 1. Kaherah: al-Maktabah al-Salafiyyah, h. 282.

⁶² Surah Luqman (31): 13.

⁶³ Lihat al-Imām Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal (1995), *Musnad li Imām Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, Musnad Abd Allah bin Masud*, no. 3589, j. 3, c. 1. Kaherah: Dar al-Hadith, h. 501

⁶⁴ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Taḥfīr al-Munīr*, j. 7, c. 2. Damsyiq: Dār al-Fikr, h. 272-273.

Demikian juga firman Allah S.W.T. yang berbunyi:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

﴿١٩﴾

Surah al-Nisā' ayat 19.

Maksudnya: Dan bergaullah kamu dengan mereka (isteri-isteri kamu itu) dengan cara yang baik. Kemudian jika kamu (merasai) benci kepada mereka (disebabkan tingkah-lakunya, janganlah kamu terburu-buru menceraikannya), kerana boleh jadi kamu bencikan sesuatu, sedang Allah hendak menjadikan pada apa yang kamu benci itu kebaikan yang banyak (untuk kamu).⁶⁵

Pengarang merakamkan hadis Nabi S.A.W. yang membawa maksud sama dengan apa yang datang di dalam ayat di atas dengan nas:

كان عليه الصلاة والسلام يقول فيما رواه ابن عمر في خطبة الوداع: استوصوا بالنساء خيرا، فإن عوان عندكم، أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن حق، ولهن عليكم حق، ومن حَقكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا، ولا يعصينكم في معروف، وإذا فعلن ذلك فلهن رزقهن وكسوفن بالمعروف.⁶⁶

Maksudnya: Adalah Nabi A.S. bersabda di dalam suatu hadis yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar di dalam khutbah *al-Wadā'*: Berbuat baiklah kamu kepada perempuan. Maka sesungguhnya mereka adalah pembantu di sisi kamu, kamu mengambil mereka dengan amanah Allah S.W.T. Dihalalkan kepada kamu kemaluan mereka dengan kalimah Allah. Kamu berhak mendapat tanggungjawab yang diwajibkan ke atas mereka, dan mereka juga berhak mendapat tanggungjawab yang diwajibkan ke atas kamu. Dan sebahagian daripada hak kamu yang wajib mereka tunaikan ialah bahawa tidak ada orang lain yang tidur bersama mereka dan tidak menderhakai kamu pada perkara makruf. Apabila

⁶⁵ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 151.

⁶⁶ Hadis di atas diriwayatkan dengan berbagai riwayat. Lihat al-Imām al-Ḥāfiẓ Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī (2006), *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb Ḥajjī, Bab Ḥajjī Nabi S.A.W.* no. 1218. Riyad: Dār Ṭayyibah, h. 556-558. Lihat al-Imām al-Ḥāfiẓ al-Muṣannif al-Muṭqin, Abū Dawūd Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sajastānī al-Azdī (1997), *Sunan Abī Dawūd, Kitāb al-Manāsik, Bab Sifat Ḥajjī Nabi S.A.W.* no. 1905. Beirut: Dār Ibn Hazm, h. 312-318. Lihat al-Ḥāfiẓ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qarwīnī Ibn Mājah (1984), *Sunan Ibn Mājah*, c. 2, Riyad: Syarikah al-Ṭibā'ah al-'Arabīyyah al-Sa'ūdiyyah, h. 191-193. Hadis ini juga turut diriwayatkan oleh penulis-penulis karya tafsir seperti Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī dalam *al-Jāmi' al-Kabīr*, Imām al-Baghawī dalam *Tafsīr al-Baghawī*, Imām al-Khāzin dalam *Tafsīr al-Khāzin* dan lain-lain. Sebahagian matan adalah disebut di dalam hadis yang *ṣaḥīḥ*.

⁶⁷ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 4, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 303.

mereka berbuat demikian maka berhaklah mereka mendapat nafkah makanan dan pakaian dengan makruf.

Menggauli isteri dengan baik adalah suatu hak yang difardukan oleh Islam ke atas suami. Suami juga berhak ke atas isterinya dengan ketaatan pada perkara bukan maksiat dan kesetiaan yang melayakkan isterinya mendapat hak-haknya seperti nafkah, makanan, pakaian dan perlindungan sewajarnya.

iii. TAFSIR AL-QURAN DENGAN PENDAPAT SAHABAT

Tafsir al-Qur'an bi qawl al-sahabah adalah penjelasan maksud ayat al-Quran dengan perkara yang telah pasti diriwayatkan daripada para sahabat Nabi R.A. al-Imām al-Hākim ada berkata di dalam kitab *Mustadraknya*: “Sesungguhnya pentafsiran para sahabat Nabi R.A yang menyaksikan wahyu dan proses penurunannya kepada Baginda Nabi S.A.W. dihukumkan dengan *marfū*”^{68,69}.

Wahbah meriwayatkan perkataan-perkataan para sahabat R.A. yang bertindak sebagai pentafsir kepada mana-mana *āyāt al-aḥkām*. Sebagai contohnya ialah ketika mentafsirkan yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ [۝] وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ
بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾

Surah al-Tawbah (9): 34.

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya banyak di antara pendita-pendita dan ahli-ahli ugama (Yahudi dan Nasrani) memakan harta orang ramai dengan cara yang salah, dan mereka

⁶⁸ Lihat al-Zurqānī (2001), *Manāhil al-'Irfān*, j. 2. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, h. 15.

⁶⁹ *al-Marfū* adalah hadis yang disandarkan kepada Nabi S.A.W. secara khusus daripada perkataan, perbuatan dan perakuan sama ada bersambung atau terputus dengan digugurkan nama sahabat atau orang lain. Lihat al-'Allāmah al-Sheikh Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (2004), *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīth*, c. 1, Kaherah: Dār al-'Akīdah h. 123.

menghalangi (manusia) dari jalan Allah (agama Islam). Dan (ingatlah) orang-orang yang menyimpan emas dan perak serta tidak membelanjakannya pada jalan Allah, maka khabarkanlah kepada mereka dengan (balasan) azab seksa yang tidak terperi sakitnya.⁷⁰

Beliau menaskan bahawa:

وروى الثوري والشافعي وغيرهما عن ابن عمر قال: ما أدّى زكاته، فليس بكنز، وإن تحت سبع أرضين وما كان ظاهرا لا تؤدى زكاته فهو كنز. وهذا مروى أيضا عن عمر وابن عباس وجابر وأبي هريرة موقوفا ومرفوعا. أخرج ابن عدي والخطيب عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أيّ مال أدّيت زكاته فليس بكنز»^{71 72}.

Maksudnya: Dan meriwayat oleh Imam al-Thawrī, Imam al-Shāfi‘ī dan selain keduanya daripada Ibn ‘Umar berkata: Harta yang ditunaikan zakatnya maka ia tidak dikira harta yang disimpan sekalipun berada di bawah tujuh lapis bumi. Mana-mana harta yang zahir tidak dibayar zakatnya maka ia adalah harta yang disimpan. Hadis ini juga diriwayatkan daripada Sayidina ‘Umar, Ibn ‘Abbās, Jābir dan Abū Hurayrah secara *mawqūf* dan *marfū’*. Mengeluar oleh Imam Ibn ‘Adiyy dan al-Khatīb daripada Jābir R.A. berkata ia: Bersabda Rasulullah S.A.W.: Mana-mana harta yang telah ditunaikan zakatnya, maka ia bukan lagi harta yang tersimpan.

Wahbah memetik perkataan ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar R.A yang diriwayatkan oleh Imam al-Thawrī, Imam al-Shāfi‘ī dan tokoh-tokoh yang lain bahawa harta yang terlepas daripada zakat adalah harta yang dimiliki oleh seseorang yang wajib dikeluarkan untuk tujuan jihad ke jalan Allah S.W.T.

Di dalam ayat 15 Surah al-Aḥqāf, pengarang menyebut *istinbāt* Saidinā ‘Alī R.A. daripada ayat tersebut dengan menggabungkan maksud ayat tersebut dengan ayat

⁷⁰ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 350.

⁷¹ Lihat al-Ḥāfiẓ Abū al-Qāsim Sulaymān bin Aḥmad al-Ṭabarānī (1404H), *al-Mu‘jam al-Kabīr, Bab ‘Atā’ bin Abū Rabaḥ an Umm Salamah*, no. 613, j. 23. Kaherah: Maktabah Ibn Taymiyyah, h. 281-282.

⁷² Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 10, c. 2. Damascus: Dār al-Fikr, h. 192-193.

14 Surah Luqmān dan ayat 233 Surah al-Baqarah. Ayat tersebut ialah firman Allah

S.W.T.:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ^طحَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ^طوَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ
شَهْرًا ^جحَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي
أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي ^طإِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ

وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٥﴾

Surah al-Aḥqāf ayat 15.

Maksudnya: Dan Kami wajibkan manusia berbuat baik kepada kedua ibu bapanya; ibunya telah mengandungnya dengan menanggung susah payah dan telah melahirkannya dengan menanggung susah payah. Sedang tempoh mengandungnya beserta dengan tempoh menceraikan susunya ialah dalam masa tiga puluh bulan. Setelah ia besar sampai ke peringkat dewasa yang sempurna kekuatannya dan sampai ke peringkat umur empat puluh tahun, berdoalah ia dengan berkata: "Wahai Tuhanku, ilhamkanlah daku supaya tetap bersyukur akan nikmatmu yang engkau kurniakan kepadaku dan kepada ibu bapakku, dan supaya aku tetap mengerjakan amal soleh yang Engkau redai; dan jadikanlah sifat-sifat kebaikan meresap masuk ke dalam jiwa zuriat keturunanku. Sesungguhnya aku bertaubat kepadamu, dan sesungguhnya aku dari orang-orang Islam (yang tunduk patuh kepadamu)".⁷³

Butirannya adalah seperti berikut:

وفي الآية أيضا إيماء إلى أن أقل الحمل ستة أشهر (نصف عام) وكان علي رضي الله عنه أول من استدل هذه الآية وآية لقمان (وفصائله في عامين)⁷⁴ وقوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبْرِئَهُنَّ) ⁷⁵ على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، لأن أكثر مدة الرضاع والفظام حولان كاملان ، فبقي للحمل من الثلاثين شهرا ستة أشهر. وهو استنباط صحيح، وافقه عليه عثمان وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم.⁷⁶

Maksudnya: Dan di dalam ayat tersebut juga ada isyarat kepada bahawa tempoh paling kurang mengandung ialah enam bulan (setengah tahun). Dan adalah Sayidina ‘Ali R.A. adalah orang yang mula-mula berdalil

⁷³ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 1107.

⁷⁴ Surah Luqman ayat 14.

⁷⁵ Surah al-Baqarah ayat 233.

⁷⁶ Lihat al-Zuhaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 26, c. 2. Damascus: Dār al-Fikr, h h. 33.

dengan ayat ini, ayat pada surah Luqmān (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) dan firman Allah S.W.T. (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيَمَ الرِّضَاعَةَ) di atas bahawa tempoh paling kurang mengandung ialah enam bulan kerana sebanyak-banyak tempoh menyusu dan putus susu ialah dua tahun penuh. Maka, tinggal baki tempoh mengandung daripada 30 bulan itu enam bulan sahaja. *Istinbāt* ini adalah betul. Sayidina ‘Uthmān dan sekumpulan para sahabat R.A. sepakat menerimanya.

Pendapat Sayidina ‘Alī R.A. disokong oleh sahabat-sahabat lain yang turut berpendapat ayat ke-15 Surah al-Aḥqāf mengisyaratkan bahawa tempoh mengandung dan menyusu bagi seorang bayi ialah tiga puluh bulan. Ayat ke-14 Surah Luqmān pula menyebut tempoh biasa bagi seorang bayi melepaskan susu iaitu, ketika berumur dua tahun. Demikian juga ayat 233 Surah al-Baqarah yang menerangkan tentang tempoh menyusu yang sempurna ialah dua tahun. Tiga puluh bulan apabila ditolak dengan dua tahun, iaitu dua puluh empat bulan, maka berbaki enam bulan. *Istinbāt* ini adalah betul dan disepakati oleh Sayidina ‘Uthmān dan sekumpulan sahabat.

Kesimpulannya, mereka yang membaca pentafsiran *āyāt al-aḥkām* dalam karya ini dengan ilmiah akan mendapati bahawa pendapat para sahabat seperti khalifah empat, ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd, ‘Abd Allāh bin ‘Abbās, ‘Ubay bin Ka‘ab, Zayd bin Thābit, Abū Mūsā al-Ash‘arī, ‘Abd Allāh bin al-Zubayr dan lain-lain sentiasa dijadikan rujukan kepada pentafsiran *āyāt al-aḥkām*.

iv. TAFSIR AL-QURAN DENGAN PENDAPAT TABIIN

Para ulama didapati berselisih dalam masalah memasukkan *qawl al-tābi‘īn* sebagai salah satu sumber *al-tafsīr bi al-riwāyah* atau sebaliknya sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini. Namun, nilai *qawl al-tābi‘īn* tetap berharga kerana mereka

adalah anak murid para sahabat Nabi S.A.W. dan generasi yang paling mulia selepas generasi sahabat.

Apabila didapati bahawa ada pendapat para tabiin khususnya dalam perkara yang tidak boleh dicapai oleh akal⁷⁷ dan dinisbahkan kepada Baginda Rasulullah S.A.W. sebagai hukuman tanpa menyebut perantaraan di antara para tabiin dan Baginda S.A.W. maka pendapat mereka dinamakan di dalam ilmu *Muṣṭalah al-Ḥadīth* sebagai *al-Mursal*⁷⁸. Perkara-perkara yang tidak boleh dicapai dengan akal adalah seperti berikut:

- a. Penjelasan *asbāb al-nuzūl*.
- b. Perkhabaran peristiwa yang lalu seumpama permulaan kejadian makhluk dan perihal para Nabi.
- c. Perkhabaran tentang masa akan datang seumpama bencana dan fitnah, atau perihal hari akhirat.
- d. Penjelasan tentang pahala tertentu di atas amalan tertentu, atau bagi dosa tertentu di atas perbuatan tertentu.
- e. Menghukumkan ke atas sesuatu perbuatan dengan bahawasanya perbuatan itu adalah perbuatan taat kepada Allah S.W.T. dan Rasulnya S.A.W, atau perbuatan tersebut adalah maksiat.⁷⁹

⁷⁷ مما لا مجال للرأي فيه.

⁷⁸ *al-Mursal* ialah hadis yang diriwayatkan dengan menggugurkan nama sahabat seperti perkataan al-Imām Nafi': Bersabda Rasulullah S.A.W. begini atau membuat begini atau dibuat dihadapannya begini dan seumpamanya. Demikianlah takrif *al-mursal* yang paling masyhur. Kadang-kadang digunakan perkataan *al-mursal* dengan makna *al-munqaṭi'* dan *al-muḍal*. Lihat al-'Allāmah al-Sheikh Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (2004), *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīth*, c. 1. Kaherah: Dār al-'Aqīdah h. 133.

⁷⁹ Lihat Prof. Dr. 'Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā Ja'far (2007), *al-Tafsīr wā al-Mufasssīrūn fī Thawbihī al-Jadīd*, c. 1. Kaherah: Dar al-Salam, h. 470-471

Maka apabila sah sanad sesuatu pendapat daripada tabiin, ia adalah pendapat yang boleh diterima dengan syarat bahawa tabiin itu merupakan pakar di dalam ilmu tafsir dan terkenal dengan banyak meriwayatkan ilmu daripada para sahabat R.A. Syarat yang disebut di atas sudah memadai dalam menerima *qawl al-tābi'īn*. Apabila syarat yang dinyatakan tadi tidak ada kepada seorang tabiin, maka pendapatnya masih boleh diterima dengan syarat-syarat yang lain, di antaranya pendapat tersebut disokong oleh riwayat yang lain.⁸⁰

Pengarang mentafsirkan maksud perkataan *مَوَالِي* di dalam ayat 33 Surah al-Nisā' dengan mendatangkan kenyataan al-Imam Sa'id bin al-Musayyab⁸¹ sebagaimana berikut:

قال سعيد بن المسيب: نزلت هذه الآية: (وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) فِي الَّذِينَ كَانُوا يَتَّبِعُونَ رِجَالًا غَيْرَ أَبْنَائِهِمْ وَيُورِثُوهُمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ أَنْ يَجْعَلَ لَهُمْ نَصِيبًا فِي الْوَصِيَّةِ، وَرَدَّ اللَّهُ تَعَالَى الْمِيرَاثَ إِلَى الْمَوَالِي مِنْ ذَوِي الرَّحْمِ وَالْعَصْبَةِ، وَمَنْعَ تَعَالَى أَنْ يَجْعَلَ لِلْمُدْعِينَ مِيرَاثًا مِنْ أَدْعَائِهِمْ وَتَبْنَاهُمْ، وَلَكِنْ جَعَلَ لَهُمْ نَصِيبًا فِي الْوَصِيَّةِ.⁸²

Maksudnya: Berkata Sa'id bin al-Musayyab R.A.: Telah turun ayat ini: (وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) pada hak orang yang menjadikan bukan anak-anak mereka (anak angkat) sebagai anak mereka dan mewariskan harta kepada mereka. Maka Allah S.W.T. menurunkan ayat kepada mereka dengan menjadikan habuan kepada anak-anak angkat mereka dalam wasiat. Allah Ta'ālā mengembalikan hak pusaka kepada penerimanya dari kalangan mereka yang ada hubungan rahim dan *'asabah*. Allah Ta'ālā menghalang bahawa dijadikan bagi pendakwa

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ al-Imām Abū Muḥammad, Sa'id bin al-Musayyib bin Ḥazn bin Abū Wahb bin 'Amr bin 'Ā'idh bin 'Imrān bin Makhzūm al-Qurashī al-Makhzūmī al-Madanī (m. 93H), penghulu para tabiin, salah seorang daripada tujuh fuqaha' di Madinah. Beliau menghimpunkan ilmu hadis, fiqah, *zuhud*, ibadah dan *wara'*. Beliau sempat belajar dengan para sahabat seperti Sa'd bin 'Abī Waqāṣ al-Zuhrī dan Abū Hurayrah R.A. Lihat Abū al-Abbās, Shams al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin Abū Bakr bin Khalkān (1968), *Wafayāt al-A'yān wa 'Abna' 'Abna' al-Zamān*, j. 2. Beirut: Dār Ṣādir, h. 375-378. Lihat al-Ḥāfiẓ al-Mutqin Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjaj Yūsuf al-Mizī (1987), *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, j. 11, c. 2. Beirut: Muasasah al-Risālah, h. 66-75. Lihat al-Imām Syam al-Dīn Muhammad bin Aḥmad bin 'Uthman al-Dhahabī (1982), *Siyar A'lām al-Nubalā'*, j. 4, c. 2. Beirut: Muasasah al-Risālah, h. 217-246.

⁸² Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 5, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 47.

(bapa angkat) akan harta pusaka orang yang didakwanya (sebagai anak) dan menjadikannya anak sendiri. Akan tetapi Allah Ta'ālā menjadikan bagi anak angkat itu habuan mereka dalam wasiat.

Ayat di atas menyatakan hukum anak angkat (مَوَالِي) dalam menerima harta pusaka peninggalan bapa angkat yang meninggal dunia dengan menjadikan habuan untuk mereka di atas nama wasiat dan bukan *farā'id*⁸³. Ini kerana anak angkat (مَوَالِي) tidak layak menerima bahagian daripada *farā'id* sebagaimana dinaskan oleh ayat-ayat yang lain.

Pengarang kemudian meringkaskan kenyataan Imam di dalam perbincangan subtopik *Fiqh al-Ḥayāh wa al-Aḥkām* dengan katanya:

وهناك قول آخر عن سعيد بن المسيب قال: أمر الله عز وجل الذين تبناوا غير أبنائهم في الجاهلية، وورثوا في الإسلام أن يجعلوا لهم نصيباً في الوصية، ورد الميراث إلى ذوي الرّحم والعصبة.⁸⁴

Maksudnya: Di sana terdapat pendapat yang lain daripada Imam Sa'īd bin al-Musayyab di mana beliau berkata: Allah S.W.T. memerintahkan orang-orang yang mengambil anak angkat selain anak-anak mereka sendiri semasa jahiliah dan mewariskan harta pusaka kepada anak angkat tersebut selepas Islam, supaya menjadikan bagi mereka bahagian di dalam wasiat dan diberikan harta pusaka kepada ahli keluarga (*aṣḥāb al-furūd*) dan ahli *'aṣabah*.

Di antara tokoh tabiin yang selalu disebut juga ialah Imam Mujāhid bin Jabr, Abū al-Hajjāj al-Makkī.⁸⁵ Ketika mentafsirkan ayat 237 Surah al-Baqarah, pengarang

⁸³ Ilmu yang diketahui dengannya cara pembahagian harta pusaka di atas mereka yang berhak mendapatnya. Lihat Dr. Maḥmūd 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Mun'im (1999), *Mu'jam al-Muṣṭalahāt wa al-Alfāz al-Fiqhiyyah*, j. 1. Kaherah: Dār al-Faḍīlah, h. 35.

⁸⁴ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *op.cit.*, j. 5, c. 2, h. 50.

⁸⁵ al-Imām Mujāhid bin Jabr, Abū al-Hajjāj al-Makkī seorang tabiin yang mulia. Merupakan anak murid paling besar daripada madrasah Ibn 'Abbās di dalam ilmu Tafsir. Dilahirkan pada tahun 21 Hijrah dan wafat pada tahun 101 Hijrah. Sesungguhnya al-Imām al-Syāfi'i dan al-Imām al-Bukhārī dan ahli-ahli ilmu yang lain menjadikan tafsirnya sebagai rujukan yang berautoriti. Lihat Prof. Dr. 'Abd al-Ghafūr

didapati memetik pendapat Imam Mujāhid dalam menjelaskan makna *الْفَضْلُ* di dalam ayat tersebut. Berikut adalah nasnya:

(وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ). قال مجاهد: الفضل: إتمام الرجل الصداق كله، أو ترك المرأة النصف الذي لها. بل إن الآية تذكّر بالإحسان واستعمال الفضل في المعاملات، لأن المسلم أخو المسلم لا يجرمه ولا يحزنه ولا يستغل حاجته ويعطيه إذا كان محتاجاً، ولا يبخل ولو بالدعاء له.⁸⁶

Maksudnya: (وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ). Berkata Imam Mujahid: *al-Faḍl* ialah: seorang lelaki itu menyempurnakan mas kahwin semua sekali atau meninggalkan sebahagian (*النصف*) mas kahwin yang menjadi hak perempuan. Bahkan ayat ini mengingatkan supaya berbuat baik dan bertoleransi di dalam bermuamalah kerana seorang muslim itu adalah saudara kepada muslim yang lain. Dia tidak boleh menganiaya, menghalang haknya, mengambil kesempatan di atas keperluannya dan memberikannya sekiranya dia memerlukan. Dia juga tidak boleh kedekut sehingga dalam masalah berdo'a kepadanya.

Imam Mujāhid mentafsirkan *الْفَضْلُ* di dalam ayat sebagai perintah menyempurnakan semua mas kahwin kepada isteri yang diceraikan sebelum persetubuhan atau memberikan sebahagian (*النصف*) mas kahwin tersebut sekiranya mas kahwin itu telah ditetapkan ketika akad atau selepas akad. Beliau juga memperluaskan pengertian *الْفَضْلُ* dengan menyatakan betapa pentingnya belas kasihan dan sikap toleransi di dalam bermuamalah sesama umat Islam.

Tokoh-tokoh para tabiin yang lain seperti ‘Alqamah bin Qays, Masrūq bin al-Ajda’, ‘Ubaydah al-Salmānī, al-Ḥasan al-Basrī, ‘Amr bin Maymūn, al-Aswad bin

Maḥmūd Muṣṭafā Ja‘far (2007), *al-Tafsīr wā al-Mufasssīrūn fī Thawbihī al-Jadīd*, c. 1. Kaheerah: Dār al-Salām, h. 488.

⁸⁶ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *op.cit.*, j. 2, c. 2, h. 391.

Yazīd, Sa‘īd bin Jubayr, Ibrāhīm al-Nakha‘ī, al-Ḍaḥḥak bin Muzāhim, ‘Ikrimah Maulā Ibn ‘Abbās, Ṭāwūs bin Kaysān al-Yamānī, Qatādah bin Di‘āmah, Ibn Shihāb al-Zuhrī, dan lain-lain sentiasa dijadikan rujukan di dalam pentafsiran khususnya *āyāt al-aḥkām*.

2. AL-TAFSĪR BI AL-DIRĀYAH

al-Tafsīr bi al-dirāyah juga disebut sebagai *al-tafsīr bi al-ra‘y* di mana sandaran kepada pentafsiran bentuk ini ialah *ijtihād* mengikut asas-asas dan kaedah-kaedah yang boleh membawa kepada pentafsiran yang betul seperti menguasai bahasa Arab, memahami petunjuk lafaz-lafaznya (مدلولات ألفاظها) dan mengetahui penggunaan lafaz mengikut kedudukan kalam (حسب السياق), mengetahui ilmu *Naḥw*, *i‘rāb* dan *Ṣarf* dan seumpamanya yang sudah jelas digariskan oleh para ulama dalam pentafsiran al-Quran.⁸⁷

Para ulama berselisih pendapat mengenai pentafsiran al-Quran dengan *al-ra‘y*. Sebahagian mereka didapati mengharuskannya dan sebahagian yang lain berpendapat bahawa pentafsiran dengan *al-ra‘y* adalah haram secara mutlak.⁸⁸ Sebenarnya,

⁸⁷ Lihat Muḥibb al-Dīn ‘Abd al-Sabḥān (1407H), *Manhaj al-Imām al-Shāfi‘ī fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, (T.T.P.) h. 371.

⁸⁸ al-Imām Ibn Taymiyyah berpendapat pentafsiran al-Quran dengan semata-mata akal adalah haram berdalilkan suatu hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās R.A. daripada Baginda Nabi S.A.W. bersabda:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

Maksudnya: Sesiapa yang berkata dalam al-Quran dengan tanpa ilmu maka dia menempah tempat duduknya di dalam neraka”. al-Imām Abū ‘Isā berkata: Ini adalah hadis hasan lagi sahih.

Lihat al-Imām al-Ḥāfiẓ Abū ‘Isa, Muḥammad bin ‘Isā bin Sūrah al-Tirmidhī (1983), *Sunan al-Tirmidhī dalam bab tafsir al-Quran Bab Mā Jā’ fī al-Ladhī Yufassir al-Qur’ān Bi Ra‘yihī*, hadis no. 4022, j. 4, c. 2. Beirut: Dar al-Fikr, h. 268.

Beliau juga berdalilkan hadis yang diriwayatkan oleh Imām al-Tirmidhī dengan sanadnya daripada Jundub bin ‘Abd Allāh bin Sufyān berkata: Sabda Rasulullah S.A.W:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ

perselisihan para ulama dalam menghukumkan *al-tafsir bi al-ra'y*, sama ada haram atau pun harus adalah *al-khilaf al-lafzi* (khilaf dari sudut lafaz) dan bukan *al-khilaf al-haqiqi* (khilaf yang sebenar).⁸⁹

Menurut Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, sumber-sumber yang wajib ke atas seorang pentafsir al-Quran dengan *al-tafsir bi al-ra'y* sehingga tafsirnya masuk dalam lingkungan harus dan diterima mestilah berdasarkan perkara-perkara berikut:

- i. Merujuk kepada al-Quran sendiri.
- ii. Meriwayatkan hadis daripada Rasulullah S.A.W. dengan berhati-hati daripada riwayat yang *da'if*⁹⁰ dan *maudū'*⁹¹.
- iii. Mengambil apa yang *ṣahīh* daripada para Sahabat R.A. dan juga para tabiin.

Maksudnya: Sesiapa yang mengeluarkan pendapat berkaitan al-Quran dengan semata-mata akalinya lalu bertepatan dengan kebenaran (secara kebetulan), maka sesungguhnya dia tetap salah". al-Imām Abū 'Isā berkata: Ini adalah hadis *gharīb*.

Ibid., di dalam bab tafsir al-Quran Bab Mā Jā' fī al-Ladhī Yufassir al-Qur'ān bi Ra'yihī, hadis no. 4024, j. 4, c. 2, h. 268.

al-Imām Ibn Taymiyyah juga menambah: "Adapun sesiapa yang mengeluarkan pendapat dengan berdasarkan apa yang dia tahu daripada al-Quran sama ada dari sudut *luḡah* atau dari sudut syarak, maka tidak menjadi apa-apa masalah ke atasnya. Dan kerana inilah diriwayatkan pendapat-pendapat daripada sebahagian sahabat Nabi S.A.W. dan para tabiin dalam tafsir al-Quran dan tidak ada penafian di dalam hal ini kerana mereka mengeluarkan pandangan mengenai perkara yang mereka ketahui serta mereka senyap (tidak mengeluarkan pendapat) dalam perkara yang mereka tidak ketahui". Lihat Imām Ibn Taymiyyah (1972), *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsir*, c. 2. (T.T.P.) h: 108-114.

⁸⁹ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī ketika menjelaskan hakikat perselisihan antara dua pendapat ini, menyebut bahawa sekiranya kita merujuk kepada mereka yang melampau dalam pentafsiran (tidak mahu mentafsirkan dengan akal) dan kita mengetahui rahsia kenapa mereka melampau kemudian kita lihat pula kepada mereka yang mengharuskan pentafsiran dengan akal dan kita meneliti syarat-syarat mereka kepada seorang pentafsir bi al-ra'y dan kita kupaskan dalil kedua-dua pihak nescaya, zahir bagi kita bahawa khilaf mereka adalah lafzi sahaja tidak hakiki. Untuk menjelaskan perkara ini kami menegaskan: pendapat akal itu ada dua bahagian: Pertama selari dengan bahasa Arab, aspek mereka dalam bertutur dan menepati al-Quran dan al-Sunnah serta meraikan semua syarat-syarat tafsir. Bahagian ini adalah harus tanpa syak padanya. Inilah yang ditanggung pada pendapat ulama yang mengharuskan tafsir bi al-ra'y. Bahagian yang kedua tidak selari dengan kaedah bahasa Arab, tidak bertepatan dengan dalil-dalil syarak dan tidak memenuhi syarat-syarat tafsir. Bahagian inilah tempat yang dilarang dan yang dicela. Lihat al-Dhahabī (2003), *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, j. 1, c.4. Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 188.

⁹⁰ Berkata al-Imām al-Nawawī: *Da'if* itu adalah hadis yang tidak didapati padanya syarat-syarat *ṣahīh* dan syarat-syarat *ḥasan*. Lihat al-Imām Muḥy al-Dīn, Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī (1996), *Ṣahīh Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*, juz. 1. Kaherah: al-Hay'ah al-'Āmmah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah, h. 28.

⁹¹ *Maudū'* ialah pendustaan yang dibuat-buat dan direka-reka iaitu seorang perawi mendusta dalam sesuatu hadis Nabawi dengan bahawa dia meriwayatkan hadis tersebut daripada Nabi S.A.W. sedangkan ia tidak pernah disabdakan oleh Baginda dengan sengaja. Lihat al-'Allāmah al-Sheikh Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (2004), *Qawā'id al-Taḥḍīth min Funūn Muṣṭalah al-Ḥadīth*, c. 1, Kaherah: Dār al-'Akīdah, h. 150.

- iv. Berdasarkan makna-makna mengikut *al-lughah al-‘Arabiyyah al-faṣīḥah*.
- v. Mentafsirkan al-Quran dengan kehendak makna kalam Allah S.W.T. dan penggunaan istilah yang dikenali dari kekuatan syarak.⁹²

Kenyataan al-Dhahabī sebagaimana di atas seolah-olah tidak memisahkan di antara *al-tafsīr bi al-ma’thūr* dan *al-tafsīr bi al-ra’y*, bahkan menggabungkan kedua-dua bentuk pentafsiran tersebut. Kenyataannya, kedua-dua bentuk pentafsiran di atas saling lengkap melengkapi antara satu sama lain. Muḥammad al-Dusūqī menyatakan bahawa *al-tafsīr bi al-ra’y* tidak sekali-kali meninggalkan *al-āthār* dan *al-riwāyah* bahkan bergantung kepadanya oleh apa yang wajib bergantung padanya lebih-lebih lagi dalam pentafsiran *āyāt al-aḥkām*. Beliau menyatakan juga bahawa: “Dan apabila pentafsiran dengan akal tidak boleh terlepas daripada *al-āthār*, maka pentafsiran *al-naqlī* juga tidak terlepas daripada penggunaan akal dan pemikiran. Akal dan pemikiranlah yang mengkaji sanad-sanad, *mentarjihkan* antara riwayat-riwayat, mengutamakan sesuatu makna di atas makna yang lain dan seumpamanya. Cuma, ruang lingkup penggunaan akal bagi *al-tafsīr bi al-ma’thūr* adalah lebih kecil berbanding penukilan riwayat dan ruang lingkup periwayatan bagi *al-tafsīr bi al-ra’y* juga adalah lebih kecil berbanding penggunaan akal dan *ijtihād*”.⁹³

Walau bagaimanapun di dalam bahagian ini, penulis tidak lagi menyebut sumber-sumber yang telah disebut di dalam *al-tafsīr bi al-ma’thūr*.

Selepas penelitian dibuat terhadap sampel kajian, didapati Wahbah mentafsirkan al-Quran dengan *ijtihād (al-tafsīr bi al-ra’y)* dengan mengambil langkah berikut:

⁹² Diterjemahkan daripada perkataan al-Dhahabī yang berbunyi: التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمتقضب من قوة الشرع. *Ibid.*, j. 1, c. 4, h. 194-195.

⁹³ Lihat Dr. Muḥammad al-Dusūqī (2003), *Manhaj al-Baḥth fī al-‘Ulūm al-Islāmiyyah*, c. 2. Doha-Qaṭar: Dār al-Thaqāfah, h: 187.

- i. Merujuk kepada sirah yang *thābit*.
- ii. Merujuk kepada kaedah bahasa Arab dan makna *al-mufradāt al-lughawiyah*.
- iii. Merujuk kepada karya-karya pentafsiran *āyāt al-aḥkām*.
- iv. Merujuk kepada pandangan ulama mazhab empat serta membincangkan nas masing-masing secara adil dan amanah.
- v. Menukilkan pandangan mazhab-mazhab lain dan membincangkan dalil-dalil mereka secara ilmiah.
- vi. Berijtihad.

Berikut adalah penjelasan lanjut bagi setiap langkah yang diambil oleh pengarang untuk mentafsirkan *āyāt al-aḥkām bi al-ra'y*:

i. MERUJUK KEPADA SIRAH YANG THĀBIT

Merujuk kepada sirah yang *thābit* merupakan disiplin wajib dalam pentafsiran al-Quran. Ini kerana al-Quran tidak diturunkan sekali gus, bahkan turun secara beransur-ansur mengikut ketentuan Allah S.W.T. yang mana sebahagiannya diturunkan mengikut peristiwa dan kejadian yang berlaku sepanjang tempoh penurunan al-Quran.

Tempoh penurunan yang memakan masa dua puluh tiga tahun⁹⁴ sudah tentu sarat dengan catatan dan rakaman peristiwa, masalah dan kejadian yang ditempuhi oleh Rasulullah S.A.W. dan para sahabat Baginda. Sebab itu, dengan hanya melalui sirah yang *thābit* seseorang pentafsir al-Quran dapat mengetahui *asbāb al-nuzūl* yang

⁹⁴ Khilaf dalam kalangan para ulama dalam masalah tempoh penurunan al-Quran di antara dua puluh tahun, dua puluh tiga tahun dan dua puluh lima tahun mengikut klilaf mereka terhadap tempoh Nabi S.A.W. bermukim di Makkah selepas perlantikan sebagai Rasul. Lihat al-Zarkashī (1957), *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, j. 1. Kaherah: Dār al-Turāth, h. 228.

menentukan kehendak makna ayat yang diturunkan. Imām al-Sayūṭī menegaskan bahawa dengan berpandukan *asbāb al-nuzūl* dan kisah-kisah yang berlaku dapat diketahui makna ayat yang diturunkan padanya mengikut peristiwa yang membawa kepada penurunan tersebut.⁹⁵

Perkara ini juga ditegaskan sendiri oleh pengarang bahawa beliau menghasilkan karya tafsir ini dengan merujuk kepada sirah yang *thābit* selain merujuk kepada kepada al-Quran dan al-Sunnah.

Berikut adalah nasnya:

لذا وجب وضع تفسير شامل معتدل غير متطرف، يجمع بين مزايا التفاسير المختلفة وييسر على القارئ والتالي فهم الآيات الكريمة بدقة ووعي، ويحيط بكل ما هو ضروري يحقق مقاصد القرآن العظيم في العقيدة والعبادة والتشريع والآداب والأخلاق والسلوك القديم في الحياة، ويفسر القرآن بالقرآن وبالسنّة الصحيحة والسيرة الثابتة.⁹⁶

Maksudnya: Kerana inilah wajib mewujudkan tafsir yang merangkumi, sederhana dan tidak melampau (taksab) yang menghimpunkan semua bentuk pentafsiran yang berbagai-bagai dan memudahkan pembaca sehingga boleh memahami ayat *al-karīmah* dengan teliti dan sedar. Tafsir itu juga mesti meliputi semua perkara yang diperlukan sehingga merealisasikan maksud-maksud al-Quran al-‘Azīm pada masalah akidah, ibadah, syariat, adab, akhlak, kelakuan di dalam kehidupan. Tafsir itu juga mesti berasaskan tafsir al-Quran dengan al-Quran, dengan sunnah yang sahih dan dengan sirah yang *thābit*.

Beliau menjelaskan rasa tanggungjawabnya untuk mempersembahkan suatu karya tafsir yang lengkap, menghimpunkan semua penjelasan dari semua sudut yang berbeza, merangkumi perkara-perkara yang perlu dalam memahami al-Quran dalam

⁹⁵ Imām al-Suyūṭī menegaskan keperluan disiplin ini dengan menaskan: (الحادي عشر: أسباب النزول والقصص،) (إذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما أنزلت فيه). Lihat Imām al-Suyūṭī (1951), *al-Itqān*, j. 2, Kaherah: Dār al-Nadwah al-Jadīdah, h. 181.

⁹⁶ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 2, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 391.

masalah akidah, syariat, akhlak dan nilai dalam kehidupan di mana al-Quran ditafsirkan dengan al-Quran, hadis nabawi dan sirah yang *thābit*.

Contoh sirah yang *thābit* menjadi penentu kepada makna sebenar ayat al-Quran, ialah firman Allah S.W.T.:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

﴿١٩٥﴾

Surah al-Baqarah (2): 195.

Maksudnya: Dan belanjakanlah (apa yang ada pada kamu) kerana (menegakkan) agama Allah, dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri ke dalam bahaya kebinasaan (dengan bersikap bakhil), dan baikilah (dengan sebaik-baiknya segala usaha dan) perbuatan kamu, kerana sesungguhnya Allah mengasihani orang-orang yang berusaha supaya baik amalannya.⁹⁷

Tanpa merujuk kepada sirah yang berlaku di sebalik penurunan ayat ini akan menyebabkan ayat ini ditafsirkan sesuka hati. Padahal ayat ini turun kepada sebahagian kaum *al-Anṣār* yang bersikap tidak mahu menafkahkan harta ke jalan Allah S.W.T. kerana mengalami musim kemarau dan kekeringan yang menghimpit lalu berpendapat tidak perlu untuk pengorbanan harta benda ke jalan Allah S.W.T. Wahbah membawa sedutan kisah tersebut dengan katanya:

وقد نزلت آية: (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) كما عرفنا في الأنصار حينما تعرضوا لقحط وجدب في بعض السنوات، وظنوا ألا حاجة للنفقة، لأن الله قد أعز الإسلام، وكثر ناصره، فلم يقبل الله ذلك منهم، لأن الجهاد فريضة دائمة، والإعداد للقتال واجب شرعي مستمر.⁹⁸

Maksudnya: Dan sesungguhnya telah turun ayat: (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَلَا) (تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) - sebagaimana kita semua tahu - kepada kaum *al-*

⁹⁷ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 60.

⁹⁸ Lihat al-Zuhaylī (1998), *op.cit.*, j. 2, c. 2, h. 190.

Anṣār ketika mereka ditimpa kemarau dan ketandusan selama beberapa tahun. Mereka menyangka ketika itu tidak perlu mengeluarkan nafkah untuk *fī sabīl Allāh* kerana Allah telah memuliakan Islam dan mengurniakan ramai penolong kepada agama ini. Maka, Allah tidak menerima anggapan yang demikian itu daripada mereka kerana jihad itu adalah suatu kefarduan yang berterusan. Membuat persiapan untuk jihad adalah kewajiban yang berterusan dari sudut syarak.

Pengarang menjelaskan bahawa jihad menegakkan agama Allah S.W.T. itu adalah dengan jiwa raga dan harta benda kerana persediaan tentera memerlukan kelengkapan, peralatan dan perbelanjaan yang lain. Sekiranya umat Islam mengambil remeh soal *infāq* ke jalan Allah S.W.T, bermakna mereka mencampakkan diri ke arah kebinasaan yang akan memudaratkan jemaah dan umat seluruhnya.

Kesimpulannya, sirah adalah sumber utama bagi pentafsiran al-Quran dan pengarang menukilkan hanya riwayat yang *thābit* sahaja untuk menjamin ketepatan makna sesuatu ayat hukum.

ii. MERUJUK KEPADA KAEDAH BAHASA ARAB DAN MAKNA AL-MUFRADĀT AL-LUGHAWIYYAH.

Al-Quran diturunkan dengan lidah bahasa Arab yang jelas. Mengetahui bahasa Arab adalah suatu keperluan utama kepada pentafsir kalam Allah S.W.T. kerana hanya dengan melaluinya seseorang itu dapat mentafsirkan *mufradāt al-alfaz* dan *madlūlnya* mengikut kedudukan ayat serta ia menjaganya daripada memalingkan makna ayat kepada apa yang tidak dimaksudkan oleh kebanyakan percakapan orang Arab.

Wahbah mengambil sikap yang sangat jelas apabila perbahasan *al-i'rāb* (*Naḥw* dan *Ṣarf*), *al-Balāghah* dan *al-mufradāt al-lughawiyah* menjadi keutamaan dalam pentafsiran beliau. Perbahasan-perbahasan tersebut dijadikan subtopik dalam pertafsiran mana-mana *āyāt al-aḥkām* atau bukan *āyāt al-aḥkām*.

Persoalan *al-i'rāb* (*Naḥw* dan *Ṣarf*) dan isu *al-Balāghah* di dalam karya *al-Tafsīr al-Munīr* tidak perlu kepada pencontohan berikutan perkara tersebut dapat disaksikan pada semua ayat al-Quran tanpa terkecuali. Demikian juga *al-mufradāt al-lughawiyah* yang menjadi pegangan kukuh pengarang dalam ulasan-ulasan beliau terhadap *āyāt al-aḥkām* dan ayat-ayat yang lain.

Pengarang turut menukulkan pandangan yang berbeza dalam kalangan para ulama dalam memahami perkataan yang digunakan di dalam al-Quran seperti perkataan *قُرُوء*.⁹⁹ Perkataan tersebut bermaksud suci bagi pandangan mazhab al-Mālikiyyah dan al-Shāfi'iyyah manakala sebaliknya perkataan itu bermaksud haid bagi mazhab Abū Ḥanīfah al-Nu'mān dan mazhab Imām Aḥmād Ibn Ḥanbal.¹⁰⁰

Demikian juga pendapat 'Abd Allāh Ibn 'Abbās dalam mentafsirkan ayat 40 Surah Qāf, iaitu *وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ*. Beliau mengatakan bahawa makna *وَمِنَ اللَّيْلِ* ialah dua solat malam (Maghrib dan Isyak) dan makna *وَأَدْبَارَ السُّجُودِ* ke atas perintah solat sunat selepas solat fardhu ataupun berzikir (*Subḥānallāh, Alḥamdulillāh dan Allāhu Akbar*) selepas solat fardhu dengan bersandarkan hadis-hadis yang sahih termasuk hadis Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim.¹⁰¹

Terdapat juga riwayat daripada Sayidina 'Umar, Sayidina 'Alī, anaknya al-Ḥasan, Ibn 'Abbās (di dalam suatu riwayat yang lain), Abū Hurayrah, Abū 'Umāmah bahawa mereka mentafsirkan *وَأَدْبَارَ السُّجُودِ* sebagai solat sunat dua rakaat selepas solat

⁹⁹ Surah al-Baqarah, ayat 228.

¹⁰⁰ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *op.cit.*, j. 2, c. 2, h. 318.

¹⁰¹ *Ibid.*, j. 26, c. 2, h. 315-316.

Maghrib¹⁰² berdalilkan nas-nas yang lain. Punca khilaf bagi kedua-dua contoh di atas merujuk kepada pemahaman dan *ijtihād* mereka terhadap makna perkataan tersebut dari sudut *mufradāt al-alfaz* dan *madlūlnya*.

Antara contoh lain ialah pandangan Sayidina ‘Alī dan Ibn ‘Abbās dalam mentakwilkan perkataan ¹⁰³ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ dengan makna persetubuhan antara suami dan isteri. Mereka tidak mewajibkan wuduk bagi persentuhan semata-mata antara kulit. Pendapat tersebut berbeza dengan pandangan Sayidina Umar dan Ibn Mas‘ūd dalam mentakwil perkataan tersebut dengan persentuhan antara kulit lelaki dan perempuan bukan mahram. Mereka mewajibkan wuduk bagi semata-mata persentuhan tersebut. Punca khilaf ialah *ijtihād* para sahabat dalam memahami perkataan لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ dengan keupayaan bahasa Arab masing-masing.

Dalam kebanyakan keadaan, pengarang mentarjihkan salah satu pandangan di atas pandangan yang lain seperti mentarjihkan pandangan Sayidina ‘Alī dan Ibn ‘Abbās dalam memahami perkataan لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ di atas pandangan Sayidina ‘Umar dan Ibn Mas‘ūd dengan katanya:

وكذلك إن حدثت ملامسة أي مباشرة مشتركة بين الرجال والنساء، وهذا هو الحدث الأكبر، أي الجماع، كما تأول الآية علي وابن عباس وغيرهما، وكانوا لا يوجبون الوضوء على من مس امرأة باليد. وتأول عمر وابن مسعود الآية بالمس باليد، وكانا يوجبان الوضوء على من مس امرأة باليد، والراجح هو القول الأول.¹⁰⁴

¹⁰² Lihat al-Imām Ibn Kathīr (1996), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, c. 1, juz: 7. al-Manṣūrah: Maktabah al-Īmān, h. 264-265.

¹⁰³ Surah al-Mā’idah ayat 6.

¹⁰⁴ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 6, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 109.

Maksudnya: Dan demikian juga sekiranya berlaku persetubuhan iaitu hubungan kelamin yang melibatkan lelaki dan perempuan. Ini adalah hadas besar iaitu jimak sebagaimana ditakwilkan oleh Sayidina ‘Alī, Ibn ‘Abbās dan lain-lainnya. Adalah mereka tidak mewajibkan wuduk di atas persentuhan lelaki dan perempuan dengan tangan. Sayidina ‘Umar dan Ibn Mas‘ūd mentakwilkan ayat dengan persentuhan dengan tangan. Kedua-dua mereka mewajibkan wuduk di atas persentuhan tersebut. Pendapat yang kuat ialah pendapat yang pertama.

Contoh di atas dan contoh-contoh lain yang tidak dimuatkan di dalam bahagian ini membuktikan pengarang amat menitikberatkan pentafsiran dengan berasaskan kaedah bahasa Arab dan *al-mufradāt al-lughawiah* dengan menukilkan pendapat-pendapat ulama dalam masalah tersebut.

iii. MERUJUK KEPADA KARYA-KARYA PENTAFSIRAN *ĀYĀT AL-AḤKĀM*

Wahbah amat teliti dalam pentafsiran *āyāt al-aḥkām*. Beliau menukilkan pentafsiran para ulama tafsir yang muktabar. Nama-nama besar di dalam dunia pentafsiran al-Quran khususnya tafsir *āyāt al-aḥkām* sentiasa disebut-sebut sebagai tempat sandaran dalam mengulas sesuatu *āyāt al-aḥkām*. Mereka adalah seperti Imam al-Shāfi‘ī, Imam al-Jaṣṣāṣ, Imam al-Qurṭubī, Imam Muḥammad bin ‘Abd-Allāh Ibn al-‘Arabī dan lain-lain.

Sebagai contoh, pengarang menyebut *istinbāt* Imam al-Shafi‘ī untuk menguatkan dalil penghujahan ijmak ulama (حجية الاجماع) dengan katanya:

قال العلماء وعلى رأسهم الإمام الشافعي: في قوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ، وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ)¹⁰⁵ دليل على صحة القول بالإجماع، أي اتفاق ا تهادين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور على

¹⁰⁵ Surah al-Nisā’ ayat 115.

حكم شرعي لأنه تعالى قرن اتباع غير سبيل المؤمنين إلى مباينة الرسول فيما ذكر له من الوعيد، فدل على صحة إجماع الأمة، لإلحاقه الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين.¹⁰⁶

Maksudnya: Berkata para ulama dan di antara tokoh utama mereka ialah Imam al-Shāfi‘ī: Pada firman Allah S.W.T.: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ، وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) terdapat dalil yang menunjukkan sahnya pendapat yang menerima ijmak para ulama. Ijmak itu ialah kesepakatan para mujtahid dalam kalangan umat Nabi Muhammad S.A.W. selepas kewafatan baginda pada mana-mana zaman di atas suatu hukum syarak kerana Allah S.W.T. menyebutkan seiring perihal mengikut jalan selain jalan umat Islam sama dengan mengingkari Rasulullah pada azab siksaan yang disediakan. Maka, ia menunjuk dalil di atas betul ijmak umat Islam kerana menghubungkan janji buruk terhadap mereka yang mengikuti jalan selain jalan umat Islam.

Nama Imam al-Shāfi‘ī disebut secara khusus sebagai tokoh yang menjadikan ayat 115 Surah al-Nisā’ sebagai dalil kepada kehujahan ijmak (حجية الاجماع) para mujtahid selepas daripada kewafatan Nabi S.A.W. dalam perkara-perkara agama berdasarkan keratan ayat وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ dan akibat buruk yang dijanjikan kepada orang yang mengikuti selain jalan orang-orang yang beriman.

Di antara contoh yang boleh dipetik di dalam bahagian ini ialah bagaimana pengarang menukilkan pandangan Imam al-Qurṭubī dalam masalah mengadap kiblat ketika solat selepas mentafsirkan Surah al-Baqarah ayat 144. Demikian adalah nasnya:

قال القرطبي: استقبال الجهة هو الصحيح لثلاثة أوجه:
الأول- أنه الممكن الذي يرتبط به التكليف.
الثاني- أنه المأمور به في القرآن، لقوله تعالى: (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) ¹⁰⁷ أي في أي مكان كنتم من الأرض في شرق أو غرب، فأتجهوا شطر المسجد الحرام.

¹⁰⁶ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *op.cit.*, j. 5, c. 2, h. 271-272.

الثالث - أن العلماء احتجوا بالصف الطويل الذي يعلم قطعاً أنه أضعاف عرض البيت.¹⁰⁸ وهذا هو الراجح لدي، لعدم إمكان استقبال العين، وللتيسير على الناس.¹⁰⁹

Maksudnya: Berkata al-Qurtubi: Mengadap arah kiblat (bukan ain kiblat) adalah pendapat yang betul dengan tiga alasan:

Pertama: Mengadap arah kiblat adalah mampu dilakukan yang berkait dengan pentaklifan.

Kedua: Ia diperintah di dalam al-Quran kerana firman Allah S.W.T.: (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) iaitu; di mana sahaja kamu berada di bumi sama ada di timur atau di barat, maka mengadaplah ke arah *al-Masjid al-Ḥarām*.

Ketiga: Sesungguhnya para ulama berhujjah bahawa saf panjang yang mengetahui dengan pasti arah kiblat. Inilah pendapat yang kuat di sisiku kerana tidak mampu mengadap ain kiblat dan kerana mempermudah kepada manusia.

Beliau menukulkan pendirian Imam al-Qurṭubī daripada karya *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* dalam masalah mengadap kiblat ketika solat bagi situasi di luar *al-Masjid al-Ḥarām* selepas beliau menerangkan khilaf ulama al-Shāfi'iyyah dengan jumhur para ulama. Ulama al-Shāfi'iyyah mengatakan wajib mengadap ain kiblat (binaan Kaabah) manakala jumhur para ulama berpendapat memadai mengadap arah kiblat. Bagi Imam al-Qurṭubī, pendapat mengatakan mengadap arah kiblat adalah betul dengan tiga alasan sebagaimana dinyatakan di dalam nas.

Demikian juga contoh-contoh lain yang antaranya pengarang menukulkan pandangan Imam al-Jaṣṣāṣ dalam masalah waktu menunaikan haji selepas mentafsirkan ayat 196 Surah al-Baqarah. Demikian adalah nasnya:

وذكر الجصاص الرازي توفيقاً بين القولين، فقال: وقال قائلون: وجائز أن لا يكون ذلك اختلافاً في الحقيقة، وأن يكون مراد من قال: وذو الحجة: أنه بعضه، لأن الحج لا محالة، إنما هو في بعض الأشهر، لا في جميعها، لأنه لا خلاف أنه ليس يبقى بعد أيام (منى)

¹⁰⁷ Surah al-Baqarah ayat 144.

¹⁰⁸ Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr al-Qurṭubī (2006), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, j. 2. Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 444.

¹⁰⁹ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 2, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 25.

شيء من مناسك الحج. وقالوا: ويحتمل أن يكون من تأوله على ذي الحجة كله: مراده
أما كانت هذه أشهر الحج، كان الاختيار عنده فعل العمرة في غيرها، كما روي عن
عمر وغيره من الصحابة استحبابه لفعل العمرة في غير أشهر الحج¹¹⁰.¹¹¹

Maksudnya: Dan menyebut oleh Imam al-Jaṣṣāṣ al-Rāzī dalam menghimpunkan dua pendapat, beliau berkata: Dan berkata sebahagian manusia: Dan harus bahawa tidak berlaku khilaf pada hakikat. Maksud orang yang berkata : Dhū al-Ḥijjah ialah sebahagiannya kerana ibadah haji itu tidak dapat tidak hanya pada beberapa bulan bukan semua bulan. Ia juga kerana tidak ada khilaf bahawa tidak ada apa-apa lagi daripada ibadah haji selepas hari Minā. Dan berkata mereka itu: Ditanggung bahawa orang yang mentakwilkan ibadah haji melibatkan sebulan penuh bulan Dhū al-Ḥijjah: Maksudnya ialah oleh kerana ini adalah bulan-bulan haji, maka memilih untuk melakukan ibadah umrah adalah pada bulan-bulan yang lain sebagaimana diriwayatkan daripada Sayidina ‘Umar dan sahabat-sahabat lain yang menggalakkan melakukan ibadah umrah pada bulan-bulan selain bulan-bulan haji.

Pengarang menukikan pendapat Imam al-Jaṣṣāṣ al-Rāzī al-Ḥanafī daripada karyanya *Aḥkām al-Qur’ān* yang menghimpunkan pandangan Imam Mālik dan Imam al-Shawkānī dalam masalah bulan Dhū al-Ḥijjah apakah semuanya bulan haji atau sebahagian sahaja. Perselisihan mereka disatukan dengan mengatakan perselisihan tersebut adalah *al-khilāf al-lafzī* dan bukan *al-hakīkī*. Beliau memahami maksud ulama yang mengatakan bulan Dhū al-Ḥijjah adalah bulan haji dengan sebahagian bulan dan bukan semuanya. Pendapat tersebut hampir sama dengan pendapat kedua yang menyatakan bulan haji adalah Shawāl, Dhū al-Qā‘idah dan sebahagian bulan Dhū al-Ḥijjah.

Kesimpulan boleh dibuat bahawa, pengarang didapati merujuk kepada karya-karya utama dalam pentafsiran ayat-ayat hukum untuk memastikan pentafsiran yang tepat dan penerangan maksud yang jelas.

¹¹⁰ Lihat Ḥujjah al-Islām, al-Imām Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ (1992), *Aḥkām al-Qur’ān*, j. 1. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī dan Muassasah al-Tārīkh al-‘Arabī, h. 373.

¹¹¹ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *op.cit.*, j. 2, c. 2, h. 205.

iv. MERUJUK KEPADA PANDANGAN ULAMA MAZHAB EMPAT

Jika dinisbahkan kepada pentafsiran *āyāt al-aḥkām*, karya ini boleh dikategorikan sebagai karya *aḥkām al-Qur'ān*. Ini berikutan pengarang didapati mentafsirkan sesuatu ayat dengan menyebutkan pendapat-pendapat ulama mazhab empat secara jelas berserta mengemukakan dalil masing-masing secara adil dan amanah. Pengarang tidak sekali-kali menyokong mana-mana pendapat di atas pendapat yang lain secara taksub. Perkara ini ditegaskan sendiri oleh beliau di dalam mukadimah karya ini dengan menaskan bahawa:

ولست في كل ما أكتب متأثراً بأي نزعة معينة، أو مذهب محدد، أو إرث اعتقادي سابق لاتجاه قديم، وإنما رائدي هو الحق الذي يهدي إليه القرآن الكريم، على وفق طبيعة اللغة العربية، والمصطلحات الشرعية، مع توضيح آراء العلماء والمفسرين، بأمانة ودقة وبعد عن التعصب.¹¹²

Maksudnya: Dalam setiap apa yang saya tulis di sini, saya sama sekali tidak terpengaruh dengan mana-mana kecenderungan tertentu, atau mazhab tertentu, atau warisan pendapat dulu kala bagi suatu arah pendapat yang lama. Sesungguhnya tujuan saya hanyalah menuntut kebenaran yang ditunjuk oleh al-Quran al-Karīm selaras dengan tabiat kaedah bahasa Arab dan istilah-istilah syarak bersama penjelasan para ulama dan ahli tafsir dengan penuh amanah dan berhati-hati serta jauh daripada ketaksuban.

Pengarang menyenaraikan pandangan ulama mazhab empat mengikut kronologi tahun wafat imam mazhab tersebut, iaitu dengan mendahulukan mazhab Abū Ḥanīfah al-Nu'mān (m. 150H) diikuti mazhab al-Mālikī (m. 179H) sebelum menyebut mazhab al-Shāfi'ī (m. 204H) dan diakhiri dengan mazhab Imām Aḥmad (m. 241H). Sekiranya didapati sebahagian mereka bersepakat dalam sesuatu hukum, maka pengarang menggabungkan pandangan mereka berserta dalil.

¹¹² *Ibid.*, j. 1, c. 2, h. 8.

Antara contoh perbahasan ulama mazhab empat ialah pentafsiran mereka terhadap perkataan **وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ** dalam ayat ke 6 Surah al-Mā'idah. Pengarang menerangkan pendapat mazhab al-Mālikiyyah dan al-Ḥanābilah yang mengatakan bahawa huruf **ب** (*ḥarf al-Jarr*) yang terdapat pada pangkal perkataan **بِرُؤُسِكُمْ** adalah huruf tambah (*الزائدة*). Demikian juga susunan ayat itu sendiri menunjukkan kewajiban menyapu semua kepala ketika berwuduk. Oleh itu, kedua-dua mazhab tersebut mewajibkan sapu semua kepala kerana mengambil cermat (*iḥṭiyāt*). Mazhab al-Ḥanafiyah dan al-Shāfi'iyyah pula berpendapat huruf **ب** pada pangkal perkataan tersebut membawa makna sebahagian (*التبعض*). Sebab itulah, kedua-dua mazhab tersebut mewajibkan sapu sebahagian kepala sahaja beramal dengan petunjuk (*دلالة*) huruf tadi.

Beliau kemudiannya mengembalikan makna sebenar bagi perkataan di dalam ayat tersebut kepada syarak selepas pembentangan di atas. Pengarang mengulas bahawa makna perkataan ini adalah mujmal yang dijelaskan oleh sunnah Rasulullah S.A.W. Berikut adalah perkataannya:

والأظهر أن الباء للإلصاق، وقيل للتبعض، والحق أن هذا مجمل يرجع في بيانه إلى السنة.¹¹³

Maksudnya: Dan pendapat yang paling jelas ialah huruf **ب** (pada pangkal perkataan tersebut) membawa makna meratakan. Ada pendapat yang mengatakan huruf tersebut membawa maksud menyapu sebahagian

¹¹³ *Ibid.*, j. 6, c. 2, h. 104.

kepala. Dan yang sebenar ialah perkataan tersebut adalah *mujmal* yang dikembalikan penjelasannya kepada sunnah Rasulullah S.A.W.

Bagi sesuatu hukum yang disepakati oleh ulama mazhab empat, pengarang menyatakan pendapat mereka secara umum dengan menggunakan perkataan المذاهب الأربعة seperti di dalam masalah menjatuhkan hukum *qisās* terhadap sekumpulan penjenayah yang membunuh seorang mangsa. Ketika mengulas ayat 178 Surah al-Baqarah beliau menjelaskan:

وذهب أئمة المذاهب الأربعة: إلى أنه تقتل الجماعة بالواحد، قلت الجماعة أو كثرت، سدا للذرائع، فلو لم يقتلوا لما أمكن تطبيق القصاص أصلاً، إذ يتخذ الاشتراك في القتل سبباً للتخلص من القصاص. وقد قتل عمر رضي الله عنه سبعة برجل بصنعاء، وقال: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء، لقتلتهم به جميعاً»¹¹⁴ وقتل علي رضي الله عنه الحرورية (الخوارج) بعبد الله بن خباب¹¹⁵.¹¹⁶

Maksudnya: Dan berpendapat oleh imam-imam mazhab empat kepada bahawa dijatuhkan hukuman bunuh ke atas suatu kumpulan yang membunuh seorang manusia sama ada jumlah kumpulan itu sedikit atau ramai kerana kaedah menutup peluang (سد الذرائع). Maka sekiranya mereka itu tidak dibunuh, nescaya tidak dapat dilaksanakan hukum qisas sama sekali kerana berpakat membunuh menjadi sebab kepada terlepas daripada hukuman qisas. Dan sesungguhnya Sayidina Umar R.A. telah membunuh tujuh orang kerana kes bunuh seorang di Şan‘ā’ dan beliau berkata: Kalau semua penduduk Şan‘ā’ terlibat membunuh seorang manusia, aku akan membunuh mereka semua. Dan Sayidina Ali R.A. al-Hurawiyah (al-Khawarij) dengan sebab mereka membunuh Abd Allāh bin Khabbāb.

Imam-imam mazhab empat berpendapat bahawa sekumpulan manusia akan dijatuhkan hukuman bunuh tanpa mengira bilangan mereka sedikit atau ramai dengan

¹¹⁴ Lihat al-Ḥāfiẓ al-Kabīr ‘Alī bin ‘Umar al-Dāraqūṭnī (2004), *Sunan al-Dāraqūṭnī, Kitāb al-Ḥudūd wa al-Diyāt wa Ghayruhu, Bāb al-Li‘ān*, no. 3463, j. 4. Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 279.

¹¹⁵ *Ibid.*, *Kitāb al-Ḥudūd wa al-Diyāt wa Ghayruhu, Bāb al-Li‘ān*, no. 3251, j. 4, h. 253.

¹¹⁶ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Taḥfīr al-Munīr*, j. 2, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 113.

sebab membunuh seorang manusia sahaja atas alasan menutup peluang (سد الذرائع)¹¹⁷.

Amīr al-Mu'minīn 'Umar dan 'Alī R.A. pernah menjatuhkan hukuman bunuh terhadap sekumpulan manusia yang membunuh hanya seorang manusia.

v. MENUKILKAN PANDANGAN MAZHAB-MAZHAB LAIN DAN MEMBINCANGKAN DALIL-DALIL MEREKA SECARA ILMIAH

Pengarang juga mendatangkan pandangan tokoh-tokoh mazhab lain selain mazhab empat dan membincangkan dalil-dalil mereka secara ilmiah. Beliau didapati mentarjihkan mana-mana pandangan yang difikirkan paling tepat dengan kebenaran. Selalunya, beliau didapati cenderung untuk mentarjihkan pandangan jumbuh para ulama.

Sebagai contoh, pengarang mendatangkan pandangan al-Zāhiriyyah¹¹⁸ yang berpendapat bahawa tidak haram mengambil manfaat daripada lemak khinzir kerana beramal dengan zahir ayat 173 Surah al-Baqarah. Berikut adalah nasnya:

وأما الخنزير: فله حرام، وكذا شحمه بالقياس على اللحم حرام أيضا، لأن اللحم يشمل الشحم، وهو الصحيح. وقصر الظاهرية التحريم على اللحم، لا الشحم أخذا بمبدئهم في العمل بظاهر النص فقط، لأن الله قال: وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ. ويرد عليهم بأن الفائدة في ذكر اللحم أنه حيوان يذبح بقصد لحمه، ولا يعقل التفريق بين اللحم والشحم.¹¹⁹

¹¹⁷ *al-Zarā'i* ialah perkara-perkara yang zahirnya harus dan ia boleh membawa pelakunya kepada perkara yang dilarang oleh syarak. *Sadd al-Zarā'i* bermaksud menutup perkara yang membawa ke arah kerosakan dan kesannya sekiranya perbuatan yang selamat daripada kerosakan boleh membawa ke arah kerosakan. Lihat Dr. Maḥmūd 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Mun'im (1999), *Mu'jam al-Muṣṭalahāt wa al-Alfāz al-Fiqhiyyah*, j. 2. Kaherah: Dār al-Faḍīlah, h. 256.

¹¹⁸ al-Zāhiriyyah ialah satu mazhab yang berpegang kepada zahir al-Kitab dan al-Sunnah serta menolak *takwīl*, *ijtihād* dan *qiyas*. Lihat Jamā'ah min Kibār al-Lughawīyyīn al-'Arab (2003), *al-Mu'jam al-'Arabī al-Asāsī*. Tunis: Muassasah Lārous al-'Ālamīyyah, h. 811.

¹¹⁹ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 2, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 85-86.

Maksudnya: Dan adapun khinzir: maka dagingnya adalah haram. Demikian juga lemaknya adalah haram dengan mengkiaskannya kepada daging kerana daging itu mengandungi lemak. Pendapat inilah yang betul. Mazhab al-Zāhiriyyah menentukan pengharaman di dalam ayat ke atas daging sahaja, tidak ke atas lemaknya kerana beramal dengan dasar mereka iaitu berhukum dengan zahir nas sahaja. Alasan mereka ialah Allah S.W.T. berfirman: **وَحَمَّ الْخِنزِيرِ** iaitu daging khinzir. Pendapat mereka ditolak dengan bahawa, faedah menyebut perkataan daging (**اللحم**) ialah binatang yang disembelih sudah tentu atas alasan dagingnya dan tidak boleh diterima akal pemisahan di antara daging dan lemak.

Di dalam kenyataan di atas, pengarang menjelaskan pendapat yang betul, iaitu daging khinzir dan lemaknya adalah haram. Kemudian beliau menerangkan pandangan al-Zāhiriyyah yang berpendapat hanya daging khinzir sahaja yang dihukumkan dengan haram dan tidak termasuk lemaknya kerana beramal dengan zahir ayat tersebut. Pendapat al-Zāhiriyyah dalam hal ini ditolak oleh pengarang secara ilmiah dengan hujah *ibārat* ayat al-Quran dan logik akal.

Contoh lain yang boleh diperhatikan ialah pentafsiran ayat kedua Surah al-Nūr. Pengarang mengemukakan pandangan al-Khawārij¹²⁰ dalam isu hukuman rejam terhadap pesalah zina yang sudah berkahwin (**محصن**) dan membincangkan dalil-dalil mereka. Berikut adalah nasnya:

وأنكر الخوارج مشروعية حد الرجم لأنه لا يتنصف، فلا يصح أن يكون حدا
للمحصنات من الحرائر، والله تعالى جعل حد الإماء نصف حد المحصنات الحرائر في
قوله: (فَإِذَا أَحْصِنَ، فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ، فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ

¹²⁰ al-Khawārij ialah satu pecahan umat Islam yang keluar daripada memberi ketaatan kepada khalifah yang keempat iaitu Sayidina ‘Alī R.A. sehingga membawa kepada peperangan *al-Siffīn* (37H/657M) kerana mereka menolak majlis tahkim selepas mereka yang menuntut diadakan majlis tersebut. Lihat Jamā‘ah min Kibār al-Lughawiyyīn al-‘Arab (2003), *al-Mu‘jam al-‘Arabī al-Asāsī*. Tūnis: Muassasah Lārous al-‘Ālāmiyyah, h. 388.

العذاب)،¹²¹ ولأن الرجم لم يذكر في القرآن في حد الزنى، ولأن آية الجلد عامة لكل الزناة، فلا تخصص بخبر الواحد المروي في حد الرجم.¹²²

Maksudnya: Dan puak al-Khawārij mengingkar pencyariatan had rejam kerana ia tidak ada pertengahan (tidak boleh dibahagi dua). Maka tidak sah bahawa dijadikan had ke atas orang yang terpelihara (telah berkahwin) dalam kalangan merdeka. Allah S.W.T. menjadikan had hamba separuh had orang yang terpelihara (telah berkahwin) pada firman-Nya: (فَإِذَا أَحْصَيْنَ، فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ، فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ) (مِنَ الْعَذَابِ). Rejam juga tidak disebut di dalam al-Quran pada masalah had penzina dan juga ayat sebat adalah umum kepada semua kesalahan zina. Maka, ayat tersebut tidak boleh ditakhsiskan dengan satu hadis sahaja yang meriwayatkan had rejam.

Beliau menyebut bagaimana al-Khawārij mengingkari pencyariatan hukum rejam kepada pesalah zina yang sudah berkahwin dengan alasan hukuman tersebut tidak boleh dibahagi dua untuk dihukumkan ke atas penzina dalam kalangan hamba sahaya berdalilkan firman Allah S.W.T. فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ. Oleh itu, hukuman ini dikira tidak sah untuk dihukumkan ke atas penzina dalam kalangan orang merdeka.

Kemudian beliau membawa pandangan jumhur ulama berserta dalil-dalil mereka dengan maksud mentarjihkan pandangan jumhur di atas pandangan al-Khawārij. Demikian adalah nasnya:

ورد الجمهور على تلك الأدلة بأن التنصيف وارد في الجلد، فبقي ما عداه وهو الرجم على عمومه، وبأن الأحكام الشرعية كانت تنزل بحسب تجدد المصالح، فلعل المصلحة التي اقتضت وجوب الرجم حدثت بعد نزول آية الجلد، وأما تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد فهو جائز عندنا، بل إن أحاديث الرجم ثابتة بالتواتر المعنوي، والآحاد في تفاصيل الصور والخصوصيات.¹²³

¹²¹ Surah al-Nisā' ayat 25.

¹²² Lihat al-Zuhaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 18, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 126.

¹²³ *Ibid.*, j. 8, c. 2, h. 126.

Maksudnya: Dan jumhur para ulama menolak dalil yang demikian dengan bahawasanya pertengahan itu datang pada hukum sebat. Maka kekallah hukum-hukum yang lain, iaitu rejam di atas makna yang umum. Sesungguhnya hukum syarak diturunkan mengikut berlakunya masalah. Maka boleh jadi masalah yang membawa kepada wajib rejam telah pun berlaku selepas turunnya ayat sebat. Dan adapun meng*takhsīṣ*kan makna umum al-Quran dengan satu hadis sahaja adalah harus (boleh berlaku) di sisi kami bahkan sesungguhnya hadis-hadis rejam adalah sabit dengan *mutawātir* dari sudut makna dan hadis-hadis *āhād* di dalam memperjelas gambaran-gambaran dan pengkhususan bagi sesuatu.

Benar, separuh hukuman orang merdeka adalah sabit kepada hukuman sebat 100 rotan (iaitu hukuman 50 sebatan ke atas pezina yang berstatus hamba). Adapun perintah rejam, perintah tersebut adalah kekal dengan lafaz nasnya yang umum tanpa wujudnya dalil yang menunjukkan ada separuh bagi hukuman tersebut. Demikian adalah kerana hukum syarak diturunkan mengikut *maṣlahah* semasa penurunan dan *dih̄timāl* turunnya perintah rejam ialah selepas turunnya ayat yang memerintahkan hukum sebat 100 rotan. Manakala, *takhsīs* umum ayat al-Quran dengan *kh̄bar al-wāhid* adalah perkara yang boleh (harus) berlaku di sisi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah bahkan di sana ada banyak hadis yang *thābit* dengan *al-mutawātir al-ma‘nawī* dan *al-‘āhād* yang memperincikan hukuman tersebut.

Demikian juga mazhab-mazhab lain selain dua mazhab yang disebutkan di atas seperti al-Shī‘ah (secara umum), al-Shī‘ah al-Imāmiyyah (secara khusus), al-Mu‘tazilah, al-Ibāḍiyyah dan lain-lain. Pengarang menukulkan pendapat mereka ketika membincangkan perkara-perkara tertentu sebagai pendedahan dan memperluas maklumat serta menolak mana-mana pendapat yang bercanggah dengan kebenaran.

vi. **BERIJTIHĀD**

Ijtihād merupakan asas kepada *al-tafsīr bi al-ra'y*. Dalam karya ini, pengarang didapati banyak menukikan riwayat dan *ijtihād* para ulama dan tidak ber*ijtihād* sendiri di dalam masalah hukum. Bagi penulis, ia mempamerkan sikap rendah diri, amanah ilmiah yang tinggi dan *ḥusn al-ẓan* kepada para ulama.

Walau bagaimanapun, pengarang didapati ber*ijtihād* di dalam membuat nukilan, menentukan dan membuat pilihan terhadap pendapat-pendapat yang difikirkan tepat dan sesuai untuk dimasukkan ke dalam karya ini. Penentuan tersebut adalah amat penting untuk memastikan pentafsiran sesuatu ayat adalah tepat dan tidak menyalahi kebenaran.

Hal ini berikutan terdapat banyak khazanah karya tafsir al-Quran dan karya-karya disiplin yang lain di dalam dunia ilmiah Islam yang berhubung kait secara langsung dengan ilmu tafsir. Penentuan sumber ambilan dan dapatan hendaklah dilakukan dengan cermat dan berhati-hati untuk memastikan hasil yang betul dan tepat. Penentuan tersebut adalah suatu *ijtihād* yang besar dan amat penting.

Walau bagaimanapun, setelah menghalusi karya ini, pengarang didapati turut ber*ijtihād* sendiri dalam perkara-perkara tertentu. Butirannya adalah seperti berikut:

a. **MENGHIMPUNKAN KHILAF PARA ULAMA**

Antara *ijtihād* pengarang yang boleh dilihat dengan jelas ialah beliau menghimpunkan khilaf (جمع الخلاف) antara pendapat para ulama sekiranya khilaf tersebut boleh disatukan. Himpunan khilaf tersebut boleh diperhatikan pada banyak

tempat. Antaranya ialah ketika mentafsirkan ayat 159 Surah al-An‘ām. Makna الَّذِينَ فَرَّقُوا الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ ditafsirkan dengan berbagai-bagai maksud oleh sebilangan tokoh *mufasssirīn*. Abū Hurayrah meriwayatkan daripada Nabi S.A.W. bahawa maksud الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ ialah ahli *bid‘ah* dan *shubahāt* serta ahli *ḍalālāh* daripada umat Islam. Berkata Imam al-Qatādah, al-Ḍahḥāk dan al-Suddī, ayat tersebut ditujukan kepada Yahudi dan Nasrani kerana mereka memecah belahkan agama Nabi Ibrāhim, Mūsā dan ‘Īsā A.S. Ada pendapat yang mengatakan maksud ayat ini adalah umum kepada semua bentuk kekufuran. Imam Ibn Kathīr ada berkata bahawa ayat ini dikhiṭābkan kepada semua orang yang memecah belahkan agama Allah S.W.T. Pengarang menghimpunkan khilaf pendapat para ulama dengan menyatakan bahawa:

وهذا ما صوبه بعض المحدثين، مثل صاحب تفسير المنار، فقال: والصواب هو الجمع بين الرأيين، فإن الله تعالى، بعد أن أقام حجج الإسلام في هذه السورة، وأبطل شبهات الشرك، ذكر أهل الكتاب وشرعهم وأمر المستجيبين لدعوة الإسلام بالوحدة وعدم التفرق، كما تفرق من قبلهم، كما جاء في سورة آل عمران: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا، وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ، وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)¹²⁴.^{125,126}

Maksudnya: Dan inilah yang dikatakan betul oleh ulama hadis seumpama tuan punya karya *Tafsīr al-Manār*. Beliau berkata: Dan yang betul ialah menghimpunkan di antara dua pendapat. Maka sesungguhnya Allah S.W.T. selepas mendirikan hujah-hujah Islam dalam surah ini dan membatalkan *shubuhāt* syirik, menyebutkan perihal *Ahl al-Kitāb* dan syariat mereka dan memerintahkan orang yang menerima dakwah Islam supaya bersatu dan tidak berpecah-belah sebagaimana berpecahnya umat yang terdahulu sebagaimana tersebut di dalam surah Āl Imrān: (وَلَا تَكُونُوا) (الْبَيِّنَاتُ، وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا، وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ

¹²⁴ Surah Āl Imrān ayat 105.

¹²⁵ Lihat al-Sayyid Muḥammad Rashīd Riḍā (1947), *Tafsīr al-Qur‘ān al-Ḥakīm al-Mashhūr bi Ism Tafsīr al-Manār*, j. 8, c. 2. Kaheerah: Dār al-Manār, h. 214.

¹²⁶ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 8, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 116.

Pengarang menegaskan bahawa pendapat-pendapat di atas boleh dihimpunkan. Beliau kemudiannya menukulkan himpunan yang dibuat oleh al-Sheikh Rasyīd Riḍa dalam karya tafsirnya, iaitu *Tafsīr al-Manār* dengan bahawa ayat *الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ* dikhiṭābkan kepada umat-umat terdahulu terutama Ahl al-Kitāb dan dalam masa yang sama menjadikan maksudnya sebagai perintah ke atas umat Islam supaya bersatu padu dan tidak berpecah belah.

Demikian juga contoh-contoh lain seperti ayat 234 Surah al-Baqarah yang menyebut hukum berkaitan idah (عدة)¹²⁷ perempuan yang kematian suami. Nas beliau adalah seperti berikut:

وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها : وضع حملها عند جمهور العلماء. وروي عن علي بن أبي طالب وابن عباس أن تمام عدد ما آخر الأجلين. لكن روي عن ابن عباس أنه رجع عن هذا. وحجتهمما الجمع بين قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)¹²⁸ وبين قوله: (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ).¹²⁹ لَأ ما إذا قعدت أقصى الأجلين، فقد عملت بمقتضى الآيتين ، وإن اعتدت بوضع الحمل ، فقد تركت العمل بآية عدة الوفاة ، والجمع أولى من الترجيح باتفاق علماء الأصول ما عدا الحنفية الذين يقدمون الترجيح على الجمع.¹³⁰

Maksudnya: Dan idah perempuan hamil yang kematian suaminya ialah melahirkan kandungan di sisi jumhur para ulama. Dan diriwayatkan daripada Sayidina ‘Alī bin Abī Ṭālib dan Ibn ‘Abbās bahawa sempurna idahnya ialah tempoh paling lama di antara dua tempoh yang disebutkan. Akan tetapi diriwayatkan daripada Ibn ‘Abbās bahawa beliau menarik balik pendapatnya. Hujah keduanya ialah menghimpunkan di antara ayat: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) dan

¹²⁷ Idah dari sudut istilah bermaksud nama bagi suatu tempoh di mana seorang perempuan terpaksa menunggu untuk mengenalpasti suci rahimnya daripada kandungan atau untuk semata-mata *ta‘abbud* (beribadah) atau menghilangkan kesedihannya kerana berpisah daripada suaminya. Lihat Dr. Maḥmūd ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd al-Mun‘im (1999), *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt wa al-alfāz al-Fiqhiyyah*, j. 2. Kaherah: Dār al-Faḍīlah h. 481-483.

¹²⁸ Surah al-Baqarah ayat 234.

¹²⁹ Surah al-Ṭalāq ayat 4.

¹³⁰ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 2, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 372.

di antara ayat: (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ). Ini kerana apabila seorang perempuan beridah dengan tempoh paling lama antara keduanya maka, dia telah beramal dengan kehendak kedua-dua makna ayat. Sekiranya dia beridah dengan kelahiran, dia tidak beramal dengan ayat idah kematian iaitu empat bulan sepuluh hari. Dan kaedah menghimpunkan kedua-dua pendapat adalah lebih baik berbanding *tarjih* mengikut apa yang disepakati oleh ulama *Uṣūl al-Fiqh* kecuali mazhab al-Ḥanafī yang mendahulukan *tarjih* berbanding menghimpun kedua-dua pendapat.

Idah perempuan mengandung yang kematian suami ialah melahirkan kandungannya di sisi jumhur ulama. Manakala Sayidina ‘Alī dan Ibn ‘Abbās berpendapat idahnya ialah tempoh yang paling lama antara melahirkan kandungan atau empat bulan sepuluh hari. Mereka didapati menghimpunkan kedua-dua ayat yang mengisyaratkan tempoh-tempoh tersebut. Kemudian pengarang menegaskan bahawa menghimpunkan kedua-dua nas di atas adalah lebih baik berbanding mentarjihkan salah satu mengikut kesepakatan ulama *Uṣūl Fiqh* kecuali al-Ḥanafīyyah yang mendahulukan *tarjih* di atas himpun.

b. MENTARJIHKAN SALAH SATU PENDAPAT ULAMA DALAM PERKARA KHILAF DALAM KONTEKS HUKUM FIQAH

*Tarjih*¹³¹ seumpama ini boleh dilihat dalam banyak contoh seperti masalah mutaah (مُتَعَة). Apakah mutaah itu bererti pemberian hanya untuk isteri yang diceraikan selepas persetubuhan atau termasuk isteri yang diceraikan sebelum persetubuhan? Mazhab al-Mālikiyyah berpendapat mutaah adalah sunat bagi setiap isteri yang diceraikan kecuali isteri yang diceraikan sebelum persetubuhan yang sudah disebut mas kahwinya di dalam akad nikah. Di sisi al-Shāfi‘īyyah, mutaah adalah perintah wajib

¹³¹ *al-Tarjih* dari sudut istilah adalah penjelasan seorang mujtahid bahawa salah satu daripada dua d’Alīl yang bercanggahan satu sama lain itu adalah lebih kuat berbanding dengan yang satu lagi dengan d’Alīl yang menunjuk ke atasnya untuk tujuan beramal dengannya. Lihat Prof. Dr. Ḥamdī Ṣabaḥ Ṭāhā (2004), *Ta’arūḍ Adillah al-Tashri’ wa Ṭuruq al-Takhalluṣ Minhu*, c. 1, Jāmi‘ah Kuwait: Majlis al-Nashr al-‘Ilmī, h. 87.

bagi setiap isteri yang diceraikan dengan tidak mengira sama ada ia berlaku selepas persetubuhan atau sebelumnya, kecuali isteri yang diceraikan sebelum persetubuhan dengan syarat mas kahwinnya sudah disebut di dalam akad. al-Ḥanāfiyyah dan al-Ḥanābilah datang dengan pendapat yang sederhana antara al-Mālikiyyah dan al-Shāfi‘iyyah. Bagi mereka mutaah adalah wajib kepada isteri yang diceraikan sebelum persetubuhan dan mas kahwinnya tidak disebut semasa akad dan menjadi sunat kepada isteri yang diceraikan selain situasi tersebut.

Pengarang kemudian mentarjihkan pandangan mazhab al-Shāfi‘iyyah dan mereka yang sepakat dengannya lalu menegaskan sebagaimana berikut:

والراجح لدي ما ذهب إليه الشافعية وموافقوهم، لأن هذه الآية أثبتت المتعة لكل مطلقة، سواء أكانت مدخولا أم لم تكن مدخولا، فيكون تعالى قد ذكر أولا المتعة، وأثبتها أو أوجبها لمن طلقت قبل الدخول (المسيس) وعمّ هنا المتعة لكل مطلقة، فهو تعميم بعد تخصيص.¹³²

Maksudnya: Dan yang kuat di sisiku ialah pendapat al-Shāfi‘iyyah dan mereka yang sepakat dengannya kerana ayat ini mensabitkan mutaah bagi semua bentuk perceraian sama ada perempuan itu dijimak atau tidak dijimak. Maka, adalah Allah S.W.T. menyebut mutaah dahulu kemudian mensabitkannya atau mewajibkannya bagi sesiapa yang menceraikan isteri sebelum jimak (disetubuhi) dan meng‘umūmkan mutaah di dalam ayat ini kepada semua bentuk perceraian. Maka, ia adalah suatu peng‘umūman selepas pengtakhṣīṣan.

Dalil pengarang ialah ayat 241 Surah al-Baqarah secara jelas mensabitkan mutaah kepada semua bentuk perceraian sama ada sebelum persetubuhan atau selepasnya. Sebelum ini Allah S.W.T. menyebut kewajiban memberi *mut‘ah* kepada isteri yang diceraikan sebelum persetubuhan di dalam ayat 236 dan 237 Surah al-Baqarah. Ayat 241 dalam perbahasan ini menyebut hukum pemberian mutaah bagi

¹³² Lihat al-Zuḥaylī (1998), *op.cit.*, j. 2, c. 2, h. 406.

setiap perceraian secara *'umūm*. Dalil tersebut adalah meng*'umūm*kan perkara selepas ditakhshīshkan.

Kebiasaannya, pengarang didapati mentarjihkan pandangan jumur ulama di atas pendapat yang lain khususnya pendapat yang pelik (شاذ). Contohnya boleh dilihat pada ayat 222 Surah al-Baqarah. Beliau didapati memarjūhkan pandangan yang pelik dengan katanya:

- واختلف العلماء فيما يجب على الرجل اعتزاله من المرأة وهي حائض على أقوال ثلاث:
- 1- يجب اعتزال جميع بدن المرأة، لأن الله أمر باعتزال النساء، ولم يخصص من ذلك شيئاً. وهو قول ابن عباس وعبيدة السلماني، وهذا قول شاذ خارج عن قول العلماء، وإن كان عموم الآية يقتضيه، فالسنة الثابتة بخلافه.
 - 2- يجب اعتزال موضع الأذى، وهو مخرج الدم، وهو قول الحنابلة.
 - 3- يعتزل ما بين السرة والركبة، أي ما فوق الإزار، وهو قول الجمهور.¹³³

Maksudnya: Dan berlaku khilaf dalam kalangan para ulama pada perkara yang wajib ke atas seorang lelaki menjauhi isteri yang sedang haid kepada tiga pendapat:

1. Wajib menjauhi semua tubuh badan perempuan kerana Allah S.W.T. memerintahkan supaya menjauhi perempuan dan tidak menentukan sesuatu. Inilah pendapat Ibn 'Abbās dan Ubaydah al-Salmāni. Ini adalah pendapat yang *shādh* (شاذ) terkeluar daripada pendapat kebanyakan ulama sekalipun umum ayat membawa makna tersebut. Sunnah yang sabit adalah menyalahi pendapat tersebut.
2. Wajib menjauhi tempat jujuk iaitu tempat keluar darah. Ini adalah pendapat al-Hanābilah.
3. Seorang lelaki perlu menjauhi benda di antara pusat dan lutut iaitu apa yang terdapat di bawah kain. Ini adalah pendapat jumur para ulama.

Masalah had menggauli isteri ketika haid telah dibincangkan oleh para ulama sama ada melibatkan kemaluan sahaja atau had antara pusat dan lutut. Dalam hal ini,

¹³³ *Ibid.*, j. 2, c. 2, h. 301.

didapati ada pendapat yang agak pelik. Pendapat tersebut mengatakan bahawa wajib menghindari semua tubuh badan isteri ketika haid dengan alasan Allah S.W.T. menyebut dalam ayat tersebut secara *'umūm* tanpa mengecualikan apa-apa. Pandangan ini *dimarjūhkan* oleh pengarang dengan nas-nas yang lain, khususnya hadis-hadis yang *thābit* secara jelas menyalahi pendapat tersebut.

c. MENTARJĪHKAN PANDANGAN TERTENTU DI DALAM KONTEKS 'ULŪM AL-QUR'ĀN

Pengarang juga menggunakan keupayaan *ijtihād* beliau dalam mentarjīhkan suatu pandangan di atas pandangan yang lain di dalam konteks *'Ulūm al-Qur'ān*. Pentarjīhan ini melibatkan isu-isu seperti *nasakh* dan *mansūkh*, *asbāb al-nuzūl*, *khitāb al-āyah*, *muḥkamah* dan *mutashābihah* dan lain-lain.

Antara contoh yang boleh diketengahkan dalam isu *nasakh* dan *mansūkh* ialah pentafsiran ayat 35 Surah al-Aḥqāf. Wahbah menukilkan pendapat para ulama dalam masalah perintah bersabar yang diwajibkan ke atas Nabi S.A.W. dan umat Islam selepas turunnya ayat yang memerintahkan supaya memerangi orang kafir. Sebahagian ahli tafsir, seperti Imam al-Qurṭubī mengatakan bahawa ayat tersebut sudah *dinasakhkan* dengan ayat perang. Ada pendapat mengatakan ayat tersebut adalah *muḥkamah*. Imam Muqātil pula berpendapat ia adalah ayat *al-madaniyyah* kerana ayat itu turun pada hari peperangan Uḥud. Berikut adalah nas beliau:

وهل الأمر بالصبر منسوخ؟

قال بعض المفسرين: الآية منسوخة بآية السيف، وقيل: محكمة، قال القرطبي: والأظهر
أما منسوخة، لأن السورة مكية. وذكر مقاتل: أن هذه الآية نزلت على رسول الله صلى

اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ أَحَدٍ، فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَصْبِرَ عَلَى مَا أَصَابَهُ، كَمَا صَبَرَ أَوْلُو الْعِزْمِ مِنَ الرِّسْلِ، تَسْهِيلاً عَلَيْهِ وَتَثْبِيْتاً لَهُ¹³⁴.¹³⁵

Maksudnya: Dan apakah perintah dengan bersabar itu telah *dimansūkhkan*?

Berkata sebahagian ulama tafsir: Ayat tersebut telah *dimansūkhkan* dengan ayat perang. Dan ada pendapat mengatakan ayat tersebut adalah *muhkamah*. Berkata Imam al-Qurtubi: Dan pendapat yang paling jelas ialah ayat tersebut *dimansūkhkan* kerana ia adalah ayat *al-Makkiyyah*. Dan Imam Muqātil menyebut: Sesungguhnya ayat ini turun ke atas Rasulullah S.A.W. pada hari peperangan Uhud lalu Allah S.W.T. memerintahkannya supaya bersabar di atas nasib yang menyimpannya sebagaimana kesabaran rasul-rasul *ulū al-'azm* dengan tujuan untuk menghiburkan hati Nabi S.A.W. dan menetapkan pendiriannya.

Beliau kemudiannya *mentarjīhkan* pendapat-pendapat tersebut dengan menegaskan bahawa perintah bersabar di dalam ayat tersebut tidak *dimansūkhkan* berikutan kelebihan dan nilai adabnya yang tinggi. Kesabaran itu tidak sekali-kali menghalang daripada melakukan jihad dan memerangi musuh.

Berikut adalah nasnya:

والراجح لدي أ ما غير منسوخة، لأن فضيلة الصبر ذات قيمة أدبية رفيعة، ومبدأ أخلاقي ضروري وسام في كل وقت، ومثل هذا لا يصلح للنسخ. والصبر لا يمنع الجهاد ورد العدوان وقتال الأعداء من المشركين وغيرهم، فهو أمر مطلوب في السلم والحرب.¹³⁶

Maksudnya: Dan yang kuat di sisiku ialah ayat tersebut tidak *dimansūkhkan* kerana fadilat sifat sabar mempunyai nilai adab yang tinggi dan dasar akhlak yang perlu dan tinggi pada setiap masa. Sifat yang seumpama ini tidak boleh *dimansūkhkan*. Dan kesabaran itu tidak menegah daripada ibadah jihad, menolak pencerobohan dan memerangi musuh daripada orang musyrikin atau selainnya sama sekali. Maka, sifat sabar itu adalah perkara yang dituntut di dalam keadaan aman dan perang.

¹³⁴ Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr al-Qurṭubī (2006), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, j. 19. Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 236.

¹³⁵ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *op.cit.*, j. 26, c. 2, h. 73.

¹³⁶ *Ibid.*, j. 26, c. 2, h. 73.

Dalam isu *asbāb al-nuzūl* dan *khiṭāb al-āyah*, sesetengah ayat menyaksikan berlakunya perselisihan dalam meriwayatkan *asbāb al-nuzūl* dan *khiṭāb* bagi ayat tersebut. Sebahagiannya bertentangan dengan sebahagian yang lain atau terdapat kandungan yang tidak dapat diterima oleh akal yang waras. Dalam hal ini, pengarang mentarjihkan riwayat yang lebih dekat kepada kebenaran dan tidak bertentangan dengan logik akal.

Masalah seumpama ini boleh dilihat di dalam kebanyakan ayat seperti ayat 77 Surah al-Nisā'. Ayat tersebut dikatakan turun kepada Sayidina 'Abd al-Raḥmān bin 'Auf dan beberapa sahabat yang lain. Riwayat tersebut dikeluarkan oleh Imam al-Nasā'ī dan Imam al-Ḥākim daripada Sayidina Ibn 'Abbās R.A., manakala Imam al-Ḥasan al-Baṣrī meriwayatkan *khiṭāb* ayat ini adalah kepada orang mukminin. Imam Mujāhid pula meriwayatkan bahawa *khiṭāb* ayat ini adalah kepada orang Yahudi dan terdapat riwayat yang berpendapat ayat ini *khiṭāb* kepada puak *al-munāfiqūn*.

Wahbah mentarjihkan riwayat-riwayat tersebut dengan menghimpunkan kesemua riwayat tersebut dalam masa yang sama menggunakan dalil-dalil yang lain seperti dalil *siyāq al-kalām* dan *ma'qūl* untuk menolak pendapat yang mengatakan *khiṭāb* ayat ini ialah kepada para sahabat yang mulia. Berikut adalah nasnya:

الراجح لدي أن آية: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ) واردة في جماعة من اليهود والمنافقين وضعفاء الإيمان إذ لم يعرف في تاريخ الصحابة أنهم اعترضوا على نزول الوحي بحكم من الأحكام التشريعية، ويدل له سياق الآية: (وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ، لَوْ لَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ). ومعاذ الله أن يصدر هذا القول من صحابي كريم، يعلم أن الآجال محدودة، والأرزاق مقسومة، بل كانوا لأوامر الله ممثلين سامعين طائعين، يرون الوصول إلى الدار الآخرة خيرا من المقام في الدنيا، على ما هو معروف من سيرهم رضي الله

عنهم. أما ما رواه النسائي والحاكم في سبب النزول فيحتاج إلى تحقق ونظر، ويستبعد أن يكون عبد الرحمن بن عوف المبتسر بالجنة ممن يقول القول المتقدم.¹³⁷

Maksudnya: Pendapat yang kuat di sisiku ialah ayat (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ) (هُمْ) adalah diturunkan kepada suatu kumpulan daripada Yahudi, golongan munafiq dan orang Islam yang lemah iman kerana tidak pernah diketahui dalam sejarah para sahabat bahawa ada di antara mereka yang membantah penurunan wahyu bersabit apa-apa hukum syarak. Dan *siyāq al-āyah* pada ayat ini menjadi dalil kepada demikian itu, iaitu: (وَقَالُوا رَبَّنَا) (لَمْ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ، لَوْ لَا أَخَّرْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ) Dan mohon berlindung dengan Allah daripada keluarnya perkataan ini daripada seorang sahabat Nabi yang mulia, yang mengetahui bahawa ajal itu sudah ditentukan, rezeki itu sudah dibahagikan bahkan mereka adalah manusia paling menjunjung, mendengar dan mentaati perintah Allah S.W.T. Mereka juga melihat akhirat adalah lebih baik daripada hidup di atas muka dunia mengikut apa yang diketahui daripada sirah-sirah mereka R.A. Adapun apa yang diriwayatkan oleh Imam al-Nasā'ī dan al-Ḥākim pada sebab nuzul, maka memerlukan kepada kepastian dan perbincangan seterusnya menolak bahawa 'Abd al-Raḥman bin 'Auf yang sudah dikhabarkan dengan syurga daripada tuduhan yang tersebut.

Dalil *siyāq al-kalām* mendapati, sesuatu yang mustahil sekiranya perkataan ini keluar daripada seorang sahabat besar yang mendapat janji syurga oleh Rasulullah S.A.W. dan ia adalah tidak munasabah bagi mereka yang berfikiran sejahtera. Adapun apa yang diriwayatkan oleh Imam al-Nasā'ī dan Imam al-Ḥākim dalam hal ini perlu dipastikan dan dilihat semula.

d. BERIJTIHĀD DENGAN KAEDAH *MAFHŪM AL-MUKHĀLAFĀH*

Ulama khilaf dalam persoalan *mafhūm al-mukhālafah*¹³⁸ sama ada dari sudut pengertian, pembahagian, status kehujahan dan syarat-syarat beramal dengannya.

¹³⁷ *Ibid.*, j. 5, c. 2, h. 165-166.

¹³⁸ *Mafhūm al-mukhālafah* dari sudut istilah *Uṣūl al-Fiqh* adalah hukum yang keluar dari makna lafaz yang tersusun dan ia tidak sama dengan hukum *malzūmnya*. Baginya ada beberapa bahagian: *mafhūm* zat, *mafhūm* sifat, *mafhūm* syarat, *mafhūm* bilangan dan *mafhūm* tujuan akhir. Lihat Prof. Dr. Muḥammad Abū al-Nūr Zahīr (2005), *Uṣūl al-Fiqh*, juz: 2. Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, h. 110.

Pengarang adalah antara ahli tafsir yang menggunakan *mafḥūm al-mukhālafah* di dalam pentafsiran beliau. Penggunaan tersebut boleh dilihat pada banyak tempat. Antaranya ialah ketika beliau mentafsirkan masalah pembahagian harta rampasan perang di dalam ayat 41 Surah al-Anfāl dengan menaskan bahawa:

وقد أرشدت الآية إلى أن خمس الغنيمة يصرف لخمسة أصناف، ودلت دلالة ضمنية على أن الأربعة الأخماس الباقية ملك للغانمين، فذلك مفهوم من السكوت عن الأربعة الأخماس، فتقسم بين الغانمين.¹³⁹

Maksudnya: Dan ayat (tersebut) menunjukkan bahawa satu perlima daripada harta rampasan perang hendaklah dibahagikan kepada lima golongan. Dan menunjuk oleh petunjuk yang tersembunyi di atas bahawa empat perlima adalah milik pejuang. Demikian itu adalah mafhum daripada tidak menaskan oleh al-Quran tentang empat perlima tersebut. Maka, empat perlima dibahagikan kepada pejuang.

Satu perlima daripada harta *al-ghanimah* (الغنيمة)¹⁴⁰ adalah milik Allah S.W.T.

dan Rasul S.A.W. Bahagian tersebut dibahagikan kepada lima kumpulan umat Islam. Adapun baki empat perlima tidak disebut oleh Allah S.W.T. secara jelas ke mana bahagian-bahagian itu diuruskan. *Dilālah ḍamniyyah*¹⁴¹ menunjukkan bahagian-bahagian tersebut adalah milik para pejuang yang berjaya merampas harta tersebut daripada musuh. *Dilālah* tersebut difahami daripada ayat yang tidak menghukumkan baki harta empat perlima dan pejuang adalah orang yang paling berhak mendapat harta tersebut.

¹³⁹ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *op.cit.*, j. 9, c. 2, h. 11.

¹⁴⁰ *al-Ghanimah* dari sudut istilah ialah nama bagi apa yang diambil daripada harta orang kafir dengan kekuatan peperangan dan kekerasan ke atas mereka dengan tujuan menegakkan k'Alimah Allah S.W.T. Lihat al-Jurjānī (1987), *al-Ta'rifāt*, c. 1, Beirut: 'Ālam al-Kutub, h. 209.

¹⁴¹ *Dilālah ḍamniyyah* bermaksud petunjuk yang dinisbahkan kepada apa yang terkandung di dalam nas.

Begitu juga ketika beliau mentafsirkan ayat 4 Surah al-Nisā' yang mengisyaratkan tentang keadilan rumah tangga bagi suami yang berpoligami. Beliau menaskan bahawa:

ثمَّ أَكَّدَ اللَّهُ تَعَالَى ضَرُورَةَ التَّزَامِ الْعَدْلِ بَيْنَ الزَّوْجَاتِ الْمُتَعَدِّدَاتِ الْمَفْهُومِ مِنْ قَوْلِهِ (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا...) فذَكَرَ أَنَّهُ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا حَالَ تَعَدُّدِ الزَّوْجَاتِ، فَعَلَيْكُمْ أَنْ تَلْزَمُوا الزَّوْجَ بِوَاحِدَةٍ، فَإِنَّ الَّذِي يَبَاحُ لَهُ التَّعَدُّدُ هُوَ مَنْ يَثِقُ بِنَفْسِهِ بِتَحْقِيقِ الْعَدْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ صِرَاحَةً فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ). وَقَدْ يَحْمِلُ هَذَا عَلَى الْعَدْلِ فِي مِيلِ الْقَلْبِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَكَانَ مَجْمُوعُ الْآيَاتِ مَتَّجًا عَدَمَ جَوَازِ التَّعَدُّدِ بُوْجْهِ مَا.¹⁴²

Maksudnya: Kemudian Allah S.W.T. menguatkan kepentingan beriltizam dengan keadilan di antara isteri-isteri yang difahami daripada (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا...). Maka, Allah S.W.T. menyebutkan bahawa sekiranya kamu takut tidak mampu berlaku adil ketika berbilang-bilang isteri maka, hendaklah kamu tetap dengan isteri yang satu. Sesungguhnya orang yang diharuskan berpoligami ialah orang yang yakin bahawa dirinya boleh melaksanakan keadilan yang diperintahkan secara jelas di dalam firman Allah S.W.T.: (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ (النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ)). Dan sesungguhnya ditanggung makna ayat ini di atas berlaku adil dalam kecenderungan hati. Dan sekiranya tidak ditanggung begitu nescaya, himpunan kedua ayat ini menatijahkan tidak harus berpoligami sama sekali.

Di dalam ayat 4 Surah al-Nisā', Allah S.W.T. menegaskan kewajiban suami untuk berlaku adil di antara isteri-isterinya. *Mafhūm* daripada *mantūq*¹⁴³ lafaz وَإِنْ خِفْتُمْ

أَلَّا تُقْسِطُوا ialah perintah supaya iltizam dengan isteri yang satu. Hanya orang yang yakin bahawa dia boleh berlaku adil sebagaimana dituntut sahaja dibenarkan untuk berpoligami. Adapun ayat وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا ditanggung oleh para ulama di atas

¹⁴² Lihat al-Zuhaylī (1998), *op.cit.*, j. 4, c. 2, h. 234-235.

¹⁴³ *al-Mantūq* ialah makna yang ditunjuk oleh lafaz pada tempat cakapan. Lihat Prof. Dr. Muḥammad Abū al-Nūr Zahīr (2005), *Uṣūl al-Fiqh*, juz: 2. Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, h. 102.

kecenderungan hati. Sekiranya tidak ditanggung sedemikian, nescaya ayat tersebut akan menatijahkan hukum tidak harus seorang suami berpoligami daripada apa sudut sekalipun kerana dia tidak akan mampu berlaku adil terhadap isteri-isterinya.

e. **BERIJTIHĀD DALAM MENGELUARKAN AL-ISTINBĀT**¹⁴⁴

Imam al-Suyūṭī menegaskan bahawa sebahagian daripada tafsir ialah apa yang diambil dengan cara penelitian (النظر), menuntut dalil (الاستدلال), mengeluarkan makna (الاستنباط) dan *al-istikhrāj* (الاستخراج) daripada lafaz-lafaz al-Quran.¹⁴⁵ Ini bermakna *istinbāt* adalah sebahagian daripada pentafsiran tanpa ada syak.

Pengarang didapati banyak mengistinbātkan hukum-hakam daripada *āyāt al-aḥkām* dengan mengeluarkan hukum-hakam yang terdapat di dalam sesuatu ayat atau sejumlah ayat secara satu persatu. Kebiasaannya, *istinbāt* disebutkan di bawah subtopik *Fiqh al-Ḥayāh aw al-Aḥkām*. Beliau didapati menggunakan perkataan seperti *يستنبط من الآيات الأحكام التالية* bagi memulakan senarai apa yang diistinbātkan.

Sebagai contoh, beliau menyenaraikan beberapa hukum yang diistinbātkan daripada ayat 15 hingga 19 Surah al-Anfāl. Berikut adalah nasnya:

يستنبط من الآيات الأحكام التالية :

¹⁴⁴ *al-Istinbāt* ialah mengeluarkan makna-makna daripada nas-nas dengan menggunakan keupayaan pemikiran dan kekuatan kemampuan yang dimiliki. Lihat al-Jurjānī (1987), *al-Ta'rīfāt*, c. 1, Beirut: 'Ālam al-Kutub, h. 44.

¹⁴⁵ Lihat al-Imām al-Suyūṭī (1951), *al-Itqān*, juz. 2. Kaherah: Dār al-Nadwah al-Jadīdah, h. 183.

- 1- تحريم الفرار من القتال أمام العدو إلا في حالتين : التحرف لقتال ، أو التحيز إلى فئة.
- 2- استدل أهل السنة بقوله تعالى : وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ عَلَىٰ أَنْ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.
- 3- المؤمن مطالب بتعاطي الأسباب الظاهرية ، والقيام بالتكليف الذي كلفه الله ، ثم يتوكل على الله ويفوض الأمر إليه ، أما تحقيق النتائج والأهداف فهو متروك قطعاً لله عز وجل.
- 4- كان الإخلاص في الجهاد ، وصدق اللقاء ، والثقة بالله سبب رضوان الله على أهل بدر ، وإعطائهم البلاء الحسن ، أي الإنعام عليهم ، أي ينعم عليهم نعمة عظيمة بالنصرة والغنيمة والأجر والثواب.
- 5- إن كل قوى الكفار تتبدد أمام قدرة الله وإرادته ونصره عباده المؤمنين.¹⁴⁶

Maksudnya: Diistinbāṭkan daripada ayat-ayat yang ditafsirkan di atas beberapa hukum-hakam berikut:

1. Haram melarikan diri daripada medan perang dengan tanpa sebab yang diharuskan kecuali dalam dua keadaan, iaitu menyerang balas atau bergabung dengan kumpulan.
2. Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah menjadikan ayat وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ sebagai dalil bahawa perbuatan hamba adalah makhluk Allah S.W.T.
3. Orang beriman dituntut melakukan sebab musabab yang zahir dan melaksanakan apa yang ditaklifkan oleh Allah S.W.T. serta menyerahkan apa yang diusahakan kepada-Nya.
4. Ikhlas, percaya mereka akan menemui Allah S.W.T. dan meletakkan kepercayaan hanya kepada Allah S.W.T. menjadi sebab keredaan Allah S.W.T. dan membawa kepada kemenangan mereka di dalam peperangan Badar.
5. Semua kekuatan kuffar adalah lumpuh apabila berdepan dengan kekuasaan Allah S.W.T. dan kehendak-Nya.

Demikian juga contoh-contoh lain yang boleh diperhatikan sepanjang karya ini, sama ada ketika mentafsirkan *āyāt al-aḥkām* atau ayat-ayat yang lain.

¹⁴⁶ Lihat al-Zuhaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 9, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 279-282 dengan pindaan untuk tujuan meringkaskan.

f. BERIJTIHĀD DALAM MENENTUKAN MAKNA AYAT

Penggunaan perkataan “makna ayat” (والمعني) merupakan penjelasan pengarang secara umum terhadap isi kandungan sesuatu ayat. Makna ayat tersebut kadang-kadang didapati berada di bawah subtopik *al-Tafsīr wa al-Bayān* dan kadang-kadang berada di bawah subtopik *Fiqh al-Ḥayāh aw al-Aḥkām*.

Ketika mentafsirkan ayat 23 dan 24 Surah al-Isrā’ pengarang menjelaskan makna ayat secara umum dengan menaskan seperti berikut:

والمعنى: وأمر بالوالدين إحسانا، أو وأن تحسنوا إلى الوالدين وتبروهما، كما قال تعالى في آية أخرى: أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ، إِلَيَّ الْمَصِيرُ¹⁴⁷ وذلك لشفقتيها على الولد، وإنعامهما عليه، وبذل أقصى الجهد في تربيته وصونه حتى يصبح رجلا سويا، فكان من الوفاء والمروءة رد شيء من الجميل والمعروف لهما، إما بالمعاملة الحسنة والأخلاق المرضية، وإما بالإمداد المادي إذا كانا بحاجة وكان الولد موسرا.¹⁴⁸

Maksudnya: Dan makna ayat: Dan Allah memerintah supaya berbuat baik dengan kedua ibu bapa atau sesungguhnya kamu memperelok muamalah dengan mereka dan bahawa melakukan banyak kebaikan terhadap keduanya sebagaimana dinyatakan oleh Allah S.W.T. di dalam ayat yang lain: (أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ، إِلَيَّ الْمَصِيرُ). Dan demikian itu kerana belas kasihan mereka terhadap seorang anak, segala pemberian mereka dan daya usaha mereka yang dicurahkan di dalam mendidik dan menjaga anak tersebut sehingga menjadi seorang yang dewasa. Dan sebahagian daripada kesempurnaan dan suatu perkara bermaruah ialah mengembalikan buat baik dan makruf kepada mereka sama ada dengan muamalah yang baik dan akhlak yang diredai ataupun dengan menghulurkan pemberian harta sekiranya mereka memerlukannya dan si anak pula berkemampuan.

Allah S.W.T. memerintahkan supaya berbuat baik kepada kedua ibu bapa kerana mereka telah mencurahkan kasih sayang dan melakukan pengorbanan terhadap

¹⁴⁷ Surah Luqmān (31): 14.

¹⁴⁸ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *op.cit.*, j. 6, c. 2, h. 276-277.

anak mereka dalam mentarbiah dan membela mereka sehingga dewasa. Adalah dikira suatu kesempurnaan dan perilaku yang bermaruah apabila anak-anak turut berbuat baik dan melakukan makruf kepada ibu bapa sama ada dalam bentuk pergaulan yang baik, akhlak yang disukai atau dengan harta benda sekiranya mereka memerlukan.

g. BERIJTIHĀD DALAM MENDEDAHKAN MAKLUMAT AM TENTANG SESUATU ISU YANG DIBINCANGKAN

Pengarang mendedahkan maklumat berbentuk pengetahuan am kepada sesuatu isu dengan tujuan memperluaskan dan menyempurnakan faedah ilmu kepada umat. Sebagai contoh, ketika beliau mentafsirkan ayat 219 Surah al-Baqarah yang membincangkan masalah arak, beliau menyenaraikan beberapa kemudaratannya akibat perbuatan meminum benda najis itu. Nasnya adalah seperti berikut:

مضار الخمر: ومضارها تشمل البدن والنفس والعقل والمال وتعامل الناس بعضهم مع بعض، من ذلك:

- 1- مضارها الصحية
- 2- مضارها العقلية
- 3- مضارها المالية
- 4- مضارها الاجتماعية
- 5- مضارها الأدبية
- 6- مضارها العامة
- 7- مضارها الدينية.¹⁴⁹

Maknanya: Kemudaratannya arak: Kemudaratannya merangkumi tubuh badan, nyawa, akal, harta dan hubungan manusia sesama mereka. Di antara kemudaratannya ialah:

1. Kemudaratannya dari sudut kesihatan
2. Kemudaratannya dari sudut akal
3. Kemudaratannya dari sudut harta
4. Kemudaratannya dari sudut kemasyarakatan
5. Kemudaratannya dari sudut adab susila
6. Kemudaratannya secara umum

¹⁴⁹ *Ibid.*, j. 2, c. 2, h. 276-277.

7. Kemudaratannya dari sudut agama.

Kemudaratannya akan membawa padah yang buruk kepada badan, nyawa, akal, harta dan pergaulan sesama manusia. Arak boleh memudaratkan kesihatan, akal, memudaratkan harta dan sosial masyarakat sebagaimana memudaratkan akhlak, ketenteraman awam dan yang lebih penting memudaratkan agama pelakunya.

h. BERIJTIHĀD DALAM MEMBENTUK AL-KHULĀṢAH

Di antara *ijtihād* pengarang juga ialah membuat kesimpulan kepada kandungan perbahasan yang terdapat di dalam ayat. Walau bagaimanapun, pengarang didapati membuat kesimpulan kepada ayat-ayat yang terpilih sahaja dan tidak melibatkan semua *āyāt al-aḥkām*.

Kesimpulan tersebut boleh dilihat antaranya seperti perbahasan masalah pembahagian harta pusaka di dalam ayat 33 Surah al-Nisā'. Nasnya adalah seperti berikut:

والخلاصة: تقسم التركة بين الورثة على النحو الذي بينه الله تعالى في سورة النساء (11)،
12، 176) وهم الأقارب من ذوي الفروض والعصبات وهم الأصول والفروع والحواشي
والأزواج، أما غيرهم فقد زال حكم توريثهم، ولا مانع من الإيصال لهم بشيء من المال،
سواء أكانوا حلفاء في الجاهلية، أم إخوة متأخين بعد الهجرة، أم أبناء بالتبني
(أدعياء).¹⁵⁰

Maksudnya: Kesimpulan: Dibahagikan harta pusaka di antara waris-warisan yang berhak mengikut cara yang telah dijelaskan oleh Allah S.W.T. di dalam surah al-Nisā' (ayat 11,12 dan 176). Mereka ialah keluarga terdekat yang terdiri daripada penerima bahagian tertentu yang telah ditetapkan dan penerima 'asabah. Mereka ialah asal (ibu, bapa dan datuk), *furū'* (anak dan cucu), kerabat hampir (sepupu) dan para isteri. Adapun orang lain yang tidak disebut maka, hilanglah hukum

¹⁵⁰ *Ibid.*, j. 5, c. 2, h. 50-51.

penerimaan pusaka bagi mereka. Dan tidak ada halangan menentukan wasiat untuk mereka dengan apa-apa harta (tidak lebih daripada satu pertiga) sama ada mereka adalah orang yang berjanji sumpah setia ketika jahiliah sebagai saudara atau saudara yang dipersaudarakan selepas hijrah ataupun anak angkat (أدعياء).

Ayat Surah al-Nisā' menjelaskan bahawa setiap orang yang dijadikan oleh Allah S.W.T. sama ada lelaki atau perempuan adalah sebagai penerima pusaka atau *'aṣabah* daripada ibu bapa atau kaum kerabat mereka yang meninggal dunia. Bentuk pembahagian tersebut telah disebutkan oleh Allah S.W.T. secara jelas di dalam ayat 11, 12 dan 176 Surah al-Nisā'. Penetapan ini membatalkan pembahagian pusaka si mati kepada mana-mana perjanjian saudara semasa zaman jahiliah atau saudara seagama selepas *Hijrah al-Rasūl* atau anak angkat.

Di dalam ayat 31 dan 32 Surah al-A'rāf, Allah S.W.T. memerintahkan supaya mengenakan pakaian yang baik ketika beribadah sama ada solat atau tawaf. Demikian juga dalam soal pemakanan. Allah S.W.T. menghalalkan pengambilan makanan dan minuman dengan sederhana dan tidak melampaui had. Pengarang menyimpulkan bahawa:

والخلاصة: الإسلام دين الواقع والحياة، فهو يجمع بين المادة والروح، ويستهدف الكمال المعنوي بالإيمان والأخلاق، والكمال المادي بقوة الأجساد التي تكون عوناً على أداء العبادات والجهاد في سبيل الله، فالاستغناء عن الطعام والشراب فيه إضعاف البدن، ويؤدي إلى التقصير في الواجبات. وليست المظاهر من لبس الثياب الجميلة مخلة بالتقوى والتدين، كما أن التقشف والزهد المبالغ فيه لحرمان النفس من متع الحياة المباحة ليس مرغوباً فيه شرعاً. وإنما المهم إصلاح النفس بالأخلاق، وعمارة القلب بالإيمان، وتركيز النفس بالعمل الصالح والجهاد. ولا يعقل أن يكون دين الله سبباً لإضعاف أحد، أو لتأخر الأمة.¹⁵¹

¹⁵¹ *Ibid.*, j. 8, c. 2, h. 189

Maksudnya: Kesimpulan: Islam itu adalah agama yang bersifat realiti dan hidup. Ia menghimpunkan di antara mata benda dan roh yang bermatlamatkan kesempurnaan maknawi dengan iman dan akhlak serta kesempurnaan mata benda dengan kekuatan jasmani yang mana menjadi pembantu untuk menunaikan ibadah dan jihad *fī sabīl Allāh*. Tidak berhajat kepada makan dan minum boleh melemahkan diri dan membawa kepada mensia-siakan tanggungjawab. Tidaklah pandangan zahir dengan pakaian yang cantik itu mencacatkan takwa dan hidup beragama sebagaimana bahawa hidup serba kekurangan, zuhud yang melampau dengan menharamkan diri daripada kesenangan dunia yang diharuskan adalah tidak disukai syarak. Dan yang paling penting ialah memperbaiki diri dengan akhlak, dan memakmurkan hati dengan iman dan membersihkan diri dengan amalan yang baik dan jihad. Tidak dapat diterima akal bahawa ugama Allah S.W.T. menjadi sebab untuk melemahkan seseorang atau sebab kepada kemunduran umat Islam.

Islam adalah agama yang bersifat realiti dan hidup. Agama Allah S.W.T. menghimpunkan antara jasmani dan rohani. Kesempurnaan yang sejati adalah dengan iman dan akhlak dan kesempurnaan mata benda adalah dengan kekuatan jasmani yang akan membantu dalam menunaikan amalan ibadah dan jihad. Tidak mengambil makanan dan minuman akan melemahkan tubuh badannya untuk beribadah. Mengenakan pakaian yang baik pula tidak sekali-kali mencacatkan taqwa dan beragama. Mengharamkan diri daripada perkara-perkara yang harus ini adalah tidak disukai oleh syarak kerana yang penting ialah memperbaiki diri dengan akhlak dan memenuhkan hati dengan keimanan serta membersihkan diri dengan amalan yang baik dan jihad. Agama Allah S.W.T. bukan penyebab kepada kelemahan seseorang dan kemunduran umat.

3.3 KESIMPULAN

Kesimpulannya, *al-Tafsīr al-Munīr* adalah sebuah karya tafsir al-Quran yang lengkap. Karya tersebut amat sesuai kepada semua peringkat pembaca dalam kalangan umat Islam yang mempunyai asas bahasa Arab yang sederhana dan menjadi sebuah

rujukan yang selamat dan boleh dipercayai khususnya dalam konteks pentafsiran *āyāt al-aḥkām*.

Penulis menyambut baik langkah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) dan Persatuan Ulama Malaysia (PUM) yang telah mengambil inisiatif menterjemah karya ini ke dalam bahasa Melayu. Semoga usaha tersebut dapat dimanfaatkan oleh umat Islam seluruhnya, khususnya di Nusantara.