

BAB PENDAHULUAN

BAB PENDAHULUAN

0.1 Pengenalan

Firman Allah:

كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ ۖ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٣٨﴾

Şād 38:29

Terjemahan: (Al-Quran ini) Sebuah kitab yang kami turunkan dia kepadamu (dan umatmu wahai Muhammad), - kitab yang banyak faedah-faedah dan manfaatnya, untuk mereka memahami dengan teliti kandungan ayat-ayatnya, dan untuk orang-orang yang berakal sempurna beringat mengambil iktibar.¹

Secara umumnya al-Quran bukanlah untuk dibaca, dihafal dan diambil berkat daripadanya semata-mata, tetapi adalah untuk difahami serta diambil pengajaran supaya manusia dapat beramal dengannya. Allah tidak menganugerahkan akal fikiran kepada manusia untuk mentafsirkan ayat-ayatnya secara membuta-tuli mengikut hawa nafsu. Dengan kata lain, akal hendaklah selari dengan kehendak al-Quran. Bukannya akal di depan al-Quran. Serta firman Allah:

وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ تَحْزُوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴿٧٣﴾

Al-Furqān 25:73

¹ Shaykh Abdullah Bin Muhammad Basmaih, *Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran 30 Juzuk* (Kuala Lumpur: Penerbit Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1994), 991.

Terjemahan: Dan juga mereka (yang diredai Allah itu ialah orang-orang) yang apabila diberi peringatan dengan ayat-ayat keterangan Tuhan mereka, tidaklah mereka tunduk mendengarnya secara orang-orang yang pekak dan buta; iaitu mereka akan mendengar dan melihatnya dengan bersungguh-sungguh dengan pendengaran dan penglihatan terang dan jelas nyata.²

Dalam ayat ini diterangkan mengenai sifat *'ibād al-Raḥmān*, ialah apabila mereka mendengar orang menyebut ayat-ayat Tuhan, tidaklah mereka bersikap acuh tak acuh seakan-akan tuli ataupun buta.³ Penulis meyakini dalam ayat ini, bersungguh-sungguh lihat dan dengar adalah bukan semata-mata melibatkan mata dan telinga, tetapi ia melibatkan akal yang dianugerahkan untuk berfikir. Banyak lagi ayat-ayat Quran lain penulis temui berupa amaran dan peringatan dari Allah supaya hambanya sentiasa berfikir, memikir dan punyai pemikiran kritis dengan akal akan maksud-maksud serta pengajaran dari ayat-ayat al-Quran.

Tafsir al-Quran telah berkembang dari zaman ke zaman sehingga terbahagi kepada dua aliran besar tafsir iaitu *Tafsīr bi al-Ma'thūr* dan *Tafsīr bi al-Ra'y*. Ibn Kathīr (m.774H) menjelaskan metode terbaik dalam pentafsiran al-Quran, “Andai ditanya apakah cara pentafsiran yang terbaik? Maka jawablah: Sesungguhnya metode tafsir yang terbaik adalah mentafsirkan al-Quran dengan al-Quran, jika ayat al-Quran itu *mujmal* di suatu tempat maka akan diperincikan di suatu tempat yang lain. Jika kamu tak temui

² *Ibid.*, 770.

³ Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Penerbit PT Pustaka Panjimas, 1999), xix-xx:48.

penjelasan maka rujuklah Sunnah yang menjadi syarah dan penjelas kepada al-Quran. Jika tidak ditemui juga di dalam al-Quran dan al-Sunnah maka rujuk kepada *qawl* para Sahabat. Sesungguhnya mereka lebih tahu tentangnya dan mereka menyaksikan penurunan wahyu, hal-hal khusus yang berkaitan dengannya. Mereka mempunyai kefahaman yang sempurna, ilmu yang sahih dan amal yang soleh. Tidak dapat dinafikan lagi keilmuan mereka dan ketokohan mereka contohnya Khalifah al-Rashidin yang empat, imam-imam yang telah diberikan petunjuk, juga Abdullah bin Mas'ud, apabila tidak didapati tafsir di al-Quran, di Sunnah, juga tidak didapati dari para Sahabat, maka rujuklah bijak pandai dalam bidangnya kepada *qawl al-Tābi'in*.⁴

Ibn Taymiyyah (m.728H) berkata: “Andai ada yang bertanya, apakah metode terbaik dalam mentafsirkan al-Quran? Maka jawabannya adalah: Metode terbaik dalam mentafsirkan al-Quran, adalah al-Quran ditafsirkan dengan al-Quran, kerana yang umum (*mujmal*) di sesuatu ayat diperincikan di ayat yang lain, dan jika ada yang diringkas dalam sesuatu ayat maka ditambah(tampung)kan di ayat yang lainnya. Sekiranya hal itu menyulitkan, wajib bagimu mencarinya di dalam sunnah Rasulullah s.a.w, kerana Sunnah adalah syarah (penjelas) al-Quran. Bahkan Imam al-Shāfi'ī berkata: Setiap hukum yang diputuskan oleh Rasulullah adalah apa yang Baginda fahami dari al-Quran.”

Firman Allah:

⁴ Abī al-Fidā' Ismā'īl bin Umar bin Kathīr al-Qurasyī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Riyād: Dār al-Ṭayyibah, 1997), 1:8.

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن

لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا ﴿٤٤﴾

Al-Nisā' 3:105

Terjemahan: Sesungguhnya Kami menurunkan kepadamu (Wahai Muhammad) Kitab (Al-Quran) dengan membawa kebenaran, supaya engkau menghukum di antara manusia menurut apa yang Allah telah tunjukkan kepadamu (melalui wahyuNya); dan janganlah Engkau menjadi pembela bagi orang-orang yang khianat.

Firman Allah:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

Al-Nahl 16: 44

Terjemahan: Dan Kami pula turunkan kepadamu (Wahai Muhammad) Al-Quran yang memberi peringatan, supaya Engkau menerangkan kepada umat manusia akan apa yang telah diturunkan kepada mereka, dan supaya mereka memikirkannya.

Sebab inilah Rasulullah bersabda:

“Dan ketahuilah sesungguhnya aku telah diberi al-Quran dan yang semisalnya (iaitu al-Sunnah) bersamanya.”

Sekiranya tidak ditemui tafsir di dalam Kitab dan Sunnah, kembalikan hal itu kepada pendapat para Sahabat kerana mereka lebih mengetahui tentang hal itu. Dengan sebab adanya hal-hal yang hanya dimiliki oleh mereka; mereka sebagai saksi penurunan al-Quran. Mereka juga memiliki pemahaman yang sempurna, ilmu yang sahih, dan amal yang soleh; terutama ulama mereka seperti: Abū Bakr, ‘Umar bin al-Khattāb, Uthmān bin ‘Affān, ‘Ali bin Abū Ṭālib, ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd, dan ‘Abd Allāh bin ‘Abbās.

“Sekiranya engkau tidak mendapati tafsir di dalam al Qur`an, tidak juga dalam al-Sunnah, dan tidak engkau jumpai pula dalam perkataan-perkataan Sahabat maka sebahagian besar para imam merujuk kepada perkataan-perkataan para tabi`in seperti Mujāhid bin Jabr, Sa`īd bin Jubayr, Ikrimah, `Aṭā` bin Abī Rabāḥ, Ḥassan al-Basri, Masrūq bin al-Ajda`, Sa`īd bin al-Musayyab, Abī al-`Āliyah, al-Rabī` bin Anas, Qatādah bin al-Nu`mān, al-Ḍaḥḥāk bin Muzāhim dan yang lainnya dari para tabi`in.”⁵

Aliran *Tafsīr bi al-Ma`thūr* dipersetujui para ulama tafsir walaupun ada sahaja *inṣirāf* dan bendasing yang tidak diperlukan seperti kisah-kisah Isrāīliyyāt, kisah *al-Gharāniq* dan lain-lain. Namun pentahqiqan yang dilakukan dari semasa ke semasa, sedikit demi sedikit memurnikan kitab-kitab tafsir muktabar aliran ini. Cumanya yang menjadi masalah sehingga kini, adalah aliran *Tafsīr bi al-Ra`y* yang bermula dengan kontroversi di dalam Islam berkenaan hukum⁶ penggunaannya, kemudian adanya kelonggaran-kelonggaran sehingga wujud kitab-kitab sealiran dari bentuk tafsir ini seperti⁷ *Tafsīr al-Kashshāf* oleh al-Zamakhsharī, *al-Tafsīr al-Kabīr* oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* oleh Abū Ḥayyan al-Andalusī dan lain-lain. Shaykh Muḥammad al-Ghazālī berkata dalam kitabnya:

“Saya percaya bahawa pemikiran (al-ra`y) yang dilarang untuk kita mentafsirkan al-Quran dengannya ialah pemikiran yang berdasarkan hawa nafsu.”

⁵ Aḥmad bin `Abd al-Ḥalīm bin `Abd. al-Salām bin Taymiyyah, *Muqaddimah fī Usūl al-Tafsīr*, cet.ke-2 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1972), 93-105.

⁶ Mentafsirkan Al-Quran dengan menggunakan fikiran semata-mata atau fikiran bebas tanpa merujuk kepada dasar-dasar tertentu (rujuk Al-Quran, Hadith, *athar* sahabat muktabar dan nama besar tabi`in) adalah satu kesesatan dan haram hukumnya. Akan tetapi para ulama membolehkan orang-orang yang mempunyai syarat-syarat yang cukup untuk berjihad dalam mentafsirkan ayat-ayat yang tiada tafsirannya dari Rasulullah s.a.w atau dari sahabat atau tabi`in, terutamanya dalam perkara-perkara keduniaan semata. Lihat: Drs. Abdul Ghani Azmi bin Haji Idris, *Mengenal Al-Quran dan Asas-Asas Ulumul-Quran* (Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers, 1999), 116-117.

⁷ Dr. Fauzi Deraman et al., *Pengantar Usul Tafsir* (Petaling Jaya: Intel Multimedia and Publication Sdn.Bhd. & Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001), 105-110.

Misalnya, seseorang yang berniat jahat atau didorong oleh sesuatu untuk kepentingan dirinya, lalu dia mengambil al-Quran dan mengeksploitasinya untuk dijadikan alat kepada pemikiran ini. Perbuatan ini diharamkan oleh syarak. Tetapi pemikiran yang seseorang yang mentafsirkan al-Quran berdasarkan keterangan dan ketentuan bahasa mengikut cara yang betul memang digalakkan kerana tidak mahu terlibat dengan kekarutan ahli-ahli tasawuf yang tidak berdasarkan kepada peraturan-peraturan yang tertentu. Malahan hanya berdasarkan kepada bisikan-bisikan hati yang mendorong mereka membuat kalimah-kalimah dengan makna-makna lain yang tidak ada aturan dan keterangannya. Contohnya, firman Allah:

أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴿٧٩﴾

Al-Nāzi‘at 79:17

Terjemahan: Pergilah kamu kepada Fir’aun, sesungguhnya dia telah melampaui batas.

ditafsirkan menjadi, “*pergilah kepada hati*” yang mana tafsiran jenis ini tidak dapat diterima sama sekali.⁸ Berasas dengan keyakinan inilah, Shaykh Muḥammad al-Ghazālī cenderung mentafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan pemahaman beliau sendiri atau lebih khusus condong kepada *Tafsīr bi al-Ra’y* selagi mana ianya tidak tersasar dari landas syari‘i.

Shaykh Muḥammad al-Ghazālī pula bukanlah nama asing dalam dunia Islam era baru. Beliau adalah mujaddid alaf baru. Ketokohan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī bukan sahaja diiktiraf di negara asalnya Mesir, malah negara-negara umat Islam yang lain. Tidak hairanlah jika beliau memegang jawatan-jawatan akademik penting di Universiti

⁸ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata‘amal Ma‘al Qurān?*, cet. ke-7 (Meşir: Nahḍah Meşir, 2005), 197.

Zaitoon di Tunisia, pakar rujuk beberapa universiti di Timur Tengah, tenaga pengajar di Universiti Amir Abdul Qader di Libya bersama Dr. Yūsuf al-Qaraḏāwī, Dr. Muḥammad Saʿīd Ramaḏān al-Būṭī dan lain-lain.⁹

Walaupun Shaykh Muḥammad al-Ghazālī bukan nama besar dalam bidang tafsir al-Quran, namun pengaruhnya cukup besar dan mungkin mampu mencetuskan satu revolusi baru dalam pemikiran umat Islam abad baru khususnya dalam pentafsiran al-Quran. Jadi, kajian ini signifikan untuk menjujuki kerelevanan *Tafsīr bi al-Ra'y* Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam bidang tafsir.

0.2 PERNYATAAN MASALAH KAJIAN

Pertumbuhan ilmu tafsir al-Quran bermula sejak zaman Rasulullah s.a.w lagi dan Baginda merupakan mufassir terawal yang mentafsir ayat-ayat suci al-Quran, di mana baginda menerangkan maksud-maksud wahyu yang diturunkan kepadanya oleh Allah.¹⁰ Bermula dari situlah, ilmu tafsir semakin berkembang sehingga munculnya karya-karya hebat tafsir seperti *Tafsīr al-Ṭabari*, *Tafsīr Ibn Kathīr*, *Tafsīr al-Kabīr* dan banyak lagi tafsir yang kadangkala kita sendiri tidak tahu contohnya di Nusantara, Tafsir Tok Kenali

⁹ Zainuddin Hashim et al., *Tokoh-Tokoh Gerakan Islam Abad Moden* (Kuala Lumpur: Penerbit Jundi Resources, 2009), 148-149.

¹⁰ Dr. Fauzi Deraman et al., *Pengantar Usul Tafsir* (Petaling Jaya: Intel Multimedia and Publication Sdn.Bhd. & Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2001), 13.

yang didakwa pernah dihasilkan ketika hayatnya tetapi tidak dijumpai naskhah tafsir tersebut.¹¹

Pentafsiran al-Quran telah melalui beberapa zaman dan melangkah jauh lebih luas berterusan dari zaman ‘Abbasiyah sehinggalah ke hari ini. Setelah mana tafsir hanya terbatas setakat meriwayatkan apa yang dinukilkan daripada generasi Salaf, didapati ia telah melepasi langkah ini sehingga kepada penyusunan tafsir-tafsir yang bercampur baur antara tafsir yang berdasarkan kefahaman akal dengan kefahaman menerusi nas.¹² Suasana ilmu yang berdasarkan kepada akal ini telah berlanjutan dalam penulisan tafsir dan pada sesetengah zaman ia menjadi begitu laris sepertimana larisnya pada zaman kini tafsir-tafsir yang pentafsirnya mengkehendaki untuk memadankan ayat-ayat al-Quran dengan kesemua jenis ilmu baik yang nyata mahupun tidak nyata, seolah-olahnya ia sebagai salah satu bentuk-bentuk kemukjizatan al-Quran dan kesesuaiannya pada setiap masa. Dr. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī berkata:

Sebenarnya ini merupakan keterlanjuran dari pihak mereka dan suatu pembaziran yang memesongkan al-Quran daripada tujuan ia diturunkan dan menyimpangkannya daripada matlamat yang menjadi sasaran penurunan al-Quran itu.¹³

Persoalannya, adakah akal dan manhaj yang digunakan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam pentafsirannya termasuk dalam kategori yang terpesong ini? Shaykh

¹¹ Prof. Dato’ Dr. Zulkifli Hj. Mohd Yusoff, “Al-Quran Sumber Pengajian Usuluddin” (Nota Subjek Kursus Kaedah Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 20 Januari 2010), 22.

¹² Dr. Muḥammad Husayn Al-Dhahaby, *Aliran Yang Menyeleweng Dalam Pentafsiran al-Quran al-Karim*, terj. Muhammad Ramzi Omar (Selangor: Penerbit Pustaka Ilmi, 1999), 11.

¹³ *Ibid.*, 14.

Muhammad al-Ghazālī pula mempunyai pemikiran yang tersendiri pada hadith-hadith yang tidak menggalakkan penggunaan pemikiran dalam tafsir al-Quran. Abū 'Īsā al-Tirmidhī lebih awal mengatakan hadith-hadith ini adalah hadith yang lemah kerana hadith-hadith ini *gharīb*, iaitu

Hadith:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ

Terjemahan: Sesiapa berkata tentang al-Quran dengan pemikirannya, lalu benar, maka sesungguhnya dia tersalah.¹⁴

وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ ، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

Terjemahan: Dan sesiapa yang berkata tentang al-Quran dengan pemikirannya, maka dia menempah tempat duduknya di neraka.¹⁵

Shaykh Muhammad al-Ghazālī berpendapat kedua-dua hadith ini bukanlah melarang penggunaan akal dalam mentafsirkan ayat al-Quran tetapi maksud pemikiran di sini ialah niat yang buruk dan keinginan untuk memasarkan al-Quran bagi tujuan-tujuan yang tidak sihat.¹⁶ Itulah yang sebenarnya ditegah.

Dalam skop yang kecil yang menyentuh mengenai pentafsiran ayat-ayat sifat Allah pula, beliau berkata:

¹⁴ Muhammad bin Īsa al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, ed. Aḥmad Muhammad Syākir (Miṣr: Maṭba‘ah al-Bābi al-Ḥalabī, 1975), 5:200 (Abwāb Tafsīr al-Qur‘ān, Bab Mā Jā’a fī al-ladhī..., no. Hadith 2952.)

¹⁵ Muhammad bin Īsa al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, ed. Aḥmad Muhammad Syākir (Miṣr: Maṭba‘ah al-Bābi al-Ḥalabī, 1975), 5:200 (Abwāb Tafsīr al-Qur‘ān, Bab Mā Jā’a fī al-ladhī..., no. Hadith 2950.)

¹⁶ Muhammad al-Ghazālī, *Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur’an*, terj. Muhammad Rival Batubara (Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1994), 307.

“Secara global saya lebih cenderung pada pendapat ulama salaf walaupun saya berfikiran bebas.”¹⁷

Pernyataan-pernyataan ini mungkin boleh menimbulkan kesangsian pada cara pentafsiran beliau dan juga mewujudkan beberapa persoalan yang lain, antaranya:

- i. Apakah manhaj tafsir dan *Tafsīr bi al-Ra’y* Shaykh Muḥammad al-Ghazālī?
- ii. Adakah metodologi tafsir Shaykh Muḥammad al-Ghazālī selari dengan pentafsiran ulama tafsir muktabar?
- iii. Sejauh manakah sumbangan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam bidang tafsir?

0.3 OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini dijalankan adalah untuk:-

- i. Mengenalpasti sumbangan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam bidang tafsir.
- ii. Mengenalpasti pengaruh pemikiran ulama terhadap Shaykh Muḥammad al-Ghazālī.
- iii. Menganalisis metodologi pentafsiran *Tafsīr bi al-Ra’y* Muḥammad al-Ghazālī dalam karyanya *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*.

0.4 KEPENTINGAN KAJIAN

¹⁷ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut, Kaheerah: Dār al-Shurūq, 2000), 18.

i. Kajian ini penting dalam mengenali aliran pentafsiran baru secara umumnya dan menyelidiki metodologi *Tafsīr bi al-Ra'y* Shaykh Muḥammad al-Ghazālī secara khususnya. Misalnya, Shaykh Muḥammad al-Ghazālī sendiri ada mengkritik; pentafsiran *kalamiyyah*, contohnya al-Rāzī (m.606H) dengan *al-Tafsīr al-Kabīr*nya, pentafsiran metode *al-Bayani* (*deskripsi*) seperti tafsir al-Zamakhsharī (m.538H), Abū al-Su'ūd (m.928H) dan al-Bayḍāwī (m.658H). Jenis-jenis tafsir ini walaupun dalamnya ada manfaat, tetapi telah mencampur-adukkan dengan hal-hal yang kurang baik seperti kisah Zainab bint Jahshī (fitnah cinta Nabi terhadap isteri Zayd), kisah *al-Gharāniq* (fitnah Nabi memuji berhala) yang mana ada dalam kalangan mufassirin yang telah terlibat kerana kelalaian mereka, contohnya Ibn Hajar dan lain-lain.¹⁸

ii. Mengambil inspirasi, pendidikan dan pengajaran dari pentafsiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī. Juga, dengan harapan terlahirnya dalam kalangan umat Islam, tokoh-tokoh mufassir baru dalam bidang tafsir al-Quran yang mana tidak mentafsirkan ayat-ayat al-Quran mengikut hawa nafsu dan kepentingan duniawi semata-mata.

iii. Pentingnya umat Islam mempunyai pemikiran yang terbuka dan sederhana dalam mentafsir ayat-ayat al-Quran walaupun menggunakan kaedah *Tafsīr bi al-Ra'y*.

0.5 DEFINISI TAJUK

¹⁸ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qurān*, cet.ke-7 (Kaherah: Nahḍah Miṣr, 2005), 39-40.

- i. Pemikiran. Definisi pemikiran yang paling berpengaruh hingga hari ini ialah oleh Dewey (1933), di mana beliau melihat pemikiran sebagai perilaku menyelesaikan masalah. Konsep Dewey (m.1952M) tentang pemikiran menekankan kemungkinan manusia mula berfikir sebagai daya usaha untuk menyesuaikan diri kepada persekitaran yang sukar.¹⁹

- ii. Tafsīr bi al-Ra'y. Tafsir: keterangan dan penjelasan berkenaan ayat-ayat kitab suci al-Quran²⁰. *Tafsīr bi al-Ra'y*; Adapun perkataan *al-Ra'y*, ianya membawa beberapa maksud, antaranya bermaksud *i'tiqād* ataupun pegangan, sebagaimana di dalam kamus *Lisān al-'Arab, al-Ra'y*: *al-i'tiqād*. Manakala kata jamaknya ialah *ārā'* (آراء). *Al-Ra'y* juga membawa maksud *Qiyas*, sebagaimana dikatakan, *Ashāb al-Ra'yi*, bermaksud *Ashāb al-Qiyas*²¹. Dari penjelasan ini, dapat disimpulkan bahawa *al-Ra'y* dalam ilmu tafsir ialah sesuatu yang sama yang dimaksudkan dengan *al-ijtihād*, dan pengertian *Tafsīr bi al-Ra'yi* ialah ibarat mentafsir al-Quran dengan ijtihad.

- v. *Al-Mahāwīr al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*. (Lima Teras Perbicaraan di dalam al-Quran al-Karim). Buku ini membicarakan perkara-perkara yang asas yang dinyatakan dalam al-Quran, iaitu Allah Yang Esa, alam ini sebagai dalil ciptaannya, kisah-kisah al-Quran, Hari Kebangkitan dan

¹⁹ James Scott Johnston, *Inquiry And Education: John Dewey And The Quest For Democracy* (New York:State University of New York Press, 2006), 51-52.

²⁰ *Kamus Dewan*, ed. ke-4, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010), 1566, entri "tafsir."

²¹ Muḥammad bin Mukarram bin 'Alī bin Aḥmad bin Manzūr al-Anṣārī al-Ifriqi al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Ṣādīr, 1955), 14:291.

Pembalasan, dan pendidikan serta perundangan.²² Buku ini adalah karya beliau yang ke-50,²³ ada juga yang mengatakan ianya yang ke-48. Penulis menghitung ianya selesai ditulis pada umur beliau 71 tahun pada tahun 1988, lapan tahun sebelum kematiannya.

0.6 SKOP KAJIAN

Secara umumnya, penulis akan menganalisis pemikiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam mentafsir Al-Quran yang mana dispesifikkan kepada *Tafsīr bi al-Ra'y* beliau. Penulis juga menentukan hanya karya beliau yang terpilih sahaja untuk dianalisis lebih teliti iaitu tumpuan kepada kitabnya *al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qurān al-Karīm*.

0.7 SOROTAN LITERASI

Sorotan literasi merujuk kepada satu proses untuk memberikan pengertian yang jelas terhadap tajuk kajian dengan berpandukan kepada bahan-bahan yang mempunyai hubungan dengan persoalan kajian. Perkara pertama yang perlu dilakukan selepas mendapat idea untuk membuat sesuatu kajian, adalah menyelidiki sama ada sudah ada

²² *Ibid.*, 80.

²³ *Ibid.*, 24.

atau tidak kajian-kajian lepas yang dilakukan padanya iaitu berkaitan tajuk atau idea tersebut.²⁴

Penulis menemui beberapa kajian²⁵ yang mirip kepada kajian ini tetapi dilakukan ke atas tokoh dan kitab tafsir masing-masing yang berlainan. Dari kajian-kajian tersebut, penulis telah mendapat gambaran awal sebagai rangka kepada kajian ini. Apa yang penulis dapati daripada kajian-kajian tadi, pengkaji-pengkaji telah membincangkan historikal *Tafsīr bi al-Ra'y* dalam satu bab yang khusus dan dibawa perbandingannya dengan *Tafsīr bi al-Ma'thūr*.

Penulis temui sudah ada banyak kajian yang dijalankan mengenai Shaykh Muḥammad al-Ghazālī yang mengkaji tentang pemikirannya. Menurut Mohd Rumaizudin bin Ghazali, ketika dalam proses menyiapkan disertasi sarjana beliau, beliau telah menemui pada tahun 1999 satu kajian mengenai 'Pemikiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī' yang diselesaikan oleh Noor Amali bin Daud di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.²⁶ Namun, kajian tersebut tidak berjaya ditemui penulis. Beliau sendiri telah menyiapkan tesis pada tahun 2000 berkenaan pemikiran Muḥammad al-Ghazālī tetapi difokuskan kepada karya yang terpilih sahaja iaitu kitab *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-*

²⁴ Bacon Lawrence Neuman et al., *Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches*. T.N.P, 1987), 90. ; Harvey Russell Bernard, *Social Research Methods: Qualitative And Quantitative Approache* (California:Sage Publications, Inc., 2000), 87.

²⁵ Burhanudin Said, "Tafsīr bi al-Ra'y : Kajian Terhadap Buku 'Bacaan' Karya Othman Ali" (Disertasi Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006) ; Norasyigim Mohammad, "Tafsīr bi al-Ra'y : Kajian Terhadap Pemikiran al-Bayḍāwī Dalam Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl" (Disertasi Sarjana Usuluddin, Jabatan Al-Quran dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2007)

²⁶ Mohd Rumaizuddin Bin Ghazali, "Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Pemikirannya Dalam Buku *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Quran*" (Disertasi Sarjana Usuluddin Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2000), 11.

Qur'ān (Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Quran) yang menfokuskan bagaimana al-Quran menjadi faktor utama dalam membina masyarakat hari ini. Penulis juga mendapati Mohd Rumaizuddin sangat tertarik dengan dakwah Shaykh Muḥammad al-Ghazālī sehingga beliau telah menghasilkan beberapa buah buku²⁷ dan artikel mengenai Shaykh Muḥammad al-Ghazālī. Beliau juga telah menyumbang dalam Jurnal Afkar dengan tajuk artikelnya, ‘Tema-tema Besar Pemikiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī’²⁸. Tema-tema besar yang disentuh merupakan tema-tema secara umum yang didapati dari pembacaan hampir seluruh buku-buku tulisan Muḥammad al-Ghazālī serta juga menyentuh mengenai konsep ijtihad dan penggunaan akal yang disyorkan Muḥammad al-Ghazālī. Dalam satu sudut kecil dalam tema yang terakhir, beliau ada menyebutkan tema yang berkaitan dengan al-Quran tetapi difokus pada kitab *Kayfa Nata’āmal Ma’a al-Qurān* (Bagaimana Berinteraksi dengan al-Quran).

Tidak dapat dinafikan, beliau telah memberi input yang besar kepada penulis menerusi koleksi penulisan-penulisan beliau²⁹ ini. Selain penulisan-penulisan Mohd Rumaizuddin, penulis telah menemui beberapa lagi kajian lain. Pada tahun 2006, disertasi

²⁷ Buku-buku penulisan Mohd Rumaizuddin Ghazali, antaranya ialah: *Shaykh Muḥammad al-Ghazālī : Sejarah Hidup dan Pemikiran* (1999), *Tokoh Islam Kontemporari* (2005), dan *10 Tokoh Sarjana Islam Paling Berpengaruh* (2009).

²⁸ Mohd Rumaizuddin Ghazali, “Tema-tema Besar Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī”, *Jurnal AFKAR*, Bil. 2, No.7 (2001), 123-140.

²⁹ Dr.Mohd Rumaizuddin beroleh Ph.D beliau menerusi tesisnya yang bertajuk, “Beberapa Aspek Pemikiran Mahathir Mengenai Pembangunan Islam Di Malaysia : Analisis Dari Sudut Pemikiran Islam” yang disudahkan pada tahun 2007. Beliau kini memegang jawatan penting dalam ABIM dan masih giat menulis terutamanya dalam bidang dakwah. Penulisan beliau boleh dicapai di laman sesawang www.mindamadani.my.

sarjana Abdullah Bin Mohd Noor³⁰ telah mengupas mengenai beberapa kontroversi yang ditimbulkan oleh Shaykh Muḥammad al-Ghazālī, antaranya; konsep *al-Naskh* dalam al-Quran³¹, ayat-ayat yang dimansuhkan dalam al-Quran³², Hadith *Ṣaḥīḥ*³³ dan *Da‘īf*³⁴, serta kontroversi melibatkan *Ijtihād Fiqhī*³⁵. Dari pemerhatian penulis, karya ini lebih condong kepada perbincangan aspek hukum-hakam ayat-ayat al-Quran. Apa yang menarik dari karya ini, penulis dapati Shaykh Muḥammad al-Ghazālī banyak mengambil *rukḥṣah* dan *taysīr* dalam bidang fiqh. Semua pandangan kontroversi beliau banyak dipengaruhi oleh fiqh Hanafi kerana pada mulanya beliau bermazhab Hanafi kemudian berijtihad menggunakan manhaj tersendiri.³⁶ Pada tahun yang sama, Abdullah Mohd Noor dan Abdul Karim Ali telah menerbitkan satu artikel lain dalam jurnal³⁷, mengenai *Khabar Aḥad* Shaykh Muḥammad al-Ghazālī yang mencetuskan kontroversi. Artikel ini menumpukan analisis pada beberapa hadith pilihan dan dikemukakan hujah-hujah relevan dalam sanggahan serta sokongan. Artikel ini mengemukakan beberapa isu yang menarik perhatian penulis; Pertama, al-Ghazālī tidak berhujah dengan *hadith al-aḥad* dalam perkara yang berkaitan akidah. Kedua, penolakan beliau terhadap beberapa hadith *ṣaḥīḥ* yang bertaraf *aḥad* serta kritikan keras beliau terhadap ahli hadith sehingga dituduh menentang sunnah. Ketiga, penggunaan hadith-hadith *da‘īf* dalam beberapa buah bukunya.

³⁰ Abdullah bin Mohd Nor, “Kontroversi Pemikiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī Tentang Kaedah Penganalisan Hukum Islam” (Disertasi Sarjana Jabatan Fiqh dan Usul Bahagian Pengajian Syariah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006)

³¹ *Ibid.*, 25.

³² *Ibid.*, 102.

³³ *Ibid.*, 205.

³⁴ *Ibid.*, 249.

³⁵ *Ibid.*, 296.

³⁶ *Ibid.*, Mukaddimah.

³⁷ Abdullah Mohd Noor dan Abdul Karim Ali, “Kontroversi Shaykh Muḥammad al-Ghazālī Berkenaan Khabar al-Ahad: Tumpuan Terhadap Beberapa Hadith Pilihan,” *Jurnal al-Bayan*, vol.4 (2006), 89-120.

Dalam satu penulisan³⁸ yang lain, penulis mendapati artikel yang lebih kurang sama konteksnya dengan Rumaizuddin (2001) masih tetap menyentuh isu dalam kitab *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān* (Bagaimana Berinteraksi dengan al-Quran), cumanya diulas secara ringkas beberapa metode yang dipersetujui Shaykh Muhammad al-Ghazali dalam mentafsir al-Quran. Penulis juga mendapati kajian-kajian lain³⁹ masih lagi berkisar tentang pemikiran beliau serta sumbangan dalam bidang dakwah yang mana tidak menyentuh bidang tafsir secara khusus sama sekali. Dalam satu kajian yang lain di Indonesia, penulis menemui tesis sarjana muda⁴⁰ yang penulis amati ada sorotan yang bernilai di dalamnya yang mana dikupas secara ringkas mengenai *Tafsīr bi al-Ra'y* Muḥammad al-Ghazālī, pengaplikasian al-Quran di dalam metode berfikir umat Islam dan pemikiran bebas Muḥammad al-Ghazālī sendiri.

Dengan berpandukan kajian-kajian yang telah dinyatakan ini, dapat dijadikan panduan secara umum atau secara kasar kepada penulis mengenai Shaykh Muḥammad al-Ghazālī sendiri, penulisanannya, pemikirannya, sumbangannya secara umum dalam bidang-bidang seperti dakwah, sirah dan tafsir yang kemudiannya akan penulis berikan fokus

³⁸ Prof. Madya Dr. Mahmood Zuhdi Haji Abdul Majid, "Pemikiran Shaykh Muhammad al-Ghazali : Satu Tinjauan Ringkas," *Jurnal Syariah* 4, Bil. 1 (1996), 15-18.

³⁹ Indriaty Ismail, "Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dan Sumbangan Dalam Bidang Pemikiran Islam" (Simposium Falsafah Islam ke-3, Kertas ke-4, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 1993), 1-25. ; Hajah Anisah Haji Zainal Abidin, "Isu-Isu Umat Islam, Menurut Pemikiran al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Suatu Tinjauan" (Simposium Falsafah Islam ke-3, Kertas ke- 7, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 1993), 1-22. ; Faisal @ Ahmad Faisal bin Abdul Hamid, "Membangun Kembali Modal Insan Muslim: Tinjauan Dari Perspektif Shaykh Muhammad al-Ghazali" (Prosiding Seminar Tentang Pembangunan Modal Insan, Jabatan Sejarah Dan Tamadun Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 26-27 Julai 2006), 456-470.

⁴⁰ Awaluddin Hidayatollah, "Teologi Pembebasan Muḥammad al-Ghazālī dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Islam" (Tesis Ijazah Sarjana Muda, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2008), 46.

pada pentafsiran al-Qurannya khususnya *Tafsīr bi al-Ra'y* dan pemikirannya dalam kitab *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qurān al-Karīm*.

0.8 METODOLOGI PENYELIDIKAN

Metodologi penyelidikan merupakan kunci utama bagi melaksanakan sesuatu kajian akademik. Kekuatan sesuatu kajian itu bergantung kepada kaedah pengkaji itu menggerakkan penyelidikan selari dengan kerangka metodologi penyelidikannya. Bagi kajian ini, penulis memilih bentuk kajian perpustakaan⁴¹ sebagai kajian utama. Justeru, penulis mengambil data dan maklumat daripada pelbagai bahan bercetak sama ada tesis, disertasi, latihan ilmiah, buku, monograf, majalah, artikel, dan bahan-bahan lain yang berkaitan. Bahan-bahan tersebut diambil dalam pelbagai bahasa termasuk bahasa Melayu, Arab, dan Inggeris supaya dapatan data dikumpulkan secara menyeluruh dan berkesan.

Data dan maklumat di atas, penulis mengambil daripada beberapa buah perpustakaan. Penulis memperolehi bahan-bahan berkenaan di Perpustakaan Universiti Malaya yang terdiri daripada Perpustakaan Utama, Perpustakaan Peringatan Za'ba, dan Perpustakaan Akademi Pengajian Islam Nilam Puri, Kelantan. Di samping itu, penulis juga menggunakan perkhidmatan perpustakaan di IPTA lain iaitu *Library International Islamic University Malaysia* (UIAM). Selain itu, penulis menggunakan perpustakaan

⁴¹ Kajian perpustakaan adalah teknik kajian di mana penyelidik mendapat data-data dan bukti melalui kajian ke atas dokumen dan rekod serta melalui hasil karya yang berkaitan. Lihat: Safie Abu Bakar, *Metodologi Penyelidikan* (Bangi: Penerbitan Universiti Kebangsaan Malaysia, 1987), 41.

awam iaitu Perpustakaan al-Zahra' dan Perpustakaan Dewan Bahasa dan Pustaka di Kota Bharu, Kelantan. Penulis juga mengambil bahan-bahan daripada koleksi peribadi penulis dan orang perseorangan.

Penyelidikan ini dijalankan dengan menggunakan beberapa kaedah atau metode bagi mendapatkan data yang diperlukan, menganalisis data dan membuat keputusan supaya kajian yang diperolehi menepati kualiti ilmiah kesarjanaan. Dalam kajian ini, penulis menggunakan beberapa kaedah iaitu:

i. Metode Penentuan Subjek

ii. Metode Pengumpulan Data

iii. Metode Analisis Data

0.8.1 Metode Penentuan Subjek

Di sini subjek bermaksud kelompok orang atau benda yang hendak dikaji⁴². Oleh itu, di sini metode penentuan subjek bermaksud kaedah atau cara sesuatu perkara yang hendak dikaji ditentukan. Bagi kajian ini, penulis telah menetapkan skop untuk kajian ini, iaitu manhaj pemikiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam mentafsir Al-Quran spesifiknya dengan *Tafsīr bi al-Ra'y* beliau. Penulis juga menentukan hanya karya beliau

⁴² Kenneth D. Bailey, *Kaedah Penyelidikan Sosial*, terj. Hasyim Awang (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984), 121.

yang terpilih sahaja untuk dianalisis lebih teliti iaitu tumpuan kepada kitabnya *al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*.

Penulis juga menyenaraikan sumbangan beliau dalam bidang tafsir dan latar belakang beliau, iaitu permulaan minat beliau dalam bidang tafsir sehinggalah terhasilnya kitab-kitabnya yang berkaitan dengan al-Quran al-Karim. Untuk melengkapkan kajian, penulis membawa datang pendapat-pendapat ulama tafsir muktabar sebagai perbandingan kepada cara pentafsiran *Tafsīr bi al-Ra'yi* beliau sama ada disanggah atau diterima, bertentangan atau tidak.

0.8.2 Metode Pengumpulan Data

Data yang dimaksudkan di sini ialah maklumat yang dikumpulkan dan dianalisis dalam sesuatu kajian.⁴³ Data-data yang diambil akan dinilai kekuatan dan kelemahan untuk dianalisis secara tersusun dan berkesan.

Data itu pada asasnya terbahagi kepada dua iaitu data asas dan data sumber kedua. Data asas adalah data yang langsung dikumpulkan dari objek atau sumbernya manakala data sumber kedua ialah data yang diperolehi dari sumber kedua seperti penerbitan.⁴⁴

⁴³ *Ibid.*, 756.

⁴⁴ J.Supranto, *Kaedah Penyelidikan: Penggunaannya Dalam Pemasaran* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986), 41-44.

Terdapat beberapa jenis kaedah yang digunakan bagi mendapatkan data kajian yang diperlukan, seperti:

- i. Kaedah Historis. Kaedah ini bermaksud suatu proses untuk menguji dan menganalisis secara kritis rakaman dan peninggalan masa lalu⁴⁵. Penggunaan kaedah ini adalah untuk mendapatkan data-data yang bernilai sejarah bagi menentukan kesahihan sesuatu kejadian yang berlaku. Di sini, ia digunakan bagi mendapatkan data-data yang melibatkan biografi Shaykh Muḥammad al-Ghazālī, sumbangannya dalam bidang tafsir ketika hayatnya yang mana bertujuan untuk memahami aliran pemikirannya.
- ii. Kaedah Dokumentasi. Disebabkan kajian ini berbentuk kajian perpustakaan, maka kaedah dokumentasi perlu diaplikasi untuk mengukuhkan landasan teori dan penyelidikan ini. Dokumen di sini bermaksud benda bertulis yang dapat memberi pelbagai keterangan. Bahan-bahan tersebut termasuk sama ada gambar, kumpulan hukum, peraturan-peraturan, keputusan peradilan, dan seumpamanya⁴⁶. Di samping surat-surat peribadi, buku atau catatan harian, surat khabar juga dikira sebagai dokumen⁴⁷. Hampir semua data yang berkaitan landasan teori iaitu aspek-aspek penting contohnya pemikiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī berkaitan *Tafsīr bi al-Ra'y* khususnya serta manhaj mufassir-mufassir muktabar dulu dan kini, kaedah yang betul dalam menggunakan *Tafsīr bi al-Ra'y* mengikut syarak dan yang berkaitan, melalui kaedah ini.

⁴⁵ Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah Pengantar Metode Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1975), 32.

⁴⁶ Imam Barnadib, *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan* (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan FIK-IKIP, 1987), 55.

⁴⁷ Ahmad Mazlan Ayob, *Kaedah Penyelidikan Sosio Ekonomi: Suatu Pengenalan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), 49.

0.8.3 Kaedah Analisis Data

Data-data yang telah dikumpul berdasarkan kaedah-kaedah yang telah dinyatakan sebelum ini, maklumat dan data-data tersebut akan dikumpulkan seterusnya akan dianalisis, dinilai dan disaring dengan menggunakan beberapa kaedah. Kaedah-kaedah tersebut adalah seperti berikut:

i. Induktif

Kaedah ini adalah satu cara menganalisis data melalui penelitian dan pemerhatian terhadap fakta-fakta yang khusus untuk menggagaskan teori dan prinsip yang bersifat umum⁴⁸. Dengan membawa fakta dan keterangan secara generatif bagi membentuk dan merumuskan suatu gagasan fikiran. Contohnya, penggunaan kaedah ini dapat dilakukan dalam menganalisis pemikiran serta manhaj pentafsiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dan para ulama mufassir muktabar iaitu tumpuan pada jenis *Tafsīr bi al-Ra'y* untuk penulis dapatkan kesimpulan secara umum yang jelas mengenai pemikiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī ini iaitu pada pentafsiran *Tafsīr bi al-Ra'y* beliau.

ii. Komparatif.

Kaedah ini bertujuan untuk mencari persamaan dan perbezaan dua unsur atau lebih yang serupa dengan cara membandingkannya⁴⁹. Kaedah ini amat penting bagi kajian ini dalam melakukan perbandingan antara pentafsiran Shaykh Muḥammad al-

⁴⁸ Earl Babbie, *The Basics of Social Research* (California: Thomson Wadsworth, 2005), 484.

⁴⁹ Idris Awang, *Kaedah Penyelidikan Satu Sorotan* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001), 36.

Ghazālī dan pentafsiran para ulama tafsir muktabar yang lain. Tetapi masih lagi tertumpu pada skop *Tafsīr bi al-Ra'y*.

0.8.4 Perincian Metodologi

Untuk lebih jelas lagi, penulis telah mengklasifikasikan kepada tajuk-tajuk kecil yang kemudiannya akan dianalisis dapatan kajian pada bab keempat. Berikut adalah bilangan ayat-ayat al-Quran yang penulis telah hitung penggunaannya yang terdapat dalam kitab *al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*. Ianya dibahagikan penulis kitab kepada 5 teras besar, iaitu:

Teras 1: Allah Yang Maha Esa (**126 ayat** al-Quran digunakan dalam sub ini)

Teras 2: Alam Sebagai Bukti Adanya Pencipta (**77 ayat** al-Quran)

Teras 3: Kisah-Kisah al-Quran (**88 ayat** al-Quran)

Teras 4: Mempercayai Hari Kebangkitan dan Pembalasan (**134 ayat** al-Quran)

Teras 5: Lapangan Pendidikan dan Hukum (**99 ayat** al-Quran)

Jumlah ayat-ayat al-Quran dalam kelima-lima sub adalah lebih kurang sebanyak **524 ayat**.

Untuk analisis ayat, penulis telah mengenalpasti tiga topik penting dalam pentafsiran beliau, iaitu:

1. Tafsir Muḥammad al-Ghazālī dalam isu akidah.
2. Tafsir Muḥammad al-Ghazālī dalam bidang dakwah.
3. Tafsir Muḥammad al-Ghazālī dalam isu *al-Sam‘iyyāt*.

Beberapa sampel ayat al-Quran telah dikenalpasti penulis untuk dianalisis dalam tiga topik ini:

1. Bagi isu akidah:
 - i. Surah al-Zumar 39: 62-64
 - ii. Surah al-Tawbah 9:51
 - iii. Surah al-Kahf 18:42-43
2. Bagi isu dakwah:
 - i. Surah al-Mu’min 40:64-65
 - ii. Surah al-Anfāl 8:16
3. Bagi isu *al-Sam‘iyyāt*:
 - i. Surah al-Ḥashr 59:18-19
 - ii. Surah al-Wāqī‘ah 56:13-14

Ayat-ayat tersebut dipilih kerana beberapa sebab:

1. Kurang jelas pentafsirannya, sama ada pentafsiran itu adalah selari dengan pentafsiran ulama muktabar atau tidak. Ada kemungkinan Muḥammad al-Ghazālī

- hanya mengutarakan pemikiran dan idea, cumanya disokong oleh dalil-dalil al-Quran, atau ia memangnya suatu pentafsiran al-Quran oleh beliau.
2. Kemungkinan kurang tepat pentafsirannya, sama ada ditafsirkan mengikut kefahaman sendiri sahaja, ditafsir mengikut literal ayat sahaja, atau sebaliknya.
 3. Perlunya ada justifikasi jika dikatakan tafsiran Muḥammad al-Ghazālī adalah mengikut landasan yang betul, kerana tidak ada dinukilkan nama-nama ulama tafsir di dalam pentafsirannya melainkan huraian dari dirinya semata-mata sebagai hujah.
 4. Untuk diteliti apa perbezaannya tafsiran beliau dengan tafsiran mufassir muktabar atau mufassir kitab tafsir sedia ada.

0.9 SISTEMATIKA PENULISAN

Kajian ini dibahagikan kepada empat (4) bab utama dan dibawahnya terdapat sub-bab dan topik-topik berkaitan. Berikut adalah bab-bab tersebut:-

0.9.1 Bab Pendahuluan: Bab ini merupakan bab pengenalan terhadap kajian ini. Ia merangkumi latar belakang kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, skop kajian, metodologi penyelidikan, sorotan literasi, dan sistematika penulisan.

0.9.2 Bab Satu: Shaykh Muḥammad Al-Ghazālī, Sumbangan Dalam Bidang Tafsir Dan Pengaruh Ulama Terhadap Pentafsirannya. Pada bab ini, penulis akan mengupas

beberapa topik antaranya; latar belakang beliau iaitu tentang hubungannya dengan al-Quran, karya-karyanya khususnya dalam bidang tafsir, sumbangan beliau dalam bidang tafsir al-Quran, pandangan ulama masa kini mengenai ketokohan beliau dan hal-hal yang berkaitan. Juga turut disentuh karya-karya beliau yang ada sangkut-paut dengan tafsir al-Quran secara ulasan sebagai bukti beliau berpengalaman dalam pentafsiran al-Quran. Kemudian, penulis akan mengemukakan beberapa ulama yang ada perkaitan dalam mempengaruhi pemikiran dan cara pentafsiran beliau sama ada ada kaitan secara langsung atau tidak.

0.9.3 Bab Dua: Kitab *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qurān al-Karīm* Dan Metodologi Pentafsiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī. Dalam bab ini, penulis memperkenalkan tentang kitab yang dikaji. Kemudiannya, penulis akan menampilkan metodologi pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī dalam menganalisis pemikiran tafsir beliau dan hal-hal yang berkaitan yang berbangkit.

0.9.4 Bab Tiga: Analisis *Tafsīr bi al-Ra’y* Shaykh Muḥammad al-Ghazālī. Pada bab ini, penulis akan mengkaji pentafsiran beliau dengan beberapa ulama tafsir muktabar seperti Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan lain-lain. Dalam bab ini, penulis akan mengemukakan isu-isu pemikiran dalam *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qurān al-Karīm* dengan analisis, bertujuan untuk menilai kekuatan dan kelemahan *Tafsīr bi al-Ra’y* yang dikemukakan oleh tokoh yang dikaji seterusnya mencapai objektif kajian.

0.9.5 Bab Empat: Penutup. Bab ini merupakan bab yang terakhir. Penulis akan membuat kesimpulan yang menyeluruh bagi kajian disertasi ini berserta dengan saranan dan cadangan kajian lanjutan yang bersifat lokal dan global untuk diberi perhatian.

0.10.0 PENUTUP

Di dalam bab pendahuluan ini, penulis telah menggariskan beberapa perkara yang mendasari kajian yang akan dilakukan. Kerangka yang digariskan ini akan dijujuki dengan teliti agar kajian ini menepati objektif yang akan dicapai kelak.

BAB SATU:

**SHAYKH MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ,
SUMBANGAN DALAM BIDANG TAFSIR &
PENGARUH ULAMA TERHADAP
PENTAFSIRANNYA**

BAB SATU: SHAYKH MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ , SUMBANGAN DALAM BIDANG TAFSIR DAN PENGARUH ULAMA TERHADAP PENTAFSIRANNYA

1.0 Pendahuluan

Shaykh Muḥammad al-Ghazālī adalah tokoh yang tidak asing lagi dalam dunia Islam dan berdiri sebaris dengan beberapa tokoh ulama lain seperti Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī, Shaykh Abul Ḥassan Ali al-Nadwī (m.1999), Sayyid Qutb (m.1966), dan Ḥassan al-Bannā (m.1949).

Shaykh Muḥammad al-Ghazālī telah berjaya membuka dimensi baru dalam dunia dakwah Islam dengan kepetahan dan keberanian beliau memperjuangkan Islam dengan cara kontemporari sebagaimana yang diperjuangkan oleh Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī kini. Beliau sendiri telah menjadi inspirasi baru kepada pejuang-pejuang muda untuk meneruskan kesinambungan dalam dunia dakwah Islam umumnya dan dalam bidang al-Quran khususnya bidang tafsir al-Quran al-Karim.

Namun, beliau juga tidak sunyi dari menerima kritikan-kritikan dan reaksi-reaksi positif mahupun negatif dari pelbagai pihak yang setuju atau tidak setuju dengan

pemikiran serta ideologi yang dibawa oleh beliau. Justeru, penulis tertarik untuk mengupas mengenai latar belakang tokoh ini secara umum dan cuba mengenengahkan sumbangan-sumbangan beliau dalam bidang tafsir al-Quran khususnya.

1.1 Perihal Tokoh

Shaykh Muḥammad al-Ghazālī al-Saqqā dilahirkan pada 5 Zulhijjah 1335H bersamaan 22 September 1917 M di kampung *Nakla al-‘Īnāt*⁵⁰ daerah Ayta al-Barud⁵¹ di negeri Bahira, Mesir. Namanya diambil sempena Hujjatul Islam Abu Ḥamid al-Ghazālī oleh bapanya. Beliau hafiz al-Quran sejak kecil lagi semuda usia 10 tahun dan mendapat pendidikan rendah serta menengah di Kolej Agama Iskandariah, Mesir.⁵² Kemudiannya, beliau menyandang jawatan pendidik dan pensyarah di universiti berkenaan. Beberapa tahun kemudian, Muḥammad al-Ghazālī menerima gelaran Professor dari Universiti al-Azhar dan pernah diberikan anugerah *al-Malik Faisal* demi mengenang kecemerlangannya dalam bidang akademik dan dakwah. Anugerah kewangan yang diterima dari anugerah ini telah diperuntukkan untuk membesarkan perpustakaan peribadi di rumahnya untuk kemudahan rujukan pakar dan ilmun⁵³.

⁵⁰ Daerah kelahiran penyair terkenal Mahmud Sami al-Barudi (m.1904M)

⁵¹ Daerah kelahiran tokoh-tokoh terkenal; Salim al-Bishri (m.1917M), Ibrahim Hamrus (m.1960M), Muḥammad ‘Abduh (m.1905M), Maḥmud Shaltūt (m.1383M), Ḥassan al-Banna (m.1949M), Abdul Aziz Isa dan Abdullah al-Masad.

⁵² Hajah Anisah Haji Zainal Abidin, “Isu-Isu Umat Islam, Menurut Pemikiran al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Suatu Tinjauan” (Simposium Falsafah Islam ke-3, Kertas ke- 7, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 1993), 2.

⁵³ Indriaty Ismail, “Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dan Sumbangan Dalam Bidang Pemikiran Islam” (Simposium Falsafah Islam ke-3, Kertas ke-4, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam Universiti Kebangsaan Malaysia, 1993), 2.

Penulis cermati sedikit laluan pendidikan beliau sebelum beroleh anugerah tersebut. Di Fakulti Usuluddin, Universiti al-Azhar, beliau telah berguru dengan ulama-ulama besar seperti Shaykh ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, Shaykh Maḥmud Shaltūt, Shaykh Muḥammad Yūsuf Musa, dan Shaykh Muḥammad Ghallab. Pada 1937, beliau telah menyertai sebagai ahli gerakan Ikhwan al-Muslimin pimpinan Ḥassan al-Bannā. Sejak dari itu, beliau telah bergerak cergas dalam bidang dakwah dan banyak pemikiran, pengalaman serta didikan yang diambil dari Ḥassan al-Bannā. Tahun 1943, beliau menerima ijazah Diploma Pendidikan (menyamai ijazah M.A.) dari Fakulti Bahasa Arab dan Kesusasteraan, Universiti al-Azhar dan Ijazah Pengkhususan Dakwah daripada Fakulti Usuluddin.⁵⁴ Muhammad al-Ghazālī berkahwin ketika masih belajar di fakulti Usuluddin dan dikurniakan sembilan cahaya mata.

Beliau merupakan anak didikan Ḥassan al-Bannā dan ulama besar al-Azhar. Beliau begitu terkesan dengan dakwah dan didikan Hassan al-Bannā dan menyifatkan tokoh itu sebagai pendorong serta pembimbingnya dalam medan dakwah. Menurut Shaykh Muḥammad al-Ghazālī, beliau berjumpa dengan Ḥassan al-Bannā buat pertama kali ketika menuntut di Kolej Agama Iskandariah semasa berumur lebih kurang 20 tahun.

Terkesan dengan Ḥassan al-Bannā, beliau telah mengarang kitab *al-Dustūr al-Wahdah al-Saqāfiyyah li al-Muslimīn* yang menjelaskan *Usul ‘Asyrin* (Rukun 20 Perkara) yang ditulis oleh Ḥassan al-Bannā. Dan beliau telah menambah 10 lagi usul dari idea

⁵⁴ Mohd Rumaizuddin Bin Ghazali, *Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Sejarah Hidup dan Pemikiran* (Johor Bharu: Bahagian Penyelidikan, Jabatan Agama Johor, 1999), 2.

beliau sendiri. Al-Ghazālī menyifatkan beliau sebagai pejuang ikhlas, berperibadi mulia, dan pentafsir al-Quran yang baik kerana dapat memahami uslub yang susah lalu disampaikan pada orang ramai dengan uslub yang begitu menarik dan mudah difahami. Shaykh al-Bannā pula terkesan dengan manhaj Shaykh Muḥammad ‘Abduh atau muridnya Shaykh Rashīd Riḍa dalam menyelesaikan masalah ummah.⁵⁵ Secara tidak langsung, pola pemikiran dan pergerakan Islah Muḥammad al-Ghazālī terkesan dengan ketiga-tiga tokoh ini sama ada dalam penulisan kitab-kitab dakwah, fiqh dan tafsir.

Beliau meninggal dunia di Riyadh pada 9 Mac 1996 selepas diserang sakit jantung. Beliau dimakamkan di perkuburan al-Baqi’, Madinah al-Munawwarah berdekatan dengan makam anak Nabi Muhammad – Ibrahim dan Malik bin Anas iaitu lebih kurang 15 meter dari Masjid al-Nabawi.⁵⁶ Allah telah memuliakannya sehingga beliau dimakamkan berhampiran makam Rasulullah bahkan menurut sumber yang dapat dipercayai⁵⁷, makamnya di Baqi’ hampirnya di antara makam Imam Malik iaitu pengasas mazhab Maliki dan Imam Nafi’ seorang ahli hadis serta imam qiraat tujuh⁵⁸.

⁵⁵ *Ibid.*, 3.

⁵⁶ Mohd Rumaizuddin Ghazali, *Tokoh Islam Kontemporari*. (Petaling Jaya: Tradisi Ilmu Sdn.Bhd, 2005), 4.

⁵⁷ Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī menceritakan beliau mendengar dari temannya Prof.Dr. Muḥammad ‘Umar Zubayr yang pada masa itu mengikuti upacara pemakaman Shaykh Muḥammad al-Ghazālī. Lihat: Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī Wadā’i al-A’lām* (Beirut: Dār al-Fikr al-Muā’shir, 2003), 125-126.

⁵⁸ Ahmad Yani, “Fikih Progresif Muhammad Al-Ghazālī: Studi Tentang Metodologi Hukum Dalam Gerakan Dakwah,” artikel bertarikh 24 Julai 2007, laman sesawang *Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. Hamka Indonesia*, dicapai 11 Januari 2011, <http://fai.uhamka.ac.id/index.php>.

1.2 Dakwah Muḥammad al-Ghazālī

Sumbangan dakwah beliau sangat banyak, antaranya memperjuangkan hak-hak wanita (contohnya dalam membebaskan wanita dari belenggu *taqlid*⁵⁹) dalam Islam⁶⁰, penulisan-penulisan beliau masih disiarkan sehingga kini dalam laman web *arabnews.com*⁶¹ di bawah sub ‘*Islam In Perspective*’ khusus tentang Nabi Muḥammad s.a.w. yang dipetik dari kitab beliau *Fiqh al-Sīrah*. Beliau yang disifatkan teologis moderat juga menulis buku berkenaan akidah ‘*Aqidah al-Muslim* yang selari dengan Ḥassan al-Banna yang pernah menulis kitab *al-‘Aqā’id* sebagai perkara pokok yang perlu diperbetulkan dulu dalam bidang dakwah.⁶² Selain dari khidmat cemerlang beliau dalam Ikhwanu al-Muslimin, beliau giat memerangi pengaruh Barat dan kejatuhan moral, namun beliau tetap dikategorikan sebagai moderat kerana penolakan beliau kepada keganasan dan pemberontakan sebagai solusi utama mengembalikan Islam⁶³. Al-Ghazālī juga dipilih kerajaan sebagai orang tengah untuk berunding dengan militan, bersama-

⁵⁹ Lebih lanjut, lihat: Mohd Rumaizuddin Ghazali, “Tema-tema Besar Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī”, *Jurnal AFKAR*, Bil. 2, No.7 (2001), 131.

⁶⁰ Mahnaz Afkhami, *Faith And Freedom: Women's Human Rights In The Muslim World* (United States: Syracuse University Press, 1995), 73-76. ; Siti Ainiza Kamsari, “Membaca Pemikiran Al Ghazali,” laman sesawang *Arkib Utusan Malaysia*, 26 Februari 2010, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010&dt=0226&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_03.htm

⁶¹ Arabnews.com adalah laman web akhbar pertama Saudi Arabia dalam Bahasa Inggeris yang diterbitkan secara dalam talian. Ianya diasaskan pada 1975 oleh Hisham dan Mohammed Ali Hafiz. Kini, ia merupakan salah satu dari 29 penerbitan yang diterbitkan oleh Saudi Research & Publishing Company (SRPC), anak syarikat Saudi Research & Marketing Group (SRMG). Arab News sangat popular dalam komuniti Saudi, tidak ketinggalan dalam dan luar negara, tidak kira dari orang biasa sehinggalah kakitangan syarikat-syarikat dari kalangan CEO. (Lihat: <http://arabnews.com/about/> dan <http://arabnews.com/lifestyle/islam/article145338.ece>)

⁶² William A. Dyrness, Veli-Matti Kärkkäinen dan Juan Francisco Martinez, *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church* (United States: InterVarsity Press, 2008), 428.

⁶³ Ray Takeyh dan Nikolas K. Gvosdev, *The Receding Shadow Of The Prophet: The Rise And Fall Of Radical Political Islam* (United States: Praeger Publishers, 88 Post Road West, Westport, CT 06881, 2004), 75.

sama beliau adalah pendakwah terkenal di televisyen ketika itu Shaykh Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī (1911-1998) dan Shaykh Abd al-Ḥamid Kishk (1933-1996). Namun, rejim Hosni Mubarak yang digulingkan pada 12 Februari 2011 ketika itu telah menamatkan usaha al-Ghazālī pada 1993 setelah beliau menjadi saksi dalam kes perbicaraan pembunuhan Faraj Fawdah (1946-1992)⁶⁴. Muḥammad al-Ghazālī ketika menjadi saksi pengadilan mengatakan:

Adalah tidak menjadi kesalahan membunuh musuh Islam. Pembunuhan Fawda adalah sebenarnya pelaksanaan hukuman terhadap mereka yang murtad yang mana imam (pemimpin negara) tidak mengimplementasikan dalam pelaksanaan (undang-undang negara).

Tribulasi perjuangan dakwah Muḥammad al-Ghazālī memerlukan diskusi yang panjang lebar (dari senarai kitab dakwahnya sahaja kita sudah mampu buat kesimpulan) dan penulis merasakan ianya tidak perlu dalam kajian ini yang lebih menekankan skop tafsir beliau. Cumanya, penulis sentuh juga sebagai pemahaman tentang pemikiran beliau yang lebih condong kepada gerakan Haraki dan Islah dari penglibatan-penglibatan beliau dalam dunia dakwah ini. Pastinya, perjuangan beliau dalam dunia dakwah secara tidak langsung mempengaruhi corak pentafsiran beliau dalam tafsir al-Quran.

⁶⁴ Beliau adalah seorang aktivis, pemikir Mesir, penulis, dan kolumnis. Sebelum kematiannya, beliau telah diisytiharkan murtad dan menjadi musuh Islam kerana pendapat-pendapatnya yang bercanggahan dengan Islam. Fawda juga mengakui beliau merasa jengkel termasuk terhadap non-Muslim kerana beliau mendakwa memilih kebenaran lebih perlu dari memuaskan hati manusia. Dalam penulisannya, beliau kadang-kadang bercanggahan dengan para Islamis. Pernah terjadi dalam konferense di Berlin, seorang pemuda mengatakan kepadanya bahawa darahnya halal (iaitu boleh dibunuh). Akhbar Islam *al-Nur* mendakwa beliau telah mempertontonkan filem-filem porno untuk golongan belia di hadapan NGO *Nawal al-Sa'dawi, Persatuan Solidariti Wanita Arab*. Dalam kes yang lain, bukunya *Zawāj al-Mut'a*, beliau telah membawa argumen yang bercanggahan mengenai isu melibatkan 'pernikahan sementara', yang dipraktikkan oleh Syiah, tetapi tidak diterima oleh Muslim Sunni. Dikatakan dari insiden itu, salah seorang anggota Hizb al-Ahrar telah merisik anak perempuannya secara terbuka. Lihat: Ana Belén Soage, "Faraj Fawda, Or The Cost Of Freedom Of Expression," laman sesawang *MERIA Journal*, Volume 11, No. 2, Article 3/8 - June 2007, dicapai 20 Februari 2011, <http://meria.idc.ac.il/journal/2007/issue2/jv11no2a3.html>

1.3 Kitab-Kitab Muḥammad al-Ghazālī

1. *Al-Islām wa al-Awdā‘ al-Iqtisādiyyah* (Islam dan Kedudukan Ekonomi)
2. *Al-Islām wa al-Manhāj al-Ishtirākiyyah* (Islam dan Metodologi Sosialis)
3. *Islām wa Istibdād al-Siyāsī* (Islam dan Politik Diktator)
4. *Islām Muftara ‘alayh bayn Shuyu‘īn wa al-Ra’smaliyyīn* (Salah Faham Terhadap Islam: Antara Tentangan Komunis dan Kapitalis)
5. *Min Hunā Na‘lam* (Dari Sini Kita Memahami)
6. *Ta’ammulat fi Dīn wa al-Hayāt* (Penghayatan dalam Agama dan Kehidupan)
7. *Khulūq al-Muṣlīm* (Peribadi Orang Islam)
8. *‘Aqīdah al-Muṣlīm* (Akidah Muslim)
9. *Al-Ta’asub wa al-Tasamuh* (Ekstremisme dan Toleransi)
10. *Fi Mawḳib al-Da‘wah* (Dalam Perjalanan Dakwah)
11. *Ḍalām Min al-Gharb* (Kegelapan dari Barat)
12. *Ṣayhat al-Tahzīr min Du‘āt al-Tanṣīr* (Pengumuman Peringatan dari Pendakwah Kristian)
13. *Jaddid Hayātak* (Perbaharuilah Hidupmu)
14. *Laysa min al-Islām* (Bukan dari Islam)
15. *Min Ma‘ālīm al-Haq* (Dari Pengajaran-Pengajaran Kebenaran)
16. *Kayfa Naḥam al-Islām* (Bagaimana Memahami Islam)
17. *Al-Isti’mār Ahqad wa Atma’* (Penjajahan: Dendam dan Ketamakan)
18. *Nazarāt fi al-Qur’ān* (Kajian pada al-Quran)

19. *Ma'a 'l-Allāh: Dirāsat fi al-Da'wah wa al-Du'at* (Bersama Allah: Kajian Tentang Dakwah dan Pendakwah)
20. *Ma'arakāt al-Mashaf* (Pertempuran Mashaf)
21. *Fiqh al-Sīrah* (Kefahaman Kehidupan Rasul)
22. *Kifāh al-Dīn* (Panji-panji Agama)
23. *Dustūr al-Wahdah al-Thaqāfiyyah bayn al-Muslimīn* (Perlembagaan Kesatuan Kebudayaan Umat Islam)
24. *Al-Islām wa al-Tāqāt al-Mu'attalah* (Islam dan Tenaga-Tenaga yang Dipersiapkan)
25. *Huqūq al-Insān bayn Ta'ālīmu al-Islām wa I'lānu al-Umami al-Muttaḥidah* (Hak-hak Kemanusiaan Antara Ajaran Islam dan Resolusi Bangsa-Bangsa Bersatu)
26. *Hadhā Dīnuna* (Ini Agama Kita)
27. *Haqīqāt al-Qawmiyyah al-'Arābiyyah* (Hakikat Nasionalisme Arab)
28. *Al-Janit al-'Atiff Min al-Islām* (Dimensi Perasaan dari Islam)
29. *Difā' 'an al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah* (Mempertahankan Akidah Dan Syariat)
30. *Rakā'iz al-Imān bayn al-'Aql wa al-Qalb* (Intipati Iman Antara Akal dan Hati)
31. *Haṣād al-Ghurūr* (Menyekat Bangga Diri)
32. *Al-Islām fi Wajh Zahf al-Ahmār* (Islam Menghadapi Bendera Merah)
33. *Qazā'if al-Haq* (Pemalsu-Pemalsu Kebenaran)
34. *Al-Da'wah al-Islāmiyyah Tastaqbal al-Qarni al-Khamis 'Ashar* (Dakwah Islam Dalam Menghadapi Era Abad ke-15)

35. *Fann al-Zikir wa al-Du'a 'inda Khatam al-Anbiyā'* (Seni Zikir dan Doa Pada Nabi Terakhir)
36. *Waqi' al-'Alam al-Islāmi fi Maṭlai'i al-Qarn al-Khamis 'Ashar* (Realiti Dunia Islam Menjelang Abad ke-15)
37. *Mushkilāt fi Ṭariq al-Hayāt al-Islamiyyah* (Permasalahan dalam Perjalanan Kehidupan Islam)
38. *Mi'ah Su'āl fi al-Islām* (Seratus Soalan Mengenai Islam)
39. *'Ilāl wa 'Adawiyyah* (Penyakit Dan Pengubat)
40. *Al-Mustaqbāl al-Islām Kharij Ardiḥ wa Kayfa Nufakkir Fih* (Masa Depan Islam di Luar Tanahairnya dan Bagaimana Kita Memikinya)
41. *Qisas al-Hayat* (Kisah Hidup)
42. *Sir Ta'akhur al-Arab wa al-Muslimīn* (Rahsia Kemunduran arab dan Muslimin)
43. *Tariq Min Hunā* (Perjalanan dari Sini)
44. *Jihād al-Da'wah bayn 'Ajz al-Dakhīl wa Kayd al-Kharij* (Perjuangan Dakwah antara Kelemahan Dalaman dan Tipudaya Luar)
45. *Al-Haq Murr* (Kebenaran itu Pahit)
46. *Humum al-Da'iyah* (Kelembapan Pendakwah)
47. *Al-Ghazwu al-Thaqāfi* (Peperangan Kebudayaan)
48. *Al-Mahāwīr al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm* (Lima Teras Perbicaraan Dalam al-Quran)
49. *Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayn ahl al-Fiqh wa al-Hadīth* (Sunnah Nabi: Antara Ahli Fiqh dan Ahli Hadis)

50. *Qaḍāya al-Mar'āh bayn Taqalid al-Rakīdah wa al-Wafīdah* (Persoalan Wanita: Antara Tradisi Beku dan Asing)
51. *Turāthuna al-Fikr fi Mizan Shara' wa al-'Aql* (Warisan Pemikiran Islam Menurut Syarak dan Rasional)
52. *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān* (Bagaimana Kita Berinteraksi dengan al-Quran)
53. *Nahw al-Tafsīr al-Mawḍū'īy* (Menuju Tafsir Bertema)⁶⁵

1.4 Penghargaan Terhadap Muḥammad al-Ghazālī

Shaykh Muḥammad al-Ghazālī mendapat banyak penghargaan dari para ulama antaranya yang ketara penulis amati khususnya dari Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī, Dr.Muḥammad 'Imārah, dan Shaykh Abdullah al-'Aqīl.

Dr.Yūsuf al-Qaraḍāwi dalam karyanya, '*Shaykh al-Ghazālī Yang Ku Kenal*' menyebut lidah Shaykh tidak berkata-kata dengan kalam makhluk tetapi kebanyakannya datangnya dari Kalamullah semata-mata, berpegang pada tali Allah dan menyeru pada agamaNya. Manakala kedua-dua tangan Shaykh bukan untuk menulis apa yang disuruh oleh manusia, tetapi menulis untuk memerangi *Ṭāghūt* yang ada dalam kalangan manusia, seolah-olah ada cahaya hidayah yang terpancar dari kata-kata dan penulisannya untuk melenyapkan kesesatan dan kegelapan dunia ini.⁶⁶ Beliau juga menyifatkan al-Ghazālī seorang berhati lembut, mudah menitikkan air mata, rendah diri, sederhana dan

⁶⁵ Mohd Rumaizuddin Ghazali, *Tokoh Islam Kontemporari* (Petaling Jaya: Tradisi Ilmu Sdn.Bhd., 2005), 5-10.

⁶⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Shaykh al-Ghazālī Kamā 'Araftuhu* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2000), 58.

tidak malu belajar walaupun dari murid-muridnya. Beliau juga tegas, “*Saya tidak suka menguasai seseorang atau dikuasai seseorang.*”⁶⁷ Dr. Muḥammad ‘Imārah dalam karyanya ‘*Shaykh Muḥammad al-Ghazālī*’ menyifatkan Muḥammad al-Ghazālī sebagai *Rajul al-Awwāb* iaitu merujuk perkataan *Awwāb* itu kepada *Surah Sād* (38):30 dan *Surah Qāf* (50):32 yang bererti ‘yang sentiasa (bertaubat) kembali pada Allah dengan mengerjakan ibadat’. Iaitu maksudnya beliau disifatkan seorang yang sentiasa mengikat diri dengan Rabb, sentiasa kembali kepada kebenaran dan sentiasa muhasabah diri dalam mengejar ketaqwaan dengan Allah dalam perjuangan-perjuangan beliau.⁶⁸

Manakala Shaykh ‘Abd Allāh Al-‘Aqīl yang meminati al-Ghazālī telah menukilkan beberapa pujian ulama dalam karyanya ‘*Mereka Yang Telah Pergi*’, antaranya dari kata-kata beliau sendiri,

Beliau membekalkan kami ilmu yang bermanfaat, memberi semangat kepada kami untuk berjuang di jalan Allah dan membela kaum yang lemah, menyedarkan kami tentang konspirasi musuh-musuh Islam di dalam dan luar negeri, membongkar rencana-rencana busuk mereka untuk memerangi Islam dan kaum muslimin, membongkarkan kebusukan Komunisme, Sekularisme, Freemasonry, Ateisme, Eksistensisme, Kristianisme, dan Zionisme.⁶⁹

Antara penghargaan yang menarik penulis rasakan adalah dari Shaykh Al-Azhar, Dr. Abdul Ḥalīm Ḥamīd Maḥmūd, “Kami tidak memiliki sesiapa pun kecuali Al-Ghazālī

⁶⁷ Shaykh Muḥammad al-Ghazālī, *Dialog Dengan al-Quran*, terj.Mardiyah Syamsuddin (Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise, 1998), 5.

⁶⁸ Dr. Muḥammad ‘Imārah, *Al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: al-Mauqī‘u al-Fikriyyu wa al-Ma‘āriku al-Fikriyyah* (Kaherah: Dār al-Salām, 2009), 127-128.

⁶⁹ Al-Mustashār ‘Abd ‘Allāh al-‘Aqīl, *Min A‘lami al-Da‘wah wa al-Harakat al-Islamiyyat al-Mu‘aṣirah*, cet. ke-7 (Jeddah, KSA:Dār al-Bashīr, 2008), 934.

Al-Aḥyā' dan Al-Iḥyā'”, iaitu Muḥammad Al-Ghazālī (yang masih hidup ketika itu) dan Imam Al-Ghazālī penyusun buku Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Ṭariq Basri pula menyebut, “Kita sekarang berada pada zaman al-Ghazālī dan al-Qaraḍāwī.”⁷⁰ Dr. 'Abd al-Ṣabur Shāhīn pula berkata, “Kita dapat mengatakan, zaman kita (zaman dakwah Islam sewaktu itu) sekarang ini milik Ustaz Al-Ghazālī.” Manakala, Shaykh Jād al-Haq 'Alī Jād al-Haq⁷¹ menyifatkan al-Ghazālī sebagai pendakwah ulung iaitu keseluruhan waktu hidupnya adalah untuk Islam semata-mata. Dr. Mahmud Hamdi Zaquq, Menteri Wakaf Mesir menyifatkan al-Ghazālī sebagai contoh bagi setiap pendakwah untuk mengikuti perjalanan dan metodologi dakwahnya. Kematianya merupakan kehilangan besar dalam medan dakwah di Mesir dan dunia Islam.⁷²

Ḥassan al-Bannā juga awal-awal lagi menghargai beliau dengan surat khas ditulis kepada al-Ghazālī pada tahun 1945:

Saudaraku yang mulia, Shaykh Muḥammad Al-Ghazālī. Saya sudah membaca makalah anda yang bertema *Al-Ikhwānu al-Muslimūn wal Ahzāb* dalam edisi akhir majalah Ikhwanu al-Muslimin. Saya sangat kagum dengan ungkapan makalah tersebut yang ringkas, maknanya yang cermat, dan adabnya yang sopan. Seperti inilah hendaknya kamu semua menulis, wahai Ikhwan! Menulislah dengan dorongan hati yang tulus.⁷³

M. Quraish Shihab pula berkata:

⁷⁰ Mohd Rumaizuddin Ghazali, *10 Tokoh Sarjana Islam Paling Berpengaruh* (Kuala Lumpur: PTS Islamika Sdn.Bhd., 2008), 182.

⁷¹ Shaykh al-Azhar ke-48 (1982-1996). Beliau dilahirkan pada 15 April 1917. Pernah dilantik menjadi mufti besar pada Ogos 1978. Beliau juga pernah menjawat sebagai Menteri Hal Ehwal Agama dan Wakaf pada 1982 untuk beberapa bulan. Beliau meninggal pada 15 Mac tahun 1996. Lihat: Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī Wadā'i al-A'lām* (Beirut: Dār al-Fikr al-Muā'shir, 2003), 117.

⁷² Mohd Rumaizuddin bin Ghazali, *Shaykh Muhammad al-Ghazali: Sejarah Hidup dan Pemikiran* (Johor: Bahagian Penyelidikan Jabatan Agama Johor, 1999), 14-15.

⁷³ Al-Mustashār 'Abd Allāh al-'Aqīl, *Min A'lami al-Da'wah wa al-Harakat al-Islamiyyat al-Mu'aṣirah*, 940.

Sewaktu Shaykh Muḥammad al-Ghazālī mengajar di fakulti Usuluddin Universiti al-Azhar, saya melihat dan mengalami betapa kuliahnya digemari ramai mahasiswa. Kerusi-kerusi selalu dipenuhi oleh mahasiswa-mahasiswa dari fakulti lain. Isi ceramahnya sentiasa segar. Gaya tutur, semangat dan keterbukaannya merupakan daya tarik yang sukar dihindari.⁷⁴

Tidak kurang juga al-Ghazālī menerima kritikan-kritikan contohnya dari al-Albānī kerana kitab al-Ghazālī yang bertajuk *Al-Sunnah al-Nabawiyah bayn ahl al-Fiqh wa al-Hadīth* mencetuskan kontroversi. Shaykh Nāṣir al-Dīn al-Albānī mengatakan:

Tulisan-tulisan Muḥammad al-Ghazālī yang akhir-akhir ini banyak tersebar di sana-sini, seperti bukunya yang berjudul *Al-Sunnah al-Nabawiyah bayn ahl al-Fiqh wa al-Hadīth*, di mana dia sendiri termasuk kategori da‘i-da‘i semacam itu, iaitu para da‘i yang kebingungan.⁷⁵

Namun akhirnya telah diperjelaskan kembali oleh al-Ghazālī yang menyatakan beliau tidak melawan sunnah sebagaimana dituduh⁷⁶. Sepengamatan penulis, dalam mukaddimah kitabnya *Fiqh al-Sīrah* halaman 17, Muḥammad al-Ghazālī menyatakan penghargaan buat al-Albānī:

⁷⁴ Shaykh Muhammad al-Ghazali, *Menikmati Jamuan Allah*, terj. Ahmad Syaikho dan Ervan Nurtawab (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007), catatan di kulit buku.

⁷⁵ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Aṣlu Ṣifatu Ṣalāti al-Nabiyyi min Al-Takbīrī ilā al-Taslīmī* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tauzī‘, 2006), 1:46-47.

⁷⁶ Huraian lebih lanjut dalam buku Rumaizuddin Ghazali, *Shaykh Muhammad al-Ghazālī: Sejarah Hidup dan Pemikiran* dalam subtopik *Shaykh al-Ghazālī dan al-Sunnah* hlm.121-143.

Saya berbangga edisi ini diterbitkan setelah diberi ulasan oleh ulama Hadis terkemuka Muḥammad Naṣir al-Dīn al-Albānī, yang memberi komentar pada hadis-hadis dalam kitab ini.⁷⁷

Bererti tidak ada persengketaan yang nyata di antara kedua-dua tokoh ini. Cuma kontroversi dari sudut ilmiah. Al-Qaraḍāwī berkata:

Ramai orang mengkritik sebahagian pendapat dan fatwa Shaykh Muḥammad al-Ghazālī yang tidak selari dengan pemahaman mereka. Tetapi, sepengetahuanku fatwanya tidak pernah menyimpang dari ijma' umat.⁷⁸

1.5 SUMBANGAN MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ DALAM BIDANG TAFSIR AL-QURAN

1.5.1 Muḥammad al-Ghazālī dan al-Quran

Antara syarat seseorang mufassir pastinya adalah menguasai al-Quran. Ini telah dibuktikan secara asasnya apabila beliau menjadi hafiz al-Quran pada usia 10 tahun. Bukti yang lain, Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī menceritakan bahawa Dr. 'Alī Jum'ah mengatakan sebegini, "Seakan-akan baris demi baris al-Quran berada di depan matanya." Qaraḍāwī yang berada dalam satu sel yang sama dengan Muḥammad al-Ghazālī ketika dipenjarakan melihat dengan mata kepalanya sendiri al-Ghazālī memetik ayat-ayat al-Quran seakan-akan satu halaman penuh terpampang di hadapannya tanpa melihat zahir al-Quran. Muḥammad al-Ghazālī menjadikan al-Quran sebagai sumber

⁷⁷ Muhammad al-Ghazālī, *Fiqh-Uṣ-Seerah: Understanding The Life Of Prophet Muhammad (pbuh)*, ed. ke-2 (Saudi Arabia: International Islamic Publishing House, Riyadh, 1999), 17.

⁷⁸ Al-Mustashār 'Abd Allāh al-'Aqīl, *Min A'lami al-Da'wah wa al-Harakati al-Islamiyyati al-Mu'aṣirah*, cet.ke-7. (Jeddah, KSA:Dār al-Bashīr, 2008), 944-945.

fundamental(asasi) dalam soal akidah dan syariah mengatasi sumber sekunder hadis, qiyas dan selainnya. Dalam kes yang lain, beliau terbukti mahir dengan al-Quran; Qaradāwī mengatakan ketika beliau di Algeria berdiskusi dengan pelajar-pelajar Justas Malik bin Nabi, mereka berbincang mengenai teori Imam Malik tentang kecenderungan orang Islam akan jatuh dalam pengaruh imperialisme. “Saya katakan pada mereka teori ini sebenarnya dibangunkan oleh Shaykh Muḥammad al-Ghazālī. Mereka bertanya bagaimana dan di mana, saya jawab: ‘Ia terkandung dalam bukunya *Al-Islām wa al-Awḍā’ al-Iqtisādiyyah (Islam dan Kedudukan Ekonomi)*. Al-Ghazālī mengatakan negara dijajah apabila mereka iaitu bangsa itu sendiri cenderung berbuat kerosakan dan kejahatan. Penjajahan itu adalah akibat daripada kerosakan yg dilakukan. Beliau kemudiannya dengan fasih mengutip beberapa ayat dari *Surah al-Isrā’*. Ayat-ayat ini menyebutkan bagaimana rosaknya Bani Israel dan bagaimana hal ini mengakibatkan penindasan dan perampasan tanah mereka. Mereka ditindas oleh orang-orang Babylon, Parsi, Rom, dan sebagainya.’⁷⁹

Hubungannya yang rapat dengan al-Quran dikesan dari penceritaan Dr. ‘Abd al-Ḥalīm ‘Uwais:

Pernah Shaykh Muḥammad al-Ghazālī semasa menghadiri satu seminar bersama-sama, selepas kami bersembahyang Subuh dan menuju ke hotel dengan berjalan kaki yang memakan masa 30 minit,

⁷⁹ Petikan syarahan Dr. Yusof al-Qaradawi di `Amman, Jordan pada Khamis 4 Safar, 1417 H (20 Jun, 1996) Lihat: Laman sesawang *Sunni Forum*, dicapai pada 1 Februari 2011, <http://www.sunniforum.com/forum/showthread.php?1782-Shaykh-Qaradawi-on-Shaykh-Muhammad-al-Ghazali-r-very-interesting>.

beliau telah dapat membaca surah-surah yang panjang dalam al-Quran seperti *al-An‘ām*, *al-A‘rāf*, *al-Tawbah*, *Yūnus* dan *Hūd*.⁸⁰

Malahan, kata-kata beliau juga terkesan dengan kata-kata al-Quran ketika berbicara contohnya beliau ada berkata:

Kewajipan atas kita menerangkan kebenaran dengan kebathilan dan menyingkahkan yang buruk dengan yang baik.

ibarat terkesan dengan firman Allah:

مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ

Āli ‘Imrān 3:179

Terjemahan: Allah sekali-kali tidak akan membiarkan orang-orang yang beriman dalam keadaan kamu sekarang sehingga Dia menyingkahkan yang buruk (munafik) dengan yang baik (mukmin).⁸¹

1.5.2 Sumbangan Dalam Bidang Tafsir al-Quran

Dari pembacaan dan penelitian, penulis tidak mendapat info tarikh dan tempat yang terperinci tentang jadual kuliah-kuliah tafsir beliau. Namun penulis dapat membuat hipotesis ringkas, ianya bermula seawal tahun 1937 pada umur beliau 20-an lagi iaitu ketika beliau sedang belajar di Fakulti Usuluddin, Universiti al-Azhar. Beliau yang berkecimpung dalam dunia penulisan, menulis dalam majalah al-Ikhwan sehingga mendapat pujian Ḥassan al-Bannā pada 1945 dan penulisannya didapati sudah ada benih-

⁸⁰ Mohd Rumaizuddin bin Ghazali, *Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Sejarah Hidup dan Pemikiran*, 7.

⁸¹ Dr. Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Shaykh al-Ghazālī Kamā ‘Araftuhu*. (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2000), 93.

benih mentafsir al-Quran bentuk kemasyarakatan dengan baik walaupun artikel-artikel beliau ketika itu lebih kepada bidang dakwah. Perkenalan beliau dengan Ḥassan al-Bannā ketika menjadi penuntut di Kolej Agama Iskandariah (pada usia 20-an) menyemarakkan lagi penulisan beliau dengan hujah-hujah al-Quran untuk menghasilkan pentafsiran yang lebih tajam dan kemas. Kata beliau dalam satu majalah *al-Da‘wah* edisi Rabi‘ al-Awwal 1415H:

Ḥassan al-Bannā guruku yang terawal dalam banyak perkara. Aku adalah pelajar yang mengikuti kuliah al-Qurannya. Aku merenungkan bersama-samanya dari kajian-kajian yang disampaikannya. Aku juga menjemput beliau ke rumahku semata-mata untuk berbincang mana-mana pelajaran yang tidak difahami ketika di kuliah. Makna dan kefahaman darinya tetap kekal di ingatanku. Banyak yang ku pelajari dari Ḥassan al-Bannā yang mempunyai metode pentafsiran al-Quran yang tersendiri, seorang yang berpengalaman dengannya, kesan dari pembelajaran yang berterusan pada kitab Allah, berpegang teguh padanya, dan seorang yang tidak pernah kenal erti jemu dalam membuka hati-hati manusia dengan rahsia-rahsia wahyu (al-Quran).⁸²

Muḥammad al-Ghazālī mengajar ilmu termasuklah tafsir al-Quran ketika menjadi pengajar di al-Azhar di Fakulti Usuluddin dan juga Fakulti Syariah, pernah bertugas di Kementerian Wakaf Mesir sebagai penasihat kepada Universiti al-Azhar, Pengarah Umum Masjid dan Pengarah Dakwah. Beliau juga memanfaatkan ruang yang ada ketika menjadi imam dan khatib di Masjid al-Azhar, Masjid Atabah al-Khadra’ dan Masjid Amru bin al-‘As. Beliau juga pernah menjadi Professor di Universiti Qatar dan mengetuai Lembaga Akademik Fakulti Pengajian Islam, Universiti Amir Abdul Qadir di Algeria. Juga pernah menjadi pengajar di Universiti Umm al-Qura, Mekah.⁸³ Seluruh

⁸² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Shaykh al-Ghazālī Kamā ‘Araftuhu* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2000), 114-115.

⁸³ Mohd Rumaizuddin Ghazali, *Tokoh Islam Kontemporari* (Petaling Jaya: Tradisi Ilmu Sdn.Bhd, 2005), 3.

hidupnya adalah berkhidmat untuk Islam. Penulis berpendapat beliau juga menyumbang kepada penghasilan produk ulama tafsir masa kini, antaranya yang pernah menjadi pelajarnya adalah Shaykh al-Azhar Shaykh Muḥammad Sayyīd Ṭanṭāwī⁸⁴ (menghasilkan *Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm* 15 jilid, *al-Qiṣṣah fi al-Qur’ān* dan *Banu Isrāīl fi al-Qur’ān wa al-Sunnah*) dan Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī (menghasilkan *Kayfa Nata’āmal Ma’a al-Qur’ān*, *al-Ṣabr fi al-Qur’ān*, *al-‘Aql wal ‘Ilm fi al-Qur’ān* dan lain-lain).⁸⁵

Beliau juga menghadiri pelbagai seminar dan muktamar, pernah muncul di televisyen termasuk *MBC*, *ARN*, untuk mengajarkan tafsir al-Quran, dan membincangkan isu-isu semasa. Antara tajuk-tajuk yang pernah disiarkan di kaca tv; ‘*Mukjizat al-Quran*’, ‘*Kisah Qārūn*’, ‘*Ayat Nūr*’, ‘*Kajian Terhadap Surah Yā Sīn*’, ‘*Kajian Terhadap Surah al-Tawbah*’, ‘*Qada’ dan Qadar dan Kesannya Pada Kehidupan Kita*’, ‘*Kelebihan Amar Makruf Nahi Munkar*’, ‘*Tafsir Surah al-Anbiya’ ayat 87-91*’, dan banyak lagi. Ada di antaranya yang masih boleh kita layari di laman sesawang *youtube.com*. dan juga *wn.com*. Manakala antara yang sempat dirakamkan dalam format mp3 dan video yang boleh dimuat turun kesemuanya terus dari laman sesawang, sepengamatan penulis ini adalah koleksi pengajaran tafsirnya sewaktu menjadi Shaykh al-Azhar, antara yang masih wujud sampai sekarang:-

- i. Surah *al-Baqarah* ayat 186-188, 234-235, 255-257, 277-281.

⁸⁴ Dilahirkan pada 28 Oktober 1928 di Kg.Sulaim Syarkiyyah, Mukim Toma, negeri Suhaj, Mesir. Menjadi tenaga pengajar al-Azhar sejak 1968 dan dilantik menjadi Shaykh al-Azhar menggantikan Shaykh Jād al-Haq ‘Alī Jad al-Haq pada 28 Mac 1996.

⁸⁵ Mohd Rumaizuddin Bin Ghazali, *Shaykh Muhammad al-Ghazālī: Sejarah Hidup dan Pemikiran* (Johor Bharu: Bahagian Penyelidikan, Jabatan Agama Johor, 1999), 10-11.

- ii. Surah *Āli ‘Imrān* ayat 23-27, 59-63, 90-95, 121-129, 160-164.
- iii. Surah *al-Nisā’* ayat 22-24, 48-55, 80-84, 105-109, 135-137, 167-171.
- iv. Surah *al-Māidah* ayat 41-43, 112-115.
- v. Surah *al-An‘ām* ayat 25-30, 56-59, 114-117, 140-142.
- vi. Surah *al-A‘rāf* ayat 187-188.
- vii. Surah *al-Anfāl* ayat 20-26, 64-66.
- viii. Surah *al-Tawbah* ayat 23-27, 44-48.
- ix. Surah *Yūnus* 66-70, 101-106.
- x. Surah *Hūd* ayat 25-29.
- xi. Surah *al-Furqān* ayat 53-59.
- xii. Surah *al-Shu‘ārā’* ayat 43-51, 160-175.
- xiii. Surah *al-Naml* ayat 15-19.
- xiv. Surah *Luqmān* ayat 1-9.
- xv. Surah *al-Sajdah* ayat 1-9.
- xvi. Surah *al-Aḥzāb* ayat 12-17, 41-48.
- xvii. Surah *al-Şāffāt* ayat 61-74.
- xviii. Surah *Fuṣṣilat* ayat 49-54.
- xix. Surah *al-Shūra* ayat 29-36.⁸⁶

Manakala antara set lain yang penulis temui dari sumber web yang sama adalah koleksi set syarah kepada *Tafsir Mauḍū’iy* oleh Muḥammad al-Ghazālī sebanyak 30 Surah dari 114 Surah dalam al-Quran, sebagaimana berikut:-

⁸⁶ Laman sesawang koleksi penulisan, mp3, dan video Muḥammad al-Ghazālī, dicapai 12 Februari 2011, <http://www.ghazaly.mohdy.com/>

Surah *Āli ‘Imrān*, Surah *al-Nisā’*, Surah *al-Mā’idah*, Surah *al-An‘ām* (sehingga ayat 6, dan dari ayat 42), Surah *al-A‘rāf*, Surah *al-Anfāl* (hingga ayat 52), Surah *al-Tawbah*, Surah *Yūnus* (ada dua versi, versi kedua adalah dari ayat 31-38), Surah *Hūd*, Surah *Yūsuf* (hingga ayat 105), Surah *al-Ra‘d*, Surah *Ibrāhīm*, Surah *al-Ḥijr*, Surah *al-Naḥl*, Surah *al-Isrā’* (dari ayat 4 hingga 108), Surah *al-Kahf*, Surah *Maryam*, Surah *Ṭā Hā*, Surah *al-Anbiya’*, Surah *al-Ḥajj*, Surah *al-Mu‘minūn*, Surah *al-Nūr*, Surah *al-Furqān*, Surah *al-Shu‘ārā’* (dari ayat 26 hingga 105), Surah *al-Naml*, Surah *al-Qaṣaṣ* (hingga ayat 42), Surah *al-Aḥzāb*, Surah *Yā Sīn* (di sini juga disebut bersama syarah kepada Mukaddimah *Tafsir al-Mawḍū‘īy*), Surah *al-Mumtaḥanah*, dan Surah *al-Taḥrīm*.

Seterusnya adalah sumbangan beliau dalam bentuk penulisan kitab-kitab berkenaan al-Quran al-Karim. Penulis mendapati dalam disertasi yang lepas oleh Rumaizuddin Ghazali (2000), beliau telah menyenaraikan empat buah penulisan Muḥammad al-Ghazālī dalam bidang tafsir. Namun, suka penulis untuk membuat satu lagi penambahan dari senarai tersebut:

- i. *‘Ilāl wa Adwiyyah* (Penyakit Dan Pengubat) – ditambah oleh penulis
- ii. *Nazarāt fī al-Qur’ān* (Kajian-Kajian dalam al-Quran)
- iii. *Al-Mahāwir al-Kḥamsah li al-Qurān al-Karīm* (Lima Teras Perbicaraan di dalam al-Quran) – karya kajian dalam tesis ini.
- iv. *Kayf Nata‘āmal ma‘a al-Qur’ān* (Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Quran?)
- v. *Naḥw Tafsīr Mawḍū‘īy li suwār al-Qur’ān al-Karīm* (Menuju Tafsir Bertema)

1.5.3 Ulasan buku *'Ilāl wa Adwiyyah*

Penulis menambah buku ini dari senarai lepas adalah kerana beberapa faktor. Antaranya, di dalam karya ini Muḥammad al-Ghazālī menimbulkan bibit-bibit kebimbangannya menerusi kata-katanya dalam mukaddimahnya:

Di saat rosaknya fitrah, tidak ada agama, dan di saat punahnya akal pemikiran, tidak ada yang memahami wahyu (al-Quran)...⁸⁷

Iaitu perlunya ada 'ubat' yang paling mujarab dalam mengatasi apa yang sedang berlaku dan akan berlaku. Sebagaimana Rasulullah adalah mercu tanda utama 'pengubat' umat, al-Quran yang ditinggalkan kepada generasi akhir zaman adalah sebagai penawar segala 'penyakit'. Dalam kitab ini, penulis mengira suku lebih dari halaman kitab diperuntukkan untuk beberapa perbahasan dalam al-Quran manakala selebihnya adalah isu-isu dakwah antarabangsa dan sirah Islam yang beliau prihatinkan. Beliau mulakan dengan isu '*al-Insān fī al-Qur'ān* (Manusia/Insan di dalam al-Quran)' yang mana penulis dapati mirip kepada perbahasan di dalam kitabnya *Naẓarāt fī al-Qur'ān*⁸⁸ dengan tajuk yang sama. Menariknya, dalam tajuk ini beliau mengemukakan konsep tafsir tematik dalam bentuk kronologi bersiri. Iaitu, bermula dari soal-jawab antara malaikat dengan Allah dalam firmanNya:⁸⁹

⁸⁷ Muḥammad al-Ghazālī, *'Ilāl wa Adwiyyah* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2006), 6.

⁸⁸ Lebih lanjut, lihat: Muḥammad al-Ghazālī, *Naẓarāt fī al-Qur'ān*, cet. ke-6 (Kaherah: Nahḍah Miṣr, 2005), 49.

⁸⁹ *Ibid.*, 7.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن
يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا

لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Al-Baqarah 2:30

Terjemahan: Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat; “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi”. mereka bertanya (tentang hikmat ketetapan Tuhan itu dengan berkata): “Adakah Engkau (Ya Tuhan kami) hendak menjadikan di bumi itu orang yang akan membuat bencana dan menumpahkan darah (berbunuh-bunuhan), padahal Kami sentiasa bertasbih dengan memujiMu dan mensucikanMu?”. Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui akan apa yang kamu tidak mengetahuinya”.

Kemudian, al-Ghazālī mula merungkai dari awal penciptaan manusia, dari penciptaan Nabi Adam, kisah Iblis dan Nabi Adam sehinggalah dikeluarkan dari syurga dan diturunkan ke bumi. Kemudian al-Ghazālī mengaitkan pula permulaan penciptaan manusia secara saintifik di dalam al-Quran dari *Nutfah*⁹⁰ hinggalah menjadi bayi dan manusia yang sempurna. Setelah menjadi manusia, diuji pula dengan godaan syaitan⁹¹ dan mempunyai kecenderungan kepada dunia dan menurut hawa nafsunya⁹² menyebabkan manusia mula dilanda krisis demi krisis. Beliau bijak menyusun satu persatu perkaitan manusia, sikap manusia, tindakan manusia, hubungan dengan Allah dan Rasul. Di penutup tajuk, beliau menyentuh mengenai pentingnya jadi insan yang berilmu dari firman Allah:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۗ لَا إِلَهَ إِلَّا

هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾

⁹⁰ *Ibid.*, 11. Lihat Surah *al-Najm* 53:32.

⁹¹ Lihat Surah *al-A'raf* 7:175.

⁹² Lihat Surah *al-A'raf* 7: 176.

Terjemahan: Allah menerangkan (kepada sekalian makhlukNya dengan dalil-dalil dan bukti), bahawa tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, yang sentiasa mentadbirkan (seluruh alam) dengan keadilan, dan malaikat-malaikat serta orang-orang yang berilmu (mengakui dan menegaskan juga yang demikian); tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan dia; Yang Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.⁹³

Seterusnya yang penting untuk disentuh adalah mengenai pandangannya tentang susunan surah-surah dalam al-Quran. Penulis salinkan ke sini antara idea-ideanya:

Saya sedari setiap hari – saya membaca al-Quran – saya dapati ketaranya jarak masa antara satu surah dengan surah yang lain, atau ayat dengan ayat yang lain. Adakah pembaca semua sedar akan jarak masa yang jauh ini ada perkaitan maksud pada jalinan ayat-ayat dan susunan surah-surahnya? Contohnya pada juz terakhir al-Quran, iaitu pada Surah al-Naṣr dan Surah al-Kāfirūn. Surah al-Naṣr ialah antara surah yang terakhir diturunkan di Madinah manakala Surah al-Kāfirūn pula adalah antara yang terawal turun di Mekah, iaitu jarak masa antara kedua-dua surah itu adalah lebih dari 20 tahun. Tetapi pembaca seolah-olah tidak perasan perkara ini dan terus menyambung bacaan dengan cepat antara kedua-dua surah ini (tanpa memikirkan rahsia di sebalik susunan surah). Surah al-Kāfirūn diturunkan ketika agama Islam masih asing, untuk memperkenalkan dakwah dan menjawab kedegilan orang-orang kafir ketika itu. Yang penting darinya adalah untuk menjelaskan identiti tauhid orang Islam dan orang kafir, untuk meletakkan sempadan antara keduanya. Manakala Surah al-Naṣr diturunkan sebagai berita gembira buat orang Islam, agama Islam bukan agama asing lagi, dan membuktikan tauhid orang Islam adalah jalan yang benar. Juga antara petanda sudah sampainya waktu untuk Rasulullah s.a.w. meninggalkan umat Islam setelah misi dalam Surah al-Kāfirūn tercapai, berbeza dengan surah tadi Rasulullah s.a.w. didatangkan untuk bersama-sama orang Islam. Bererti kedua-dua surah ini saling bergantung antara satu sama lain, seolah-olah satunya bagaikan menyemai benih dan satu lagi adalah menuai hasil! ...⁹⁴

⁹³ *Ibid.*, 22.

⁹⁴ *Ibid.*, 201; Lihat juga: Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Shaykh al-Ghazālī Kamā ‘Araftuhu* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2000), 118.

1.5.4 Ulasan buku *Nazarāt fī al-Qur’ān* dan *Kayf Nata‘āmal ma‘a al-Qur’ān*

Secara amnya, kedua-dua kitab ini mengupas persoalan-persoalan berkaitan ilmu-ilmu al-Quran dan usul tafsir. Di dalam *Nazarāt fī al-Qur’ān*⁹⁵, Muḥammad al-Ghazālī menyertakan lapan kajian beliau dalam al-Quran secara ringkasan *tafsīr mawḍū’īy* iaitu ‘*Al-Insān fī al-Qur’ān* (Manusia di dalam al-Quran)’, ‘*Al-Ḥayāt ‘Āmah fī al-Qur’ān* (Kehidupan Umum/Semua di dalam al-Quran)’, ‘*Al-Tharwah fī al-Qur’ān* (Kekayaan di dalam al-Quran)’, ‘*Al-Ulūhiyyah fī al-Qur’ān* (Ketuhanan di dalam al-Quran)’, ‘*Al-Nubuwwāt fī al-Qur’ān* (Kenabian di dalam al-Quran)’, ‘*Al-Jazā’ fī al-Qur’ān* (Pembalasan di dalam al-Quran)’, ‘*Fasād al-Umam kamā Yuṣawwiruh al-Qur’ān* (Kerosakan Umat sebagaimana digambarkan al-Quran)’, dan ‘*Qaṣaṣ al-Qur’ān* (Cerita-cerita dalam al-Quran)’. Kemudian beliau mengomentari panjang tentang masalah *I’jāz* dalam al-Quran antaranya *I’jāz al-Nafsi*, *I’jāz al-‘Ilmi*, dan *I’jāz al-Bayānī*. Kebanyakan pendapat beliau dalam isu *I’jāz* ini telah pun dikupas dahulu oleh ulama silam. Dalam kitab ini dimuatkan dalam satu bab pendapat beliau tentang *nasakh* di dalam al-Quran yang telah menimbulkan kontroversi dan telah pun ada kajian lepas⁹⁶ menjelaskan dengan terperinci tentang kontroversi beliau ini. Secara ringkasnya, beliau menentang keras sikap yang melampau dalam menasakhkan ayat-ayat al-Quran tanpa dalil yang lengkap dan beliau menghuraikan *nasakh* ini dengan ayat *khusus*, *mutlak* dan *muqayyat*.

⁹⁵ Buku ini adalah yang ke-18 daripada silsilah penulisan kitab Muḥammad al-Ghazālī.

⁹⁶ Untuk lebih lanjut, lihat: Abdullah bin Mohd Nor, “Kontroversi Pemikiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī Tentang Kaedah Penganalisan Hukum Islam” (Disertasi Sarjana Jabatan Fiqh dan Usul Bahagian Pengajian Syariah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006), 25-102.

Tetapi, beliau tidak mengingkari konsep *nasakh* malahan beliau mempertahankan supaya kefahaman *nasakh* ini tidak diselewengkan atau diringkankan oleh sebahagian ahli tafsir.⁹⁷

Seterusnya kitab *Kayf Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*⁹⁸. Bagaimanapun, penulis tidak akan menghuraikan dengan lebih lanjut tentang kitab ini kerana juga telah ada kajian lepas⁹⁹ yang membicarakan khusus tentang kitab ini. Sepengamatan penulis, kitab ini menyajikan hampir semua aspek penting yang perlu umat Islam ambil peduli tentang al-Quran dan isu-isunya merangkumi kaedah dan bagaimana memahami al-Quran, ayat-ayat kawniyyah dalam memahami al-Quran, fiqh dalam al-Quran, peranan ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan, hukum-hukum Ilahiyyah, al-Quran dan mukjizat keilmuan, al-Quran dan politik serta ilmu-ilmu sosial, keuniversalan al-Quran, tafsir al-Quran dan dinamika al-Quran. Komentor Muḥammad al-Ghazālī dalam kata-kata pengantar kitab, setelah dibawa datang surah *al-Furqān* 25:30,

Orang-orang Islam hari ini, apabila mereka mendengar al-Quran, mereka mengeluh ataupun diam. Namun, akal mereka lali dan deria mereka berserakan, berjalan di lembah yang asing seolah-olah dipanggil dari tempat yang jauh. Umat yang dikaitkan dengan al-Quran dibiarkan kesepian dan tamadun yang diciptanya tidak didapati siapa 'pemandu'nya dengan tepat dan tidak ada pula penunjuk jalan yang mahir. Seperti penjaga kedai kecil di sudut pasar penuh dengan slogan yang mengelirukan, memperdagangkan pelbagai aliran pemikiran yang menyesatkan. Inilah cara bertindak pendokong kebenaran terhadap

⁹⁷ Untuk lebih lanjut, lihat: Mohd Rumaizuddin Bin Ghazali, *Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Sejarah Hidup dan Pemikiran* (Johor Bharu: Bahagian Penyelidikan, Jabatan Agama Johor, 1999), 90-98.

⁹⁸ Buku ini adalah antara penulisan terakhir Muḥammad al-Ghazālī yang diterbitkan oleh Institut Pemikiran Islam Antarabangsa (IIIT) dengan kerjasama Dar al-Wafa, Kaherah pada 1992. Edisi Bahasa Malaysia telah diterbitkan oleh ABIM pada 1994 diterjemahkan oleh Muhammad Rival Batubara.

⁹⁹ Untuk lebih lanjut, lihat: Mohd Rumaizuddin Bin Ghazali, "Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Pemikirannya Dalam Buku *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān*" (Disertasi Sarjana Usuluddin Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2000).

hakikat kebenaran yang mereka sendiri diberi penghormatan dan dikaitkan dengannya?¹⁰⁰

Inilah luahan Muḥammad al-Ghazālī terhadap sikap orang Islam yang tidak lagi mengambil berat terhadap al-Quran. Lebih menarik, Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī juga telah menghasilkan kitab dengan tajuk yang sama¹⁰¹ dan membahaskan dengan lebih lanjut lagi mengenai interaksi terbaik dengan al-Quran.

1.5.5 Ulasan buku *Nahw Tafsīr al-Mawḍū‘īy*¹⁰²

Al-Qaraḍāwī menyebut di dalam kitabnya, “Kitab *Nahw Tafsīr al-Mawḍū‘īy* (Menuju Tafsir Bertema) merupakan gabungan ilmu-ilmu antara kitab lama Muḥammad al-Ghazālī iaitu *Nazarāt fī al-Qur’ān* dan kitab barunya iaitu *Al-Mahāwir al-Kḥamsah li al-Qurān al-Karīm*.”¹⁰³ Ilmuwan membahagikan tafsir secara umumnya menjadi tiga, iaitu: Tafsir Analisis (*Tahlīlī*), Tafsir Tematik (*Mawḍū‘īy*), dan Tafsir Holistik (*Kullī*).

¹⁰⁰ Muḥammad al-Ghazālī, *Bagaimana Berinteraksi dengan Al-Quran*, terj. Muhammad Rival Batubara (Petaling Jaya: Budaya Ilmu Sdn.Bhd.,1994), xivii.

¹⁰¹ Kitabnya: Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf Nata‘āmal ma‘a al-Qur’ān al-‘Azīm* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 1999). ; Kitab terjemahan: Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Berinteraksi dengan Al-Qur’an*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 1999)

¹⁰² Merupakan kitab terakhir Muḥammad al-Ghazālī. *Edisi Bahasa Arab - Nahw Tafsīr Mawḍū‘īy li suwār al-Qur’ān al-Karīm* (Kaherah:Dār al-Shurūq, 1992-1995), *Edisi Bahasa Inggeris - A Thematic Commentary on the Qur'an*, 1996 (dialihbahasa oleh Ashur A Shamis diterbitkan oleh International Institute of Islamic Thought.) dan *versi Bahasa Indonesia* dalam 3 jilid dengan tajuk “*Menikmati Jamuan Allah*,” terj. Ahmad Syaikho & Ervan Nurtawab, terbitan PT Serambi Ilmu Semesta Jakarta.

¹⁰³ Dr.Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Shaykh al-Ghazālī Kamā ‘Araftuhu* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2000), 115.

Namun ada juga yang menambah Tafsir *Muqāran* (Tafsir Perbandingan)¹⁰⁴. Jika kita perhatikan lebih dalam, sebenarnya corak Tafsir Tematik adalah lanjutan dari *Tafsīr bi al-Ra'y* dan berdasarkan bidang kemahiran ilmu mufassir serta tuntutan kehidupan masyarakat.

M.Quraish Shihab menyatakan ada beberapa corak pentafsiran tafsir, iaitu: corak sastera basah, corak filsafat teologi, corak pentafsiran ilmiah, corak tasawwuf, dan corak sastera budaya kemasyarakatan. Menurut beliau juga, corak sastera budaya kemasyarakatan, dipelopori oleh Muḥammad ‘Abduh dan menyebabkan corak-corak lain tidak begitu popular¹⁰⁵. Maḥmūd Shaltūt (*Tafsīr al-Qurān al-Karīm*) pada Januari 1960 pula (dimaklum dalam bab yang lepas) adalah pelopor *Tafsīr Mawḍū’iy* alaf baru sebagaimana disebut Bint al-Shāṭi¹⁰⁶ juga adalah antara mufassir terawal dalam memperkenalkan tafsir jenis ini pada tahun 1962¹⁰⁷. Muḥammad al-Ghazālī lebih menghampiri kepada corak tafsir Muḥammad ‘Abduh dan mufassir selepasnya. Menurut al-Ghazālī, beliau terkesan dengan Shaykh Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz ketika

¹⁰⁴ H. Syamruddin Nst, “Sejarah Perkembangan Tafsir Tematik,” *Jurnal Ushuluddin*, Fak.Ushuluddin, UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, (2007), 2.

¹⁰⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, cet. ke-xix (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), 71.

¹⁰⁶ Beliau adalah ‘Aisyah ‘Abd al-Rahman. Lahir di Dumyat, sebelah barat delta Nil pada 6 November 1913. Pernah menjadi guru besar Sastera dan Bahasa Arab di Universiti ‘Ain al-Syams, Mesir, guru besar tamu di Universiti Umm Durman, Sudan, dan guru besar tamu di Universiti Qarawiyyin, Morocco. Berkahwin dengan pakar tafsir Prof. Amin al-Khuli. Meraih gelaran Dr.PhD jurusan Sastera dan Bahasa Arab, di Universiti Fuad I, Cairo, dengan disertasi berjudul *al-Ghufrān lī Abū al-A’lā l-Ma’āri*. Karya-karya Bint al-Shāṭi yang lain tentang tafsir: *Kitābunā al-Akbar* (1967), *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm, II* (1969), *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur’āniyyah* (1969), *al-Qur’ān wa al-Tafsīr al-‘Ashrī* (1970), *al-I’Jāz al-Bayānī li al-Qur’ān* (1971), dan *al-Syakhshiyah al-Islāmiyyah Dirāsah al-Qur’āniyyah*(1973).

¹⁰⁷ Menurut Quraish Shihab, sebenarnya telah ada unsur-unsur tematik dalam karya-karya lampau seperti Zarkashī (*Burhān*) dan Suyūṭī (*al-Itqān*) – bahasan surah demi surah. Perbahasan tematik berdasar pada subjek contohnya karya-karya Ibn Qayyim al-Jawziyyah dan lain-lain. Lebih lanjut, lihat: M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudu’i atas Pelbagai Persoalan Ummat*. (Bandung: Mizan, 1996). ; M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, cet. ke-xix (Bandung: Penerbit Mizan, 1999).

menghuraikan tafsir surah al-Baqarah dalam bukunya yang berjudul *al-Naba'i al-'Azīm* yang menggunakan uslub yang bertema ini.¹⁰⁸

Dalam karya terakhir ini, menurut A.Khudori Soleh, al-Ghazālī berusaha menangkap dan mengungkapkan satu tema pokok dalam setiap halaman al-Quran, dan setiap ayat yang ada di dalamnya, dari yang awal dan akhir adalah sebagai pendokong kepada tema besar. Namun, di sini al-Ghazālī tidak menjelaskan bagaimana beliau boleh memastikan bahawa tema besar sebuah halaman adalah seperti yang dihuraikan, kerana tidak ada langkah operasi yang jelas yang dipakainya untuk menangkap tema besar tersebut. Mungkin terjadi ayat-ayat yang dipaparkan telah dieksploitasi untuk kepentingan idea al-Ghazālī. Ertinya, mungkin terjadi bahawa apa yang dihuraikan bukan maksud al-Quran yang sebenarnya melainkan hanya gagasan pemikiran al-Ghazālī sendiri yang dibaluti ayat-ayat al-Quran.¹⁰⁹

Seterusnya, penulis akan bawakan contoh-contoh dari dalam kitab akhir Muḥammad al-Ghazālī ini. Dalam Surah *Maryam* misalnya, di permulaan surah beliau menyatakan ciri khas dalam surah ini adalah hampir semua ayatnya diakhiri dengan huruf *ya* yang bertasydid dan berbaris di atas, kecuali pada halaman terakhir yang diakhiri dengan huruf *dal* yang bertasydid dan berfathah. Kemudian beliau mengemukakan ada

¹⁰⁸ Mohd Rumaizuddin Ghazali, *Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Sejarah Hidup dan Pemikiran*, 80.

¹⁰⁹ Achmad Khudori Soleh, "Mencermati Tafsir Tematik Bint Al-Syathi'," *Jurnal SINTESIS*, vol.1, Lembaga Kajian al-Quran dan Sains (LKQS), Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang, (Jun 2007), 11-12.

16 kata *al-Rahmān* (Yang Maha Pemurah) dalam surah ini iaitu pada ayat ke-18, 26, 44, 45, 58, 61, 69, 75, 78-79, 85, 87, 88-89, 91, 92, 93, dan 96. Komentarnya beliau:

Penting juga untuk dicatat, surah ini dibuka dengan kata ‘rahmah’, kasih sayang. “(Ini ialah) perihal limpahan rahmat Tuhanmu (Wahai Muhammad), kepada hambaNya Zakaria.” - Surah Maryam 19:2. Kata ini disebutkan sebanyak tiga kali dalam ayat-ayat berikutnya. Pengulangan kata rahmah di bahagian awal surah ini menjelaskan surah Maryam yang banyak berbicara tentang nikmat Allah. Dan seluruh nikmat Allah itu berasal dari rahmatNya.¹¹⁰

Penulis meneliti hampir di setiap surah Muḥammad al-Ghazālī akan cuba mengira pengulangan kalimah di dalam surah dan perkaitan pengulangan surah tersebut dengan ayat-ayat dalam surah jika ada. Seperti dalam surah seterusnya Surah *Ṭā Hā* beliau mengatakan ulama mencatat ada sepuluh tempat berkaitan dengan kata ‘ingat’ atau ‘lupa’ dalam surah tersebut iaitu pada ayat 2-3, 14, 32-25, 42, 44, 52, 88, 99-100, 113, dan 115.¹¹¹

Dalam Surah *Sād*, penulis cuba mengesan pendirian beliau kepada penolakan riwayat *Isrāīliyyāt*. Al-Ghazālī dalam mengupas ayat yang ke-34:

Dan demi sesungguhnya! Kami telah menguji Nabi Sulaiman (dengan satu kejadian), dan Kami letakkan di atas takhta kebesarannya satu jasad (yang tidak cukup sifatnya) kemudian ia kembali (merayu kepada Kami)...

¹¹⁰ Muḥammad al-Ghazālī, *Nahw Tafsīr Mawḍū’iy li suwār al-Qur’ān al-Karīm*, cet.ke-4 (Kaheerah:Dār al-Shurūq, 2000), 241-246.

¹¹¹ *Ibid.*, 247-252.

Ada sebuah riwayat yang mengisahkan bahawa Nabi Sulaiman a.s. ingin menggiliri keseratus orang isterinya – menurut Taurat jumlah isterinya adalah seribu orang – seraya mengatakan, ‘Mereka akan melahirkan seratus perajurit berkuda yang akan berjihad di jalan Allah.’ Baginda menggiliri seratus isterinya dan jatuhlah ‘janin’ (sperma) yang membuatnya terhempas dari *kursi*(takhta)nya. Al-Ghazālī berkomentar:

Saya melihat ada kejanggalan dalam riwayat ini. Bagaimana mungkin Nabi Sulaiman mempunyai cukup kekuatan dan waktu untuk melakukan itu? Tidak setiap perkahwinan membuahkan hasil dan tidak pula setiap janin itu pasti akan menjadi mujahid. Apapun peristiwa yang sebenarnya terjadi, yang pasti hal itu telah membuat Nabi Sulaiman bertaubat dan kembali pada TuhanNya.¹¹²

Walaupun argumen ini dilihat tidak cukup jelas dan kuat, penulis mampu simpulkan beliau telah menunjukkan sikap berhati-hati dalam penerimaan riwayat yang sukar diterima oleh akal rasional. Namun, secara umumnya kitab terakhir beliau ini merupakan kitab yang sangat menarik untuk bacaan generasi baru sekaligus memberi sumbangan besar sebagai pembuka tirai episod-episod baru dalam dunia tafsir.

Kitab seterusnya iaitu kitab subjek kajian dalam disertasi ini, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qurān al-Karīm* akan disentuh penulis dalam bab yang berikutnya.

¹¹² *Ibid.*, 351.

1.6 Peranan Ulama Terhadap Pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī

Seterusnya, penulis akan menyentuh mengenai beberapa peranan ulama yang mempengaruhi pola pemikiran dan pentafsiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī.

1.6.1 Peranan Ḥassan al-Bannā Terhadap Muḥammad al-Ghazālī

Ketika berada di tahun tiga Universiti al-Azhar, Muḥammad al-Ghazālī mula berjinak-jinak dengan Gerakan Ikhwan al-Muslimin melalui pembacaan. Beliau memulakan pengalaman menulis dalam majalah kendalian Ikhwan dan seterusnya berpeluang kenal lebih rapat dengan pengasas Ikhwan iaitu Ḥassan al-Bannā dan belajar dengan para ulama al-Azhar yang juga aktif dalam dakwah seperti Shaykh ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, Shaykh al-Azhar Maḥmūd Shaltūt, Shaykh Muḥammad Abu Zuhrah, Shaykh Muḥammad Yūsuf Mūsa dan lain-lain. Imam Ḥassan al-Bannā banyak mendorong beliau agar sentiasa menulis rencana-rencana dakwah Islam melalui majalah Ikhwan. Beliau telah menulis selama empat tahun dari 1941 hingga 1943, dikatakan beliau ketika itu menginjak usia 26 tahun. Beliau juga telah dianugerahi pangkat ‘*Alimiyyah*’ iaitu satu anugerah tertinggi daripada Universiti al-Azhar dalam lapangan

dakwah yang memberikan beliau lampu hijau untuk bergerak bebas dan aktif berdakwah di seluruh masjid yang ada di Mesir.¹¹³

Beliau yang rapat dengan Ḥassan al-Bannā diberi gelaran oleh al-Bannā, ‘*kuda tunggangan dakwah*’ dan ‘*sasterawan dakwah*’ kerana kepintaran beliau berhujah, berpidato dan mematahkan hujah lawan dengan idea-idea yang bernas tanpa takut kepada sesiapa walaupun mereka yang bergelar menteri dan pegawai atasan. Muḥammad al-Ghazālī mengakui beliau amat tertarik dengan uslub dakwah yang diketengahkan oleh Ḥassan al-Bannā melalui Ikhwan al-Muslimin dan menyifatkan beliau sebagai permata agama Islam dan mujaddid kurun ke-20 kerana memiliki ketokohan dalam mengembalikan kemuliaan dan keagungan Islam ketika Islam diperlakukan dengan pelbagai tindakan negatif.¹¹⁴ Pada 1945, Ḥassan al-Bannā pernah menulis surat padanya menggalakkan beliau untuk terus menulis dalam majalah Ikhwan. Beliau dengan tidak berfikir panjang lagi terus menyahut seruan Ḥassan al-Bannā yang beliau kagumi dan beliau bangga mempertahankan al-Bannā contohnya dikesan dalam dialog antara beliau dengan seorang lelaki selepas beliau keluar penjara:

Walaupun Shaykh Ḥassan al-Bannā meninggal, tetapi dakwah beliau hidup tidak pernah padam (mati),” kata al-Ghazālī kepada lelaki tersebut. Lelaki tersebut akhirnya berkata, “Saya tidak menyangka bahawa di sana ada orang yang akan mewarisi al-Bannā dan membawa panji-panji Islam selepas beliau.” Lalu al-Ghazālī menjawab dengan marah, “Apakah ini! Adakah kamu memuji Ḥassan al-Bannā atau menghinanya? Jika al-Bannā tidak meninggalkan di belakangnya orang-

¹¹³ Zainuddin Hashim dan Ridhuan Mohamad Nor, *Tokoh-Tokoh Gerakan Islam Abad Moden*. (Kuala Lumpur: Jundi Resources, 2009), 150.

¹¹⁴ *Ibid.*, 152.

orang yang akan membawa Risalah Dakwah ini, memang berhak ia (al-Bannā) dibunuh!¹¹⁵

Jelas sekali cinta al-Ghazālī pada gurunya Ḥassan al-Bannā begitu menebal dengan semangat dakwahnya berkobar-kobar. Namun penulis simpulkan beliau bukanlah taksub tetapi cuma mengagumi ketokohan al-Bannā. Kerana al-Bannā dan cintanya pada Islam, beliau telah berjuang dalam medan dakwah contohnya beliau menyumbang penulisan dalam akhbar popular Mesir iaitu *al-Ahram* dan *Sha'ab*. Beliau juga pernah memimpin demonstrasi besar-besaran menentang pelukis kartun yang berani melukis gambaran Nabi Muḥammad s.a.w.. Beliau juga memimpin demonstrasi di Kaherah menentang *Perjanjian Camp David* yang mengkhianati bumi Palestine, juga demonstrasi menentang undang-undang tidak adil di Mesir dan lain-lain.¹¹⁶

Muḥammad al-Ghazālī yang menulis kitab *al-Islām wa al-Awḍā' al-Iqtisādiyyah* (Islam dan Kedudukan Ekonomi) pernah mendengar Ḥassan al-Bannā memberi nasihat kepada para mahasiswa Ikhwan dalam Fakulti Hukum dan Niaga. Beliau meminta kepada mereka untuk tetap berada di fakultinya dan mendalami material-materialnya ketika ada seseorang yang menasihati mereka untuk keluar dari fakulti itu, kerana tidak ada gunanya belajar teori-teori buatan manusia dan mempraktikkan riba. Beliau berkata kepada mereka,

Mengapa kamu tinggalkan pelajaran-pelajaran itu? Sesungguhnya meninggalkan pelajaran itu akan memudaratkan Islam dan umatnya.

¹¹⁵ Mohd Rumaizuddin Bin Ghazali, *Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Sejarah Hidup dan Pemikiran*, 3-4.

¹¹⁶ Zainuddin Hashim dan Ridhuan Mohamad Nor (2009), *op.cit.*, 153.

Niatkanlah dalam mempelajarinya untuk menegakkan hukum Allah dan membangun asas perekonomian yang benar.¹¹⁷

Didikan al-Bannā sebeginilah yang mengesankan pemikiran al-Ghazālī sampai akhir hayat. Sebab itulah contohnya dalam kitabnya *Jaddid Hayātak* (Perbaharuilah Hidupmu), Muḥammad al-Ghazālī berani mengutip idea Dale Carnegie seorang orientalis asing dan menelaahnya kepada penulisan gaya Islam. Beliau seorang yang universal.

1.6.2 Peranan Shaykh ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī Terhadap Shaykh Muḥammad al-Ghazālī

Shaykh Muḥammad Al-Ghazālī berkata tentang dirinya:

Jika Imam al-Ghazali terpengaruh dengan otak para filsuf dan Ibn Taymiyyah terpengaruh dengan otak ahli fiqh, maka saya menganggap diri saya adalah murid dari sekolah filsafat dan fiqh dalam waktu yang sama. Saya sangat dipengaruhi oleh Shaykh ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī dan Maḥmūd Shaltūt, akan tetapi saya lebih dipengaruhi oleh Ḥassan al-Bannā.¹¹⁸

¹¹⁷ Info dikutip dari laman sesawang yang menukilkan data dari akhbar *al-Ra’yah al-Qatariyyah*, komentar ini dimuat di dalam akhbar *Al-Akbar* no. 10793 Jumaat Rabiul Akhir 1407H bersamaan 19 Desember 1986. Lihat: “Syekh Muhammad al-Ghazali Bertutur tentang Hasan al-Banna,” dikemaskini 26 Disember 2012, dicapai 14 Januari 2011, <http://dakwah.info/utama/bekal-dakwah/syekh-muhammad-al-ghazali-bertutur-tentang-hasan-al-banna/>

¹¹⁸ Muḥammad Sa‘īd Mursī, *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, terj. Khoirul Amru Harahap dan Achmad Faozan (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), 329-330.

Selain Ḥassan al-Bannā, Shaykh ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī adalah tokoh yang disebutkan oleh Muḥammad al-Ghazālī melalui pernyataan beliau di atas. Shaykh ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī seorang tokoh yang rendah diri¹¹⁹ dan prolific. Beliau adalah pemilik karya besar kitab ulum al-Quran yang tidak asing lagi iaitu *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Abdul Rashid Ahmad¹²⁰ pernah menyebut dalam siri temuramahnya dengan akhbar Utusan mengenai ilmu yang perlu dikuasai untuk mentafsir al-Quran:

Ada tiga kitab utama yang menjelaskan syarat ini yang juga disebut kitab ilmu-ilmu al-Quran. Kitab-kitab itu ialah *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* oleh Badr al-Dīn al-Zarkashī (wafat 794H), *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (wafat 911H) dan *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qur’ān* oleh Shaykh ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī.¹²¹

Tidak banyak info ditemui penulis mengenai Muḥammad al-Ghazālī dan gurunya ini. Namun, penulis membuat kesimpulan bahawa tidak mungkin al-Ghazālī mengingkari garis-garis persyaratan dalam pentafsiran al-Quran sebagaimana tercatat dalam kitab *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*¹²² karya gurunya itu. Secara umumnya, al-Ghazālī ada asas ilmu-ilmu al-Quran yang baik dalam mentafsirkan al-Quran.

¹¹⁹ Penulis tidak menemui tarikh lahir Shaykh ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī dengan tepat dalam mana-mana kitab. Akhirnya ditemui secara agakan semata-mata iaitu pada awal kurun ke-14 Hijrah. Beliau meninggal pada 1947 M / bersamaan dengan 1367 H. Penulis meletakkan beliau dalam kategori ulama *low-profile* kerana beliau lebih banyak berbicara tentang ilmu berbanding latar belakang dirinya sendiri. Lihat: ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Khalīd Uthmān al-Sabt (Madinah: Dār Ibn ‘Affān, 1991), 1:43 dan 48.

¹²⁰ Mantan Ketua Jabatan al-Quran dan al-Hadith Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Meninggal pada 8 Mei 2010. Merupakan guru kuliyyah tafsir penulis untuk sem pertama pengajian M.A. di Universiti Malaya pada awal hingga pertengahan 2010.

¹²¹ Abdul Rashid Ahmad, “Tafsir Semula al-Quran Hanya Pada Hukum Yang Bukan Qat‘ie”, dicapai 12 Februari 2011, <http://utusan.com.my>.

¹²² Syarat-syarat pentafsiran al-Quran telah penulis rujuk dan semak dalam kitab-kitab: ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), 2: 42-44; ‘Abd al-Raḥmān bin al-Kamāl Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī al-Shāfi‘ī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kaherah: Maktabah al-

1.6.3 Peranan Shaykh Mahmūd Shaltūt Guru Tafsir Muhammad al-Ghazālī.

Nama Maḥmūd Shaltūt¹²³ juga adalah nama yang disebut oleh Muḥammad al-Ghazālī sebagai yang mempengaruhi pemikirannya. Sebagaimana Ḥassan al-Bannā, Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā dan Shaykh Yūsuf al-Qarāḍāwi, beliau juga mempunyai pemikiran yang unik dan berani dalam menyuarakan pandangan.

“Tidak dibenarkan seseorang hanya memperhatikan bahagian-bahagian dari satu pembicaraan, kecuali pada saat ia bermaksud untuk memahami erti lahiriyyah dari satu kosakata menurut tinjauan etimologi, bukan maksud si pembicara. Kalau erti tersebut tidak difahaminya, maka ia harus segera memperhatikan seluruh pembicaraan dari awal hingga akhir,” demikian kata Al-Shāṭibī. Pada bulan Januari 1960, Maḥmūd Shaltūt, menerbitkan tafsirnya, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*. Di situ beliau mentafsirkan Al-Quran bukan ayat demi ayat, tetapi dengan jalan membahas halaman demi halaman atau bahagian suatu muka surat¹²⁴, dengan menjelaskan tujuan-tujuan utama serta petunjuk-petunjuk yang dapat dipetik darinya. Walaupun idea tentang kesatuan dan isi petunjuk muka surat demi muka surat telah pernah dilontarkan oleh Al-Shāṭibī (m.1388M), tapi

Tijariyah al-Kubrā, t.t.) 2:178-182. ; Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allah bin Bahādir al-Zarkashī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut, Lubnan: Dār al-Ma‘rifah, 1957), 2:474.

¹²³ Maḥmūd Shaltūt, Shaykh al-Azhar. Dilahirkan pada 23 April 1893 di Desa Mīnya Bani Mansur, daerah Itay al-Barud di negeri Buhairah, Mesir. Hafiz Quran pada umur 13 tahun. Beliau menyandang banyak jawatan ketika hayatnya seperti Timbalan Dekan Kuliah Syariah Uni.al-Azhar, Pengarah Maahad Azhar (1939), tenaga pengajar di Universiti Fuad (Uni.Kaherah), dan kemuncak menjadi Shaykh al-Azhar (1958). Beliau meninggal pada Jumaat 13 Disember 1963 di Hospital al-Agouza, Kaherah. Lihat: Rumaizuddin Ghazali, *10 Tokoh Sarjana Islam Paling Berpengaruh* (Kuala Lumpur: PTS Islamika Sdn.Bhd., 2009), 46-50.

¹²⁴ Kate Zebiri, *Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism* (United States: Oxford University Press Inc. New York, 1993), 137.

mewujudkan idea itu dalam satu kitab tafsir baru secara tafsir tematik atau *maudū‘īy* dipelopori oleh Maḥmūd Shaltūt.¹²⁵

Dalam hal akidah, Muḥammad al-Ghazālī dilihat mempunyai pentafsiran yang selari dengan Maḥmūd Shaltūt. Menurut Shaltūt, satu-satu jalan untuk penetapan akidah adalah ayat-ayat al-Quran yang pasti (*Qaṭ‘īy Dalālah*) iaitu yang tidak mengandungi dua pengertian ataupun lebih. Contohnya ayat-ayat berkaitan dalam mensabitkan keesaan Allah, Nabi Muḥammad dan hari akhirat. Sementara ayat-ayat yang tidak pasti dan mengandungi dua pengertian yang lebih maka ia tidak wajar dipakai menjadi dalil dalam akidah yang dapat menghukumkan kafir. Contohnya ayat-ayat yang dijadikan dalil oleh sebahagian sarjana Islam tentang melihat Allah dengan mata pada hari akhirat kelak.¹²⁶

Ra’y mengikut pendapat Maḥmūd Shaltūt, beliau tidak pula mendefinisikan secara jelas apa yang dimaksud dengan *ra’y*. Namun dengan menggunakan pendekatan sejarah, Shaltūt mengemukakan bukti bahawa *ra’y* telah dipraktikkan sejak zaman Rasul s.a.w.. Kemudian pada era Sahabat realisasi *ra’y* muncul dalam dua bentuk; pertama, bentuk *ijma’* yang mekanismenya dilakukan melalui musyawarah yang diwakili oleh para tokoh berautoriti (*ulul amri*). Kedua, bentuk *fardi* yang mekanismenya dikemukakan dengan menggunakan kebebasan pendapat bagi individu. Menurut Shaltūt lagi, *ijma’* yang menjadi bahagian dari *ra’y* yang dapat dijadikan sumber hukum adalah kesepakatan

¹²⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-13 (Jakarta: Penerbit Mizan, 1996), 75-76.

¹²⁶ Rumaizuddin Ghazali, *10 Tokoh Sarjana Islam Paling Berpengaruh* (Kuala Lumpur: PTS Islamika Sdn.Bhd., 2008), 53-54.

para ahli fikir terhadap pelbagai kes yang dibahas oleh para tokoh Syura berdasarkan pertimbangan kemaslahatan manusia. Keputusan hukum yang dihasilkan oleh ijma' dapat dihapus oleh kesepakatan ijma' yang datang kemudian. Ini didasarkan pada logika penentuan adanya maslahat yang berkaitan dengan suatu permasalahan boleh berbeza berdasarkan perbezaan waktu, tempat, dan kondisi. Sedangkan *ijtihād fardi* terbuka bagi sesiapa sahaja dari kalangan umat Islam yang memiliki kualifikasi di bidang penelitian hukum.¹²⁷

Contoh *Tafsīr bi al-Ra'y* yang dikemukakan oleh Maḥmūd Shaltūt seperti dalam penjelasan mengenai kalimah *fī sabīlillāh* dalam Surah al-Tawbah ayat 60¹²⁸ yang berkaitan asnaf *fī sabīlillāh* (masalah zakat). Dalam pandangannya, *fī sabīlillāh* dalam ayat yang terangkai dengan *mustahiq zakat* adalah berkaitan dengan *maṣlahah al-'ammah* (kemaslahatan umum) yang tidak boleh ditafsiri sebagai hak milik individu. Malah beliau katakan, ia adalah milik Allah s.w.t. dan manfaatnya adalah untuk semua makhluk Allah s.w.t.¹²⁹. Yang dimaksudkan dengan kemaslahatan umum di sini adalah pembentukan pasukan perang yang kuat untuk persiapan pertahanan negara dan membela kehormatan bangsa meliputi bidang personal, akomodasi, dan peralatan. Di samping itu pengembangan infrastruktur dalam suatu negara perlu dalam meningkatkan kesejahteraan

¹²⁷ Nurul Huda (2007), "Dinamisasi Hukum Islam Versi Maḥmūd Shaltūt," *SUHUF*, Vol. 19, No. 1, (Mei 2007), Surakarta: Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah, 29.

¹²⁸ Firman Allah yang bermaksud: "Sesungguhnya sadaqah (zakat) itu hanya tertentu untuk orang fakir, miskin, para 'amil yang mengurus zakat, orang mu'allaf yang dijinakkan hatinya, hamba-hamba yang hendak memerdekakan dirinya, dan untuk orang-orang yang berhutang, orang yang berjuang pada jalan Allah, dan untuk orang musafir (yang kehabisan bekalan) dalam perjalanan. (Hukum yang sedemikian itu) sebagai kewajiban fardu yang ditetapkan Allah. Dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana" (lihat juga QS.(9):104;(4):76 &(6):141).

¹²⁹ Prof. Madya Dato' Dr. Hailani Muji Tahir, "Pentafsiran Dan Perlaksanaan Agihan Zakat Fisabilillah Mengikut Keperluan Semasa Di Malaysia," (Kertas Kerja Seminar Pengagihan Zakat Di Bawah Sinf Fisabilillah Anjuran Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan, 9 Jun 2009), 8.

bagi warganya meliputi pembangunan rumah sakit, jambatan, sekolah, prasarana transportasi, serta segala fasiliti yang berhubungan dengan syiar Islam yang perlu disosialisasikan secara menyeluruh termasuk perlunya ada jurudakwah yang handal juga merupakan bahagian dari upaya kemaslahatan umum.

Pendapat Shaltūt tentang *fi sabilillah* ini didasarkan pada perluasan makna *sabilillāh* yang secara prioritinya, meliputi segala sesuatu yang dapat memelihara kehormatan bangsa, baik dalam hal material mahupun spiritual sekaligus menampilkan jatidiri bangsa sebagai identiti berbeza dengan bangsa yang lainnya. Apabila dilihat dari sudut pandang prinsip-prinsip ijtihad tampaknya Shaltūt menggunakan pendekatan masalah ketika mentafsirkan makna *sabilillāh*. Berdasarkan prinsip masalah, kepentingan suatu hukum tampak lebih hidup dan memberi jawapan nyata terhadap realiti masyarakat.¹³⁰ Penulis amati dalam kitab-kitab Muḥammad al-Ghazālī, beliau juga menggunakan pendekatan yang sama iaitu mementingkan masalah.

Masih ada banyak lagi contoh-contoh lain yang penulis mungkin tidak akan panjangkan diskusinya dan memadai setakat ini.

¹³⁰ Nurul Huda (2007), "Dinamisasi Hukum Islam Versi Maḥmud Shaltūt," *SUHUF*, Vol. 19, No. 1, (Mei 2007), 33.

1.7 Penutup

Dalam bab pertama ini, penulis telah memenuhi objektif yang seterusnya iaitu untuk mengenalpasti sumbangan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam bidang tafsir di mana penulis telah tampilkan sumbangan beliau secara umumnya dalam bidang penulisan dan khususnya tafsir, kitab-kitab tafsir beliau, sumbangan beliau di media massa dan lain-lain di samping beliau juga telah menyumbang kepada penghasilan produk para ulama tafsir masa kini serta peranan beberapa ulama yang mempengaruhi pentafsiran beliau.

BAB DUA:

**KITAB *AL-MAḤĀWIR AL-KHAMSAH LI AL-
QURĀN AL-KARĪM* DAN
METODOLOGI PENTAFSIRAN SHAYKH
MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ**

BAB DUA: KITAB *AL-MAḤĀWIR AL-KHAMSAH LI AL-QURĀN AL-KARĪM* DAN METODOLOGI PENTAFSIRAN SHAYKH MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ

2.1 Pengenalan Kitab *Al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*

Dalam bab ini, penulis akan memperkenalkan karya yang penulis kaji ini, iaitu buku *Al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm* atau dalam bahasa Melayunya, ‘*Lima Perbahasan di dalam al-Quran.*’

Buku ini adalah karya beliau yang ke-50, ada juga yang mengatakan ianya yang ke-48. Ṭāriq al-Bishrī¹³¹ membahagikan buku-buku Muḥammad al-Ghazālī dalam tiga period iaitu semenjak beliau mula mengarang sehingga tahun 50-an. Pada period ini beliau lebih menumpukan kepada penentangan komunis, kapitalis dan sekularis. Period kedua dari awal 50-an hingga awal tahun 70-an. Period ketiga dari tahun 70-an hingga

¹³¹ Ṭāriq al-Bishrī, nama penuh beliau Ṭāriq ‘Abd al-Fattāḥ Salīm al-Bishrī. Dilahirkan pada 1 November 1933M di Mesir. Datuknya, Salīm al-Bishrī adalah Shaykh al-Azhar sekitar tahun 1900–1904 dan 1909–1916. Ṭāriq al-Bishrī adalah seorang pemikir Islam terkenal, professor dan juga hakim di Mesir. Beliau telah menulis banyak artikel termasuklah dalam kolum akhbar *al-Liwā’ al-Islāmī*. Sebelum mengenali Shaykh Muḥammad al-Ghazālī beliau adalah seorang pemikir sekular berhaluan kiri. Namun, setelah membaca kitab Muḥammad al-Ghazālī bertajuk ‘*Aqidah al-Muslim*, beliau berubah kepada pemikiran moderat. Kitab itu dibacanya pada tahun 1951 di tahun tiga kuliah undang-undang ketika umurnya 18 tahun. Kesan yang mendalam dari kitab al-Ghazālī diakui sendiri oleh beliau dengan kata-kata, “*Aku membaca kitab ini sekali dan mengulangi membaca pada hari terakhir setelah meninggalnya Shaykh Muḥammad al-Ghazālī, apabila membacanya ianya meninggalkan kesan yang mendalam di dalam lubuk hatiku, aku meneliti pandangannya dan aku menukikan di atas lembaran dari naskahnya itu. Aku dapati terdapat persamaan dengan akalku dan terdapat panduan untuk diriku. Bermula dari hari itu, dari tahun 1951, aku mula mengikuti Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dan aku menyayanginya sampai bila-bila.*” Lihat: Ibrāhīm al-Bayyūmī Ghānim, *Ṭāriq al-Bishrī: Al-Qādiy al-Mufakkir* (Beirut, Kaherah: Dār al-Shurūq, 1999), 87.

meninggal dunia¹³². Penulis menghitung ianya selesai pada umur beliau 71 tahun iaitu di period ketiga pada tahun 1988, lapan tahun sebelum kematiannya. Dalam buku ini, al-Ghazālī menyebut dalam muqaddimahnya mengenai pendiriannya tidak mahu memanjangkan tentang persoalan ayat-ayat sifat Allah dalam al-Quran yang terdiri dari ayat-ayat *mutashābihāt* dan beliau mengesyorkan untuk memberikan lebih tumpuan kepada ayat-ayat *muḥkamāt*. Beliau selesa memilih jalan salaf, tidak ekstrim dan lebih kepada moderat.¹³³

Al-Qaraḍāwī menyebut di dalam kitabnya, “Kitab *Naḥw Tafsīr al-Mawḍū’iy* (Menuju Tafsir Bertema) merupakan gabungan ilmu-ilmu antara kitab lama Muḥammad al-Ghazālī iaitu *Nazarāt fi al-Qur’ān* dan kitab barunya iaitu *Al-Mahāwir al-Kḥamsah li al-Qur’ān al-Karīm*.”¹³⁴ Bererti, karya ini begitu penting sekali kerana ia menjadi nadi dalam menghasilkan karya akhir al-Ghazālī iaitu *Naḥw Tafsīr al-Mawḍū’iy* yang merupakan kitab tafsir tematik 30 juzuk terlengkap pernah al-Ghazālī hasilkan seumur hidupnya.

Penulis menemui kitab ini dalam beberapa cetakan. Ia pertama kali dicetak dan diterbitkan pada tahun 1988 bersamaan dengan 1409H di Kaherah, Mesir oleh Dār al-Shurūq dalam 240 halaman. Kemudian diulang cetak oleh penerbit yang sama dalam

¹³² Mohd Rumaizuddin Bin Ghazali, “Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Pemikirannya Dalam Buku Kayfa Nata’amal Ma’a al-Quran” (Disertasi Sarjana Usuluddin Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2000), 2.

¹³³ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Kḥamsah li al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut, Kaherah: Dār al-Shurūq, 2000), 14-19.

¹³⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Shaykh al-Ghazālī Kamā ‘Araftuhu*. Kaherah: Dār al-Shurūq, 2000), 115.

cetakan baru pada tahun 1991. Penerbit selainnya adalah Dār al-Qalam di Damsyik pada tahun 1997 bersamaan 1488H dalam 240 halaman.

2.2 Format Penyusunan Bab Dalam Kitab Kajian

Shaykh Muḥammad al-Ghazālī telah membahagikan penulisan beliau dalam kitab ini kepada beberapa bab. Secara spesifik, ianya dibahagikan kepada lima intisari besar sesuai nama kitabnya *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*. Penulis memerhatikan ianya ditulis mengikut apa yang dirasakan paling mustahak dahulu kemudian diikuti seterusnya. Dalam karyanya ini, al-Ghazālī membahagikan intipati dalam al-Quran kepada 5 teras perbincangan yang disampaikan dalam bentuk umum:-

a) Bahagian pertama adalah mengenai akidah.

Intisari Satu: Allah Maha Esa

Perbahasannya merangkumi:

1. Akidah Nasrani
2. Tauhid merupakan peraturan alam dan kehidupan
3. *Al-Qadr* dan *al-Jabr*
4. Memprogandakan syubhah untuk berpaling dari tanggungjawab adalah tindakan kurang bijak.
5. Hadis-hadis tentang takdir.
6. Al-Quran sebagai pembersih akidah dan perjalanan hidup.

b) Bahagian kedua adalah mengenai ayat-ayat Kawniyyah.

Intisari Kedua: Alam Semesta Sebagai Bukti Adanya Pencipta

Perbahasannya merangkumi:

1. Orang Islam menzalimi agamanya dua kali.
2. Spiritual dalam Islam: Hakikat dan ruang lingkupnya.
3. Hubungan zikir dan doa dengan kesaksian Pencipta bumi dan langit.
4. Apakah motivasi orang-orang yang cinta kepada Allah sehingga menjauhi kenikmatan-kenikmatan duniawi?
5. Adakah *'uzlah* merupakan solusi?
6. Tatacara beragama yang salah.
7. Contoh-contoh yang buruk dalam beragama.
8. Spiritualisme penuh dusta itu bagaimana?
9. Pengaruh Yahudi dan Nasrani.
10. Kekeliruan dan penyimpangan agama.
11. Keyakinan terhadap hari kebangkitan dan pembalasan merupakan imbalan Tauhid.

c) Bahagian ketiga adalah mengenai kisah-kisah dalam al-Quran.

Intisari Ketiga: Kisah-Kisah Dalam Al-Quran

Perbahasannya merangkumi:

1. Kisah Nabi Adam a.s.
2. Kisah Qurani sebagai saranan dan asas pendidikan.

3. Pengertian agama.
4. Sikap orang Islam terhadap risalah dan sejarah Islam.
5. Sikap individu dan masyarakat Islam yang tidak peduli sesama sendiri.
6. Ketaksuban orang Arab.
7. Ilmu dan kekuasaan sepanjang sejarah.
8. Khilafah Uthmaniyyah.

d) Bahagian keempat adalah mengenai *al-Sam' iyyāt*.

Intisari Keempat: Hari Kebangkitan Dan Pembalasan

Perbahasannya merangkumi:

1. Perilaku pencinta kehidupan akhirat.
2. Amalan dunia dan akhirat.
3. Keadaan manusia di akhirat.
4. Tafsir tematik Surah *al-Wāqi'ah*
5. Bukti-bukti yang menunjukkan hari kebangkitan itu benar.
6. Tafsir analitik Surah *al-Wāqi'ah*

e) Bahagian kelima adalah mengenai cetusan idea Muḥammad al-Ghazālī.

Intisari Kelima: Pendidikan Dan Hukum

Perbahasannya merangkumi:

1. Apa yang disukai Allah dan apa yang dibenci Allah.
2. Allah membenci sikap melampaui batas.
3. *Al-Iḥsān*.

4. Allah mencintai orang yang bertaubat.
5. Allah membenci riba.
6. Allah mencintai orang yang bertaqwa.
7. Allah membenci manusia angkuh.
8. Allah membenci perkataan keji dengan terang-terangan.
9. Allah membenci pengkhianat yang bergelumang dosa.
10. Allah mencintai orang yang bertawakkal.
11. Allah membenci orang yang boros.
12. Allah mencintai manusia adil.
13. Allah mencintai orang yang berperang di jalan Allah.

2.2.1 Bilangan Penggunaan Ayat al-Quran dan Sumber Rujukan Kitab Kajian

Berikut pula adalah tajuk bagi setiap teras yang ditetapkan beliau bersama-sama bilangan ayat-ayat al-Quran yang penulis telah hitung penggunaannya:

Teras 1: Allah Yang Maha Esa (**126 ayat** al-Quran digunakan dalam sub ini)

Teras 2: Alam Sebagai Bukti Adanya Pencipta (**77 ayat** al-Quran)

Teras 3: Kisah-Kisah al-Quran (**88 ayat** al-Quran)

Teras 4: Mempercayai Hari Kebangkitan dan Pembalasan (**134 ayat** al-Quran)

Teras 5: Lapangan Pendidikan dan Hukum (**99 ayat** al-Quran)

Jumlah ayat-ayat al-Quran dalam kelima-lima sub adalah lebih kurang sebanyak **524 ayat.**

Penulis mendapati Muḥammad al-Ghazālī tidak merujuk kepada mana-mana buku tulisan orang lain melainkan buah fikirannya sendiri disokong hadis-hadis yang berautoriti. Dengan kata lain, beliau telah menggunakan ilmu pengetahuannya dengan sepenuhnya dalam kitab ini. Apabila dianalisis, barulah penulis mendapat petunjuk sama ada beliau telah merujuk pada kitab-kitab tafsir muktabar ataupun tidak.

2.3 Kritikan Terhadap Kitab *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm.*

Penulis telah mendapati wujud kritikan langsung terhadap kitab kajian ini. Ianya dari Dr. Muḥammad ‘Alī Muḥammad ‘Aṭā¹³⁵ yang mana tidak bersetuju dengan pembahagian intipati al-Quran kepada lima bahagian sebagaimana yang telah dilakukan oleh Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam kitab kajian. Melalui bedah buku yang beliau jalankan, beliau berselisih pandangan dengan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam pembahagian kategori perbahasan. Beliau tidak bersetuju perbahasan pertama iaitu ‘Allah Yang Maha Esa’ dengan perbahasan kedua iaitu ‘Ayat-Ayat *al-Kawniyyah*’ dipisahkan. Sepatutnya ia dicantumkan terus dalam satu perbahasan sahaja. Begitu juga pembahagian perbahasan yang lain. Kata beliau:

¹³⁵ Dr. Muhammad ‘Alī Muḥammad ‘Aṭā adalah seorang kolumnis yang memuat naik artikel-artikel keagamaan di dalam laman sesawang <http://www.islamtoday.net/> dan <http://www.alukah.net> serta aktif memberikan pandangan agama melalui bedah buku dan isu semasa. Latarbelakang beliau secara terperinci tidak diperolehi oleh penulis melainkan akaun Twitternya sahaja yang ada iaitu di alamat https://twitter.com/mohammd_atta.

Allah Yang Maha Esa dan bukti-bukti yang menunjukkan Allah Maha Pencipta, kedua-kedua perbahasan ini adalah satu. Tidak mungkin dipisahkan antara keduanya. Allah mendatangkan bukti-bukti penciptaan-Nya adalah bagi menunjukkan kewujudan Pencipta iaitu Allah Yang Maha Esa yang berkuasa atas setiap sesuatu.

Manakala kisah-kisah dalam al-Quran tidak boleh diletakkan dalam kategori yang khusus dari empat lagi perbahasan yang lain. Ini tidak tepat. Sesungguhnya kisah-kisah dalam al-Quran adalah bertujuan untuk memperkukuhkan lagi keyakinan dan akidah, pembuktian bahawa Allah Maha Pencipta, membuktikan pengetahuan Allah tentang alam ghaib, menyokong mengenai takdir Allah, membantu bahagian tarbiyyah dan pendidikan, menerangkan sebab pensyariatan hukum dan juga untuk tujuan-tujuan yang lain.¹³⁶

Untuk menyokong kata-kata beliau serta menyanggah kaedah Muḥammad al-Ghazālī, Dr. Muḥammad ‘Alī Muḥammad ‘Aṭā telah mendatangkan dalil dari Sayyid Qutb yang menjelaskan lagi tujuan dan peranan kisah-kisah di dalam al-Quran, antaranya:

- i. Mengukuhkan mesej dan wahyu al-Quran.
- ii. Menerangkan bahawa agama itu keseluruhannya adalah dari Allah.
- iii. Menerangkan bahawa agama keseluruhannya adalah pada asas Tauhid.
- iv. Menjelaskan bahawa para Nabi menyeru kepada Tauhid dan berhadapan dengan kaum mereka yang ragu-ragu terhadap agama Islam sedangkan agama yang diiktiraf di sisi Allah hanyalah satu.

¹³⁶ Muḥammad ‘Alī Muḥammad ‘Aṭā, “Naqd Maḥāwir al-Qur’ān al-Khamsah li al-Shaykh al-Ghazālī”, laman sesawang Islam Today, dicapai 10 Februari 2013, <http://www.islamtoday.net/salman/artshow-42-176347.htm#a>.

- v. Menerangkan tentang keselarian antara agama Nabi Muhammad s.a.w. dengan agama Nabi Ibrahim a.s. secara khusus, dan seluruh agama secara umum.
- vi. Menerangkan bahawa Allah menolong para Nabi di akhir perjuangan mereka dan membinasakan orang-orang yang berdusta.
- vii. Menguatkan penjelasan dan peringatan dalam al-Quran dengan contoh-contoh (kisah Nabi).
- viii. Menjelaskan nikmat Allah kepada para Nabi dan pengikut mereka.
- ix. Pengajaran dari kisah anak-anak Nabi Adam a.s. yang termakan hasutan syaitan.
- x. Menerangkan takdir Allah mengatasi paranormal.
- xi. Menerangkan akibat yang baik bagi orang yang soleh dan sebaliknya.
- xii. Menerangkan perbezaan di antara hikmah kemanusiaan yang jelas kelihatan di mata kasar, dan hikmah Ketuhanan yang ghaib serta tidak kelihatan.¹³⁷

Kesemua ini menunjukkan kisah dalam al-Quran tidak boleh dijadikan suatu bab berasingan kerana ianya berperanan mengukuhkan lagi bab-bab atau perbahasan-perbahasan yang lain.

¹³⁷ Sayyid Qutb, *Al-Taṣwir al-Fanniyy fī al-Qur'ān* (1968; cet. ke-16, Kaherah: Dār al-Shurūq, 2002), 119-128.

Kemudian, Dr. Muḥammad ‘Alī Muḥammad ‘Aṭā mengkritik mengenai perbahasan yang seterusnya iaitu mengenai ‘Hari Kebangkitan dan Hari Pembalasan’ sepatutnya juga bersekali dengan perbahasan ‘Tarbiyyah dan Hukum-Hakam/Syariat’. Sebagai contoh, hukum adil berkait rapat dengan hak-hak kemanusiaan ke atas orang yang menzalimi mereka yang diadili Allah setelah mereka mati. Kata beliau,

Penulisan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī mengenai pendidikan dan syariah masih kurang dan tidak lengkap, di mana hanya berlegar sekitar sifat-sifat yang disarankan oleh al-Quran untuk mentarbiyah orang-orang Islam antaranya: tidak bermusuhan, berbuat ihsan, bertaubat, meninggalkan riba, takwa, meninggalkan kesombongan serta kata-kata buruk dan khianat, dosa, tawakal, tidak membazir, tidak berlaku adil, berperang pada jalan Allah dalam saf Muslimin dan lain-lain.

Manakala bab terakhir dalam kitab kajian iaitu bahagian ‘Tarbiyyah dan Hukum-Hakam’ juga dikritik kerana menurut beliau hanya riba sahaja yang bersangkutan dengan syariah Islam dan subtema yang lain seperti *iḥsān*, taubat, taqwa dan lain-lain adalah dari bahagian akhlak, bukannya bahagian syariat.

Beliau juga mengatakan perbincangannya tentang akhlak ini hampir menyamai apa yang telah dibincangkan oleh Shaykh Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz dalam kitabnya “*Dustūr al-Akhlāk fi al-Qur’ān*” (Perlembagaan Akhlak Di Dalam al-Quran) di mana di dalam kitab Muḥammad Abd Allāh Darrāz perbincangannya adalah mengenai kewajipan dan tanggungjawab, kepimpinan, pembalasan, niat, pembelaan, serta perjuangan. Akhlak-akhlak itu pula secara amalnya terbahagi kepada akhlak individu, keluarga, masyarakat,

negara dan agama. Syariat dan undang-undang terwujud sebagai balasan dan akibat kepada sesiapa yang melanggar disiplin akhlak-akhlak ini.

Penulis memerhatikan kembali di dalam kitab “*Dustūr al-Akhlāk fi al-Qur’ān*” karya Shaykh Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz sebenarnya tidaklah sama, kerana Shaykh Muḥammad al-Ghazālī memberikan tumpuan pada ‘*Apa yang dicintai dan dibenci oleh Allah*’ yang menfokuskan pada perkataan “حب” yang bersambung dengan Allah terus di dalam al-Quran. Manakala Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz pula memberikan tumpuan kepada akhlak di dalam al-Quran secara lebih menyeluruh, tematik dan teliti. Hanya sama dari segi metodenya kerana Muḥammad al-Ghazālī menjadikan Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz sebagai rujukannya dalam mentafsir al-Quran secara tematik.¹³⁸

Dr. Muḥammad ‘Alī Muḥammad ‘Aṭā akhirnya menyimpulkan bahawa kitab Muḥammad al-Ghazālī tidak tepat pembahagian tajuk-tajuknya, wujud kepincangan pada matannya, kelihatan penceritaan dan penggunaan akalinya melebihi wahyu iaitu banyak logik akal digunakan dalam menjawab isu-isu. Tidak banyak ayat al-Quran digunakan dalam pentafsiran kecuali dalam perbincangan yang kelima sahaja. Seolah-olah ayat-ayat al-Quran didatangkan bagi menyokong idealisme penulis kitab.¹³⁹

¹³⁸ Muḥammad ‘Alī Muḥammad ‘Aṭā, “Naqd Maḥāwir al-Qur’ān al-Khamsah li al-Shaykh al-Ghazālī”, laman sesawang Islam Today, dicapai 10 Februari 2013, <http://www.islamtoday.net/salman/artshow-42-176347.htm#a>.

¹³⁹ Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz, *Dustūr al-Akhlāk fi al-Qur’ān*, ed. Dr. ‘Abd Ṣabur Shāhīn (Mesir: Dār al-Buhūth al-‘Ilmiyyah, 2008), 812-816.

Penulis mendapati pembahagian dalam kitab Muḥammad al-Ghazālī adalah pembahagian atau pengkategorian secara umum sahaja iaitu tentang akidah sebagai dasar kehidupan manusia, penciptaan alam semesta dan bukti-bukti kewujudan alam ini yang menunjukkan adanya Pencipta, kisah-kisah al-Quran iaitu elemen penceritaan semula sebagai pencontohan di dalam al-Quran dan juga pentingnya belajar melalui sejarah, cerita tentang masa depan iaitu mengenai hari kebangkitan dan pembalasan di akhirat yang merangkumi hal-hal ghaib termasuk takdir, dan akhir sekali bahagian tarbiyyah iaitu akhlak dan syariat di dalam al-Quran. Pada pandangan penulis, beliau tidak membicarakan banyak isu syariah adalah supaya kitab ini tidaklah menjadi kitab fiqh yang merungkai hukum-hakam secara terperinci. Jika dibicarakan juga, pasti perbahasan yang tersebut akan menjadi bab yang paling panjang dan tebal serta lari dari konsep asalnya untuk memperkenalkan intipati al-Quran secara santai dan mudah. Secara amnya, penulis kitab telah pun merumuskan secara umum intipati di dalam al-Quran untuk dijadikan panduan ringkas kepada pembaca kitab tersebut.

Konsep ini penulis temui menyamai konsep pembahagian lima perbahasan di dalam al-Quran oleh Dr. Amrū Khālid pada tahun 2002. Beliau membahagikan perbahasan-perbahasan di dalam al-Quran kepada:

1. Perbahasan pertama: Mengenal Allah sebagai paksi akidah. Iaitu mengenal nama-nama Allah, sifat-Nya, kekuasaan-Nya, kudrat-Nya, mencintai-Nya, takut akan-Nya. Di dalam al-Quran dijumpai banyak ayat yang menerangkan tentang kekuasaan Allah dan

pada setiap satunya ada disertakan nama-nama Allah dari senarai Asma al-Husna bagi mengukuhkan makna ayat al-Quran tersebut.

2. Perbahasan kedua: Pengetahuan tentang kewujudan anda. Iaitu merangkumi bagaimana manusia diciptakan dan sejarah permulaannya, bila mulanya setiap kejadian alam ini, kisah Adam a.s. berulang puluhan kali di dalam al-Quran supaya difahami mesej yang hendak sampaikan dengan baik.

3. Perbahasan ketiga: Pengetahuan tentang nikmat Allah dan kelebihanNya pada kita. Di dalam al-Quran akan ditemui puluhan ayat yang menceritakan tentang kelebihan Allah dan nikmatNya kepada hambaNya.

4. Perbahasan keempat: pengetahuan tentang manusia, perjalanan kehidupan dan pengakhirannya. Iaitu yang melibatkan ayat-ayat berkaitan dengan balasan Syurga dan Neraka, hari pembalasan, titian sirat, timbangan dan lain-lain.

5. Perbahasan kelima: Islah atau penambahbaikan hidup manusia ke arah hidup yang lebih Islamik.¹⁴⁰

Penulis mendapati pembahagian-pembahagian yang dibuat oleh Dr.Amrū Khālid ini juga tidak jauh bezanya dari apa yang diutarakan oleh Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam kitabnya. Jadi, tidaklah menjadi isu besar sekiranya pembahagian itu tidak menyamai pembahagian oleh cendekiawan-cendekiawan lain kerana kefahaman masing-

¹⁴⁰ ‘Amrū Khālid, *Ibadāt al-Mu’min* (Beirut, Lubnan: Dār al-Ma’rifah, 2002), 115-116.

masing adalah berbeza. Sebagaimana diakui sendiri oleh Dr. Muḥammad ‘Alī Muḥammad ‘Aṭā walaupun beliau mengkritik hebat Shaykh Muḥammad al-Ghazālī,

Jadi, ini sahaja yang saya dapat bawakan selepas membaca kitab ini, meneliti susunan dan maknanya, dan kritikan-kritikan ini tidak mencalarkan harga diri seorang lelaki iaitu Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam menjalankan peranan besar dalam menghadapi golongan ateis yang menyerang dunia arab dan Islam pada zamannya.

2.4 Metodologi Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam *Al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*.

Seterusnya, penulis memberikan tumpuan kepada kaedah-kaedah pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī yang dipraktikkan dalam kitab kajian ini.

2.4.1 Pandangan Muḥammad al-Ghazālī mengenai *Tafsīr bi al-Ma’thūr* dan *Tafsīr bi al-Ra’y*.

Tafsīr bi al-Ma’thūr: Shaykh Muḥammad al-Ghazālī mengatakan:-

- i. Ramai dalam kalangan ulama berpendapat bahawa jika memadai dengan *Tafsīr bi al-Ma’thūr* sahaja, akan mengikat ayat-ayat al-Quran (tiada perkembangan).
- ii. Tafsir bentuk ini tidak menampilkan masalah-masalah keindahan bahasa dan masalah-masalah kalamiyyah. Manakala tafsir-tafsir bentuk yang lain telah melibatkan al-Quran dalam kehidupan dan masalah-masalahnya.

- iii. Hampir saja boleh dikatakan bahawa *Tafsīr bi al-Ma'thūr* telah menundukkan ayat-ayat al-Quran kepada hadis. Manakala hadis yang dinyatakan dalam *Tafsīr bi al-Ma'thūr* sebahagiannya terdiri dari hadis yang *ḍa'īf* sanadnya. Contohnya *Tafsīr Ibn Kathīr* pada firman Allah: “Katakanlah kepada orang-orang lelaki yang beriman, ‘Hendaklah mereka menahan pandangannya dan memelihara kemaluannya.’” (Surah *al-Nūr* (24):30). Beliau membawa hal-hal yang saling bertentangan. Beliau membawa hadis *ḍa'īf* yang sangat ringan, di samping membawa hadis-hadis lain yang menunjukkan celak di mata dan warna merah di pipi tidak mengapa dan tidak dilarang. Tafsiran ini kurang teliti dan memerlukan pemerhatian semula untuk memastikan sahnya athar-athar tersebut.¹⁴¹
- iv. Sebahagian *Tafsīr bi al-Ma'thūr* mengandungi hal yang remeh temeh. Misalnya, ia menyebut kisah al-Gharaniq dan kisah Zainab binti Jahsy,¹⁴² memburukkan peribadi Nabi yang maksum, Berta (ulama Yahudi) menggambarkan Nabi sebagai pemburu nafsu seksual.¹⁴³ Tidak terkecuali juga kisah-kisah Isrā'iliyyāt iaitu cerita-cerita yang diriwayatkan daripada Bani Israil yang mana pengaruhnya amat buruk sekali kerana ia mengelirukan pengertian al-Quran yang sebenar, merosakkan tasawwur Islam terhadap kehidupan dan alam semesta. Sekaligus membawa manusia terpesong dari hakikat dan roh al-Quran.¹⁴⁴ Namun, perlu diketahui Isrā'iliyyāt bukan hanya terdapat di dalam *Tafsīr bi al-Ma'thūr* sahaja tetapi juga *Tafsīr bi al-Ra'y*. Ada yang menukikan cerita Isrā'iliyyāt berserta

¹⁴¹ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayf Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān* (2002; cet.ke-7, Kaherah: Nahḍah Miṣr, 2005), 197-198.

¹⁴² *Ibid.*, 198.

¹⁴³ Farihatni Mulyani, “Masuknya Israiliyyat dalam Penafsiran al-Qur'an”, *Jurnal Al-Banjari*, Vol. 5, No. 9, Januari – Jun 2007, Kalimantan: IAIN Antasari Banjarmasin, 10.

¹⁴⁴ Abdul Rashid Ahmad, “Tafsīr al-Nasafī dan Riwayat Isrā'iliyyāt”, *Jurnal al-Bayan*, Vol.2 (2004), 7.

komentar mengenainya (misalnya Ibn Kathīr), dan ada yang tidak (misalnya al-Ṭabari ketika membahas tentang siapa yang akan disembelih Nabi Ibrāhim, sama ada Nabi Ismā‘īl ataupun Nabi Ishāq).

Tafsīr bi Al-Ra’y dan Ijtihad Menurut Shaykh Muḥammad al-Ghazālī

Menurut Mannā‘ al-Qattān, *Tafsīr bi al-Ra’y*¹⁴⁵ ialah apa yang dipegang oleh mufassir dalam menjelaskan makna mengikut kefahamannya yang khusus dan *istinbāt* semata-mata mengikut pandangannya, bukannya kefahaman yang disepakati oleh roh syariat dan bersandarkan kepada nas-nasnya. Maka, ianya merupakan pandangan yang semata-mata tanpa bukti, yang dilakukan oleh pendakwah-pendakwah untuk menyeleweng Kitab Allah. Kebanyakan mereka yang menggunakan tafsir gaya ini ialah golongan ahli bid‘ah yang berpegang kepada mazhab-mazhab yang sesat, merujuk kepada al-Quran lalu mentakwilnya mengikut kefahaman mereka, bukannya daripada para sahabat dan tabi‘in, yang mana tidak ada dalam pandangan mereka serta tidak ada dalam pentafsiran mereka. Mereka telah menyusun tafsir-tafsir mengikut usul mazhab mereka, seperti tafsir ‘Abd al-Raḥmān bin Kaysan al-‘Aṣam, al-Jubbā‘ī, ‘Abd al-Jabbār, al-Rummāni, al-Zamakhsharī dan seumpamanya. *Tafsīr bi al-Ra’y*, suatu tafsir yang

¹⁴⁵ Mentafsirkan Al-Quran dengan menggunakan fikiran semata-mata atau fikiran bebas tanpa merujuk kepada dasar-dasar tertentu (rujuk Al-Quran, Hadith, *athar* sahabat muktabar dan nama besar tabi‘in) adalah satu kesesatan dan haram hukumnya. Akan tetapi para ulama membolehkan orang-orang yang mempunyai syarat-syarat yang cukup untuk berijtihad dalam mentafsirkan ayat-ayat yang tiada tafsirannya dari Rasulullah SAW atau dari sahabat atau tabi‘in, terutamanya dalam perkara-perkara keduniaan semata. Lihat: Drs. Abdul Ghani Azmi bin Haji Idris, *Mengenal Al-Quran dan Asas-Asas Ulumul-Quran* (Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers, 1999), 116-117.

dibuat pedoman oleh mufassir untuk menjelaskan makna dalam suatu pemahaman tertentu. Di samping itu al-Qattān mengatakan bahawa *Tafsīr bi al-Ra'y* mengalahkan perkembangan *Tafsīr bi al-Ma'thūr* dan lebih diminati daripada *Tafsīr bi al-Ma'thūr* sebagai rujukan dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Quran.¹⁴⁶

Tafsir yang juga dikenali sebagai *Tafsīr bi Dirāyah* atau *bi Ma'qūl* secara amnya adalah penjelasan mengenai ayat-ayat al-Quran melalui pemikiran (nalar) dan ijtihad. Mufassir sebaiknya memahami bahasa Arab, gaya-gaya ungkapannya, uslub, lafaz-lafaz Arab dan aspek-aspek *dilālahnya*, mampu mengkaji syair-syair Arab sebagai pendokong, tidak lupa juga memperhatikan *asbāb al-nuzūl*, *nasakh mansukh*, *muḥkām-mutashābih*, *'am-khas*, ayat *makki-madani*, *qira'āt* dan lain-lain dari *'ulum al-Qurān*.¹⁴⁷ Qarādāwi menyatakan makna *al-ra'y* adalah ijtihad, mengaktifkan akal dan pandangan dalam memahami al-Quran berdasarkan pengetahuan tentang bahasa Arab dalam ruang lingkup yang harus dipenuhi oleh mufassir, baik berupa adab, syarat, pengetahuan mahupun akhlak.¹⁴⁸

Prof. Dr. Mani' 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd pengarang kitab *Manāhij al-Mufasssīrīn* dalam mukaddimahnya mengomentari tafsir ini sebagai sebuah metode yang bersandarkan pada akal dan pemahaman dalam merenungi maksud dan tujuan yang

¹⁴⁶ Mannā' Khalīl al-Qattān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet.ke-11 (Kaherah:Maktabah Wahbah, 2000), 342.; Hj. Musyarrofah, *Tafsir:Kerangka Dan Epistemologinya* (Surabaya: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, t.t.) 10.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 10.

¹⁴⁸ Yūsuf al-Qarādāwī, *Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Qur'an*, terj.Kathur Suhardi (Jakarta Timur : Pustaka Al-Kautsar, 2000), 221.

tersurat dengan menggunakan ilmu-ilmu khusus (seperti *nahu*, *ṣaraf*, balaghah, sirah Rasulullah) sebagai kelengkapan untuk mencapai kepada pemahaman makna yang tersirat.¹⁴⁹ Setelah meneliti beberapa ulasan tentang pengenalan tafsir ini, penulis berpendapat seandainya seseorang mufassir hanya bergantung sepenuhnya pada ra'y semata-mata tanpa merujuk kembali pada *Tafsīr bi al-Ma'thūr*, mungkin mufassir akan menemui kesulitan dan boleh terkeliru kerana *Tafsīr bi al-Ma'thūr* adalah dasar kepada bentuk-bentuk tafsir yang lain. Secara am, seandainya sesuatu kitab tafsir didominasi oleh ra'y dan ijthad melebihi *bi al-Ma'thūrnya*, maka tafsir yang demikian dinamakan *Tafsīr bi al-Ra'y*.

Sebahagian ulama memandang bahawa sesiapa saja yang mentafsirkan dengan *athar*, ia tidak melakukan ijthad dan berpendapat, ia hanya menukil saja bukan yang lainnya iaitu bukan melakukan ijthad dengan *ra'y*, seperti yang dikatakan oleh Ibn 'Ashūr, bahawa Ibn Jarīr dalam tafsirnya hanyalah meringkas riwayat dari sahabat dan tabi'in dan tidak melakukan *ikhtiyār* dan *tarjīh* terhadap pendapat mereka¹⁵⁰. Jadi kitab tafsirnya masih tergolong dalam taraf *Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Jadi, jika metode yang digunakan mufassir masa kini mengikut metode Ibn Jarīr, penulis boleh katakan ianya terlepas dari label *Tafsīr bi al-Ra'y* walaupun mungkin ada sahaja ijthad-ijthad terselit dalam tafsirnya tapi masih lagi mengekalkan konsep nukilan dan periwayatan sanad serta *athar*.

¹⁴⁹ Prof. Dr. Mani' Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor & Faisal Salleh (Jakarta: PT RajaGrafindo, 2003), VIII.

¹⁵⁰ Shaykh Muḥammad al-Thāhir Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa at-Tanwīr* (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiah li al-Nashr, 1984), 1:32-33.

Shaykh Muḥammad al-Ghazālī mempunyai pandangannya yang tersendiri mengenai *al-ra'y* dan juga ijtihad¹⁵¹. Perlu diketahui di sini, Muḥammad al-Ghazālī bukanlah pendokong manhaj ilmu kalam dan ijtihad membuta-tuli, beliau mengatakan:

Saya adalah di antara orang yang tidak begitu senang dengan ilmu kalam, terutamanya dalam persoalan falsafah yang bercabang dengan falsafah Greek. Walau bagaimanapun, saya tidaklah hendak menolak langsung kebaikannya walaupun beberapa kelemahan terdapat padanya.¹⁵²

Menurut al-Ghazālī, asasnya diketahui umum ijtihad itu ialah menghabiskan daya upaya untuk menerbitkan hukum yang belum jelas.¹⁵³ Mujtahid pula mestilah mempunyai kemampuan membentuk kehidupan bertepatan dengan hukum-hukum agama, menghukumkan segala peristiwa atau kes dengan apa yang ia ketahui dari kitab Allah, hadis dan *maqāṣid* Islam¹⁵⁴. Syarat sedemikian amat perlu untuk memelihara nilai-nilai ilmiah dan mengelakkan *fiqh badawī* (kefahaman cetek/bodoh) dan *ijtihād ṣibyānī* (ijtihad kebudak-budakan) dan juga *fawḍā fikriyyah* (pemikiran yang tidak bermetode).

Secara umumnya, Muḥammad al-Ghazālī dalam kitabnya, mendefinisikan ijtihad sebagaimana berikut:

¹⁵¹ Erti ijtihad: usaha utk mendapatkan sesuatu kesimpulan baru melalui kajian atau penyelidikan berdasarkan sumber dan kaedah yang sah (dalam kaitannya dengan agama Islam). Lihat: Laman sesawang Kamus Dewan Edisi Keempat, dicapai 12 Februari 2011, <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=ijtihad>.

¹⁵² Muḥammad al-Ghazālī, *Turāthuna al-Fikr fī Mīzān Shara' wa al-'Aql* (1991; cet.ke- 5, Kaherah: Dar al-Shuruq, 2003), 125.

¹⁵³ Muḥammad al-Ghazālī, *Bagaimana Cara Kita Memahami Islam: Siri 3*, terj. Ismail bin Mohd.Hassan (Terengganu: Yayasan Islam Terengganu, 1981), 64.

¹⁵⁴ Muḥammad al-Ghazālī, *Huqūq al-Insān Bayna Ta'ālīm al-Islām wa al-I'lān al-Umām al-Muttaḥidah* (Al-Iskandariyah: Dār al-Da'wah, 1993), 32.

Mengembalikan perkara-perkara yang tidak berpenghujung dan tidak mempunyai peraturan atau ukuran tertentu kerana terlalu banyak dan sering berlaku perubahan juga perkara yang tidak datang nas kepada dasar-dasar syariah dan manhaj-manhajnya.¹⁵⁵

Namun, penulis menganggap metode ini digunakan Muḥammad al-Ghazālī lebih kepada menilai hal-hal ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum-hakam dan fiqh sahaja dan bukan pada kebanyakan ayat-ayat al-Quran yang ditafsirkan beliau. Dan beliau juga ada menetapkan syarat-syarat ketat dalam berijtihad:

- i. Ijtihad hanya dibolehkan pada ahlinya. Maksudnya pada mereka yang benar-benar mengkaji dan mahir dalam bidangnya.
- ii. Wajib hafal/hafiz al-Quran, mengetahui susunan ayat demi ayat mengikut sejarah penurunan serta *asbāb al-nuzūl* ayat.
- iii. Menguasai hadis dari kebanyakan aspek; sanad, matan, *ṣahīh* dan *ḍaʿīf*, dan *asbāb wurūd al-ḥadīth*.
- iv. Mempunyai kepakaran dalam ilmu nahu bahasa Arab, balaghah, gaya bahasa yang fasih dalam syair.
- v. Mengawal jiwa dengan adab, taqwa pada Allah, kasih kepada orang-orang Islam dan mengambil berat akan keperluan mereka.
- vi. Mengetahui sejarah Islam tentang perkembangan ilmu dan politik, kelompok-kelompok yang muncul dan sejarah pertembungan agama ini dengan agama-agama lain dari golongan ahli kitab atau penyembah berhala.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Muḥammad al-Ghazālī, *Hādḥā Dīnuna* (Kaherah: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1986), 180.

¹⁵⁶ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayf Nafham al-Islām* (Damsyik: Dār al-Qalām, 2000), 191.

Manakala, Muḥammad al-Ghazālī ketika berdiskusi dalam kitabnya dengan ‘Umār ‘Ubayd Ḥasanah, telah menyetujui beberapa batasan yang perlu dalam menggunakan metode *Tafsīr bi al-Ra’y* dalam mentafsir al-Quran:

- i. Mampu melihat al-Quran dari sisi dialek bangsa Arab.
- ii. Bersandarkan pada hadis-hadis sahih, menghindari yang tidak lurus dan jauh dari hawa nafsu.
- iii. Tahu tentang *asbāb al-nuzūl* (sebab turunnya ayat) untuk penjelasan kerana banyaknya pendapat dan menempatkan nas sesuai dengan realiti kehidupan.
- iv. Tidak keluar dari kaedah-kaedah logik (*al-Mantiq*) dan akal sihat. Harus sejalan dengan fitrah yang benar dan tidak bertentangan dengan erti kata yang terkandung di dalam lafaz-lafaz.
- v. Pemikiran atau pendapat yang dihasilkan tidak bertentangan dengan tujuan umum yang telah digariskan al-Quran.
- vi. Memanfaatkan kegiatan ilmiah dan hakikat-hakikat pengetahuan yang ada di tengah-tengah kehidupan sosial dalam mengkaji ayat-ayat, dan pada waktu yang sama ayat tersebut dapat dijadikan landasan umum untuk mengarahkan sebuah kajian pemikiran. Di sini kajian berlangsung secara komplementatif, kegiatan dan pengetahuan manusia yang menyesuaikan ayat; tetapi hanya membantu dalam memahami ayat, sekaligus memberikan landasan umum dan memperbaharui tujuan.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Muḥammad al-Ghazālī, *Dialog Dengan Al-Qur’an*, terj. Mardiyah Syamsuddin (Seri Kembangan: Jasmin Enterprise, 1998), 295-296.

Dalam kitab yang sama beliau menyatakan beliau tidak inginkan pentafsiran terminologi sufistik yang tidak memiliki batasan yang jelas. Tambah beliau lagi, *Tafsīr bi al-Ra'y* adalah jenis tafsir yang penting namun beliau tidak mengeneipkan sama pentingnya adanya *Tafsīr bi al-Ma'thūr* kerana di situlah tempat rujuk kembali jika ada penyelewengan pada *Tafsīr bi al-Ra'y*. *Tafsīr bi al-Ra'y* merupakan salah satu corak pentafsiran al-Quran yang tidak ada bezanya dengan corak pentafsiran lain misalnya, *Tafsīr al-Athārī*, *al-Kalāmī*, *al-Bayānī*, *al-Sūfī*, dan *al-'Ilmī*. Beliau melihat *Tafsīr bi al-Ra'y* berkembang pesat pertumbuhannya mengalahkan *Tafsīr bi al-Ma'thūr* kerana ramai menilai jenis *al-athārī* ini banyak mengikat atau membatasi ayat-ayat.¹⁵⁸

2.4.2 Menggunakan metode tafsir al-Quran dengan al-Quran.

Penulis memerhatikan beliau konsisten dalam mentafsirkan ayat al-Quran dengan ayat al-Quran yang lain walaupun tidak sepenuhnya metode ini digunapakai dari awal halaman hingga ke akhirnya. Penulis mengesan kekerapan metode ini digunakan dalam Bab 1, 2, 4 dan 5. Contohnya ketika beliau cuba menjelaskan tentang perjalanan hidup orang yang menghendaki kebahagiaan hidup di dunia dan kebahagiaan hidup di akhirat, firman Allah:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كَتَبْنَا مُؤَجَّلَاتٍ وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا
نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٥﴾
Āli 'Imrān 3:145

¹⁵⁸ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayf Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān* (2002; cet.ke-7, Kaherah: Nahḍah Miṣr, 2005), 198.

Terjemahan: Dan (tiap-tiap) makhluk yang bernyawa tidak akan mati melainkan dengan izin Allah, iaitu ketetapan (ajal) yang tertentu masanya (yang telah ditetapkan oleh Allah) dan (dengan yang demikian) sesiapa yang menghendaki balasan dunia, Kami berikan bahagiannya dari balasan dunia itu, dan sesiapa yang menghendaki balasan akhirat, Kami berikan bahagiannya dari balasan akhirat itu; dan Kami pula akan beri balasan pahala kepada orang-orang yang bersyukur.

Beliau regukan dengan penjelasan dari firman Allah:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا
يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا
وَبَنِيْلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾

Hūd 11:15-16

Terjemahan: Sesiapa yang keadaan usahanya semata-mata berkehendakkan kehidupan dunia dan perhiasannya (dengan tidak disaksikan sama oleh Al-Quran tentang sah batalnya), maka Kami akan sempurnakan hasil usaha mereka di dunia, dan mereka tidak dikurangkan sedikitpun padanya. Merekalah orang-orang yang tidak ada baginya pada hari akhirat kelak selain daripada azab neraka, dan pada hari itu gugurlah apa yang mereka lakukan di dunia, dan batallah apa yang mereka telah kerjakan.

Ulasan beliau, ayat tersebut memberikan isyarat bahawa di dunia ini akan terdapat umat yang hanya mencintai kehidupan dunia dan melupakan kehidupan setelahnya.¹⁵⁹ Dapat difahami, beliau cuba menampilkan pro dan kontra natijah dari hanya cinta dunia semata-mata dan melupakan kecintaan pada ganjaran di akhirat.

¹⁵⁹ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*, 132.

2.4.3 Menggunakan hadith-hadith yang berautoriti sahaja dalam pendalilan

Penulis mendapati hadith-hadith yang digunakan banyaknya dari beberapa sumber rujukan utama, antaranya hadith-hadith riwayat Būkhārī, Muslim, Tirmīdhī, Abū Dāud, Aḥmad dan dari kitab-kitab seperti *al-Targhīb wa al-Tarhīb* oleh al-Ṭabarānī serta Fathul Bārī oleh Ibn Ḥajar al-Asqalānī yang kebanyakannya berstatus *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*. Beliau tidak menyertakan hadith yang bertaraf lemah dan palsu, apatah lagi hadith *aḥad* dalam kitab beliau ini. Berkenaan hadith *aḥad*, penulis telah pun sentuh dalam perbincangan yang lepas. Contoh beliau mentafsirkan ayat al-Quran dengan hadith *ṣaḥīḥ*:

Berkenaan isu tinggi rendah darjat manusia di hari kiamat¹⁶⁰, firman Allah:

خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ

Al-Wāqī‘ah 56:3

Terjemahan: Kejadian hari kiamat itu merendahkan (golongan yang ingkar), dan meninggikan (golongan yang taat).

Beliau menjelaskan keadaan para penguasa dan raja yang dibangkitkan dalam keadaan terdesak serta papa kedana kerana mereka tidak mempersiapkan diri untuk hari tersebut, manakala ada golongan yang tidak ada apa-apa status ketika di dunia tiba-tiba pada hari tersebut berada di puncak. Menurut beliau,

Dan berapa banyak orang yang berpakaian di dunia tetapi telanjang di hari kiamat.

Setelah itu beliau membawa dalil hadith:

Pada hari kiamat, semua orang dikumpulkan di atas bumi dalam keadaan putih seperti lingkaran putih, tidak ada yang mengajarkan seseorang kepada yang lain di dalamnya.¹⁶¹

¹⁶⁰ *Ibid.*, 138.

2.4.4 Mentafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan puisi.

Beliau juga gemar menampilkan rangkap-rangkap syair, sajak, ungkapan yang indah bahasanya dalam pentafsiran beliau. Misalnya selepas mentafsirkan surah *al-Ikhlāṣ*, beliau membidas dengan berkata:

Sangatlah ironis kerana orang-orang Romawi sendiri belum memeluk agama Nasrani yang pada mulanya adalah ajaran agama samawi, dicampuradukkan dengan intipati ajaran pemujaan berhala yang dipandang rendah oleh Nasrani itu sendiri. Begitu juga Konstantinopel (kini Istanbul). Permasalahannya adalah seperti yang dikatakan orang:

وهل افسد الدين الا الملو
ك وأحبار سوء ورهبانهاظ؟
فباعوا النفوس ولم يربحوا
ولم يغل في البيع أثمانها!

Terjemahan: Tidakkah yang menghancurkan agama itu kecuali para raja, para pendeta dan para paderi yang nista? Mereka cuba menjual jiwa, namun tidak mendapat keuntungan, dan tidak pula menjualnya dengan harga yang mahal!¹⁶²

Contoh yang lain, beliau mentafsirkan firman Allah:

وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ ۖ وَيَسَّ الْمَصِيرُ ﴿٦٧﴾ إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا
شَهيقًا وَهِيَ تَفُورٌ ﴿٦٨﴾ تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ ۖ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا
أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٦٩﴾

Al-Mulk 67:6-8

Terjemahan: Dan bagi orang-orang yang kufur ingkar terhadap Tuhan mereka, disediakan azab neraka Jahannam, dan itulah seburuk-buruk tempat kembali. Apabila mereka dicampakkan ke dalamnya, mereka

¹⁶¹ Ahmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Naẓrī bin Muḥammad al-Fāriyābī et al. (Riyād: Dār Ṭaybah, 2005), 15:13 (Kitāb al-Riqāq”, no.hadith 6521).

¹⁶² Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 27.

mendengar suara jeritannya meraung-raung, sedang ia menggelegak. Hampir-hampir ia pecah berkecai-kecai kerana kuat marahnya. Tiap-tiap kali dicampakkan ke dalamnya sekumpulan besar (dari orang kafir), Bertanyalah penjaga-penjaga neraka itu kepada mereka: "Tidakkah kamu pernah didatangi seorang Rasul pemberi ingatan dan amaran (di dunia dahulu)?"

Al-Ghazālī: ‘Mereka’ seperti yang disebutkan oleh Abū ‘Alā al-Ma’ārī (m.1058)¹⁶³ dalam syairnya¹⁶⁴:

امة يحسبونهم للنفاد!	خلق الناس للبقاء فضلت
الى دار شقوة أو رشاد!	انما ينقلون من دار أعمال

Terjemahan: “Manusia diciptakan demi sebuah keabadian, namun manusia sesat mengira tidak demikian! Padahal sebenarnya manusia akan dipindahkan, dari ladang amal menuju ladang kesengsaraan atau kebahagiaan!”

¹⁶³ Abū ‘Alā Aḥmad ibn Abd Allāh ibn Sulaimān al-Tanū‘ī al-Ma’ārī, lahir 973 M/ 363 H, meninggal 1058 M / 449 H, adalah seorang ahli falsafah, pemuisi dan penulis Arab Syria yang buta matanya. Beliau merupakan seorang rasionalis kontroversi pada eranya, menyerang dogma agama dan menolak dakwaan bahawa Islam memiliki monopoli terhadap kebenaran. Lihat: Laman sesawang Britannica, dicapai 21 April 2011, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/35349/al-Maarri>.

¹⁶⁴ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 125-126.

2.4.5 Muḥammad al-Ghazālī mentafsirkan ayat al-Quran dengan tamsilan.¹⁶⁵

Firman Allah:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٥٧﴾

Al-Ḥadīd 57:3

Terjemahan: “Dialah Yang Awal dan Yang Akhir; dan Yang Zahir serta Yang Batin; dan Dialah Yang Maha Mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.”

Tafsiran al-Ghazālī:

Kita ini seperti lampu-lampu elektrik yang tidak dapat memberikan sinar terang dengan sendirinya. Lampu-lampu itu dapat bersinar kerana ada kekuatan (arus elektrik) yang berjalan di dalamnya. Apabila kekuatan luar itu terputus, maka gelaplah ia. Atau kita seperti sesuatu barangan yang bergerak ke mana-mana dengan kekuatan yang ada di dalamnya. Tanpa kekuatan itu, maka alat-alat akan berhenti dan menjadi tidak berguna. Sesungguhnya kita manusia seperti makhluk yang lain. Kita ada kerana Allah yang menciptakan kita. Jika Allah tiada, maka kita tidak akan ada. Adanya kita bermula dari tiada.¹⁶⁶

Menurut al-Zarqānī (m.1947M) dalam kitabnya mengatakan bahawa banyak ungkapan yang baik dijadikan lebih indah, menarik dan mempersona oleh *tamthīl* al-

¹⁶⁵ Pengertian: Menurut etimologi *amthal* jamak dari *mathal*, *mithil* dan *mathil* sama dengan *syabah*, *syibh*, *syabih* ertinya perumpamaan atau pemisalan melalui pengertian mengungkapkan kisah dan sifat yang menarik perhatian, menakjubkan dan boleh diambil pelajaran darinya. Sedangkan menurut terminologi *amthal* adalah ungkapan yang dikaitkan secara menyeluruh yang bermaksud dengan ungkapan tersebut menyerupai atau menyamakan keadaan yang dihayatikan dengan keadaan yang diharapkan (yang dimaksud sebenarnya atau menyerupai maksud yang dituju). Menurut Imam al-Zamakhsharī *amthal* adalah serupa atau sebanding. Jika tidak maka akan lebih menyulitkan lagi untuk difahami dan tidak layak. Menurut ulama ahli bayan *amthal* adalah *majaz murokkab* yang keadaan kaitannya *musyabbah* (keadaan keterangannya memalingkan makna yang sebenarnya) sampai kepada penggunaannya dan asalnya merupakan *isti'arah tamthilliyah*. Menurut ahli hikmah *amthal* adalah menyatakan bentuk kalimat dengan halus, tersusun dan indah sehingga orang tertarik untuk memperhatikannya. Menurut Ibn Qayyim, *amthal* adalah menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain dalam segi hukumnya dan memudahkan akal untuk memahaminya dan pada akhirnya untuk membolehkan diambil hikmah atau pelajaran dari perumpamaan tersebut. Lihat: Ida Af'idah, “Amsal al-Quran: Sebuah Telaah Ilmu al-Quran”, *Hikmah: Jurnal Ibn Dakwah*, Vol. 1, Bandung: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Bandung, (2001), 73-74.

¹⁶⁶ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*, 28.

Quran. Oleh itu, maka *tamthīl* al-Quran dapat mendorong jiwa untuk lebih menerima makna al-Quran yang dimaksudkan. *Tamthīl* dapat dikategorikan salah satu uslub al-Quran dalam mengungkap pelbagai penjelasan dari segi kemukjizatan al-Quran.¹⁶⁷ Dalam konteks ini, al-Ghazālī telah mengaplikasi metode uslub al-Quran itu sendiri dalam pentafsiran beliau, iaitu beliau tafsirkan dengan perumpamaan-perumpamaan yang dekat dengan kehidupan zaman moden. Ini bertujuan untuk memudahkan penerimaan orang zaman moden untuk lebih mendekati al-Quran.

2.4.6 Pentafsiran berorientasikan tafsir tematik.

Muhammad al-Ghazālī:

Saya mengira dalam setiap sepuluh lembaran terdapat lebih kurang **enam belas (16) nama dan sifat Allah**. Apabila saya mengumpulkannya, ternampak seakan-akan ada seruan khusus agar manusia mengikatkan diri kepada Tuhannya dengan seribu tali. Contohnya, firman Allah dari surah *al-Hajj* 22:58-65 yang bermaksud:

Ayat ke-58 – “Dan orang-orang yang berhijrah pada jalan **Allah**, kemudian mereka terbunuh atau mati, sudah tentu **Allah** akan mengurniakan kepada mereka limpah kurnia yang baik. dan (ingatlah) **sesungguhnya Allah adalah sebaik-baik pemberi limpah kurnia.**”

Ayat ke-59 – “Sudah tentu **Allah** akan memasukkan mereka (yang tersebut itu) ke tempat yang mereka sukai (Syurga), dan **sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Penyabar.**”

Ayat ke-60 – “Demikianlah (janji balasan **Allah** yang melimpah-limpah itu). dan sesiapa yang membalas kejahatan orang, sama seperti yang dilakukan kepadanya, kemudian ia dianiaya lagi, demi **sesungguhnya**

¹⁶⁷ Ida Af'idah, “Amsal al-Quran: Sebuah Telaah Ilmu al-Quran”, *Hikmah: Jurnal Ibn Dakwah*, Vol. 1, Bandung: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Bandung (2001), 74.

Allah akan menolongnya. (dalam pada itu ingatlah) sesungguhnya Allah Maha Pemaaf, lagi Maha Pengampun.”

Ayat ke-61 – “(Pertolongan yang dijanjikan **Allah** tetap berlaku) kerana **Allah** berkuasa menukar gantikan sesuatu keadaan sebagaimana kuasa-Nya memasukkan malam pada siang dan memasukkan siang pada malam (silih berganti); dan (ingatlah) **sesungguhnya Allah Maha Mendengar, lagi Maha Melihat.**”

Ayat ke-62 – “Bersifatnya **Allah** dengan kekuasaan dan luas ilmu pengetahuan itu kerana bahawa **Allah**, Dialah sahaja Tuhan yang sebenar-benarnya, dan bahawa segala yang mereka sembah selain dari **Allah** itulah yang nyata palsuNya. dan (ingatlah) **sesungguhnya Allah jualah Yang Maha Tinggi keadaan-Nya, lagi Maha besar (kekuasaan-Nya)**”

Ayat ke-63 – “Tidakkah engkau melihat bahawa **Allah** telah menurunkan hujan dari langit, lalu menjadilah bumi ini hijau subur (dengan sebabnya)? **Sesungguhnya Allah Maha Halus serta Lemah-Lembut (urusan tadbir-Nya), lagi Maha mendalam pengetahuan-Nya (akan hal-ehwal sekalian makhluk-Nya).**”

Ayat ke-64 – “Segala yang ada di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. dan **sesungguhnya Allah, Dialah jua Yang Maha Kaya, lagi Maha Terpuji.**”

Ayat ke-65 – “Tidakkah engkau melihat bahawa Allah telah memudahkan apa yang ada di bumi untuk kegunaan kamu, dan (demikian juga) kapal-kapal yang belayar di laut dengan perintah-Nya? dan ia pula menahan langit daripada runtuh menimpa bumi, kecuali dengan izinNya; **Sesungguhnya Allah amat melimpah belas kasihan-Nya dan rahmat-Nya kepada umat manusia.**”¹⁶⁸

Penulis mengamati metode al-Ghazālī ini menyamai metode al-Qaradāwī. Beliau juga gemar membuat pengiraan kalimah dan ayat-ayat yang berkaitan dalam satu tema, misalnya beliau mengira ada sembilan (9) kali Allah mengarahkan Rasulullah agar

¹⁶⁸ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 30.

bertawakkal pada Allah.¹⁶⁹ Begitu juga dalam Surah *al-Fātiḥah*, menyentuh mengenai hari kebangkitan dan pembalasan di dalam al-Quran, Muhammad al-Ghazālī mentafsirkan ayat Surah *al-Qiyāmah* 75:5-6:

Penyebutan hari kebangkitan dan pembalasan selalu diulang-ulang di dalam al-Quran. **Bahkan hampir setiap halaman dalam al-Quran menyebutkannya. Surah pertama dalam al-Quran (al-Fatihah) menyebutkan pujian terhadap Tuhan semesta alam yang merajai hari pembalasan.** Surah ini dibaca berpuluh-puluh kali oleh umat Islam setiap hari. Akan tetapi sebaliknya dengan Taurat. Kami meneliti lima helaian kitab perjanjian lama dan tidak menjumpai sebutan terhadap hari kebangkitan dan pembalasan, tidak menyebutkan ayat-ayat yang membuat orang suka (berharap) pada neraka dan takut (benci) pada neraka.¹⁷⁰

Andai al-Ghazālī menyentuh mengenai *Māliki Yawm al-Dīn*, penulis mendapati al-Qaraḍāwī pula membawa tema yang lain berkaitan Surah al-Fātiḥah, beliau menyentuh mengenai ayat *Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'īn*. Beliau membawa tema 'Ikhlas', iaitu disebut ikhlas merupakan 'buah-buahan Tauhid' Allah yang hanya dicapai oleh mereka yang benar-benar beribadah dan komited ikhlas dengannya.¹⁷¹ Begitu juga Maḥmūd Shaltūt (m.1963M), beliau menampilkan perbincangan mengenai '*Surah-surah Alḥamd di dalam al-Quran*'. Beliau mengira ada empat (4) surah lain yang bermula dengan *Alḥamdulillah* selain Surah *al-Fātiḥah* iaitu Surah *al-An'ām*, *al-Kahfi*, *Saba'*, dan *Fātir*. Menurut beliau, *Alḥamdulillah* pada Surah *al-Fātiḥah* merupakan ayat umum yang membicarakan tentang *rububiyyah* Allah bagi alam ini yang menyentuh mengenai penciptaan dan pensyariatan, yang mana empat surah yang lain itu membantu untuk

¹⁶⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī al-Ṭarīq ila Allāh: Al-Tawakkal*. ('Amman:Dār al-Furqān, 1996), 10-11.

¹⁷⁰ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*, 127.

¹⁷¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Niyyah wa al-Ikhlas* (Kaherah: Muassasah al-Risālah, 2001), 1:5-6.

memberi lebih pencerahan iaitu huraian yang lebih terperinci tentang perkara tersebut.¹⁷²

Shaykh Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz (m.1958M) yang dikatakan al-Ghazālī beliau terpengaruh dengan metodenya, penulis mendapati metode tafsir tematik beliau menggabungkan perkaitan antara al-Quran, hadith serta *sirah Nabawiyyah*. Beliau juga gemar mengelompokkan ayat-ayat al-Quran yang sama kategori contohnya ayat-ayat tentang kekhurafatan agama-agama dalam al-Quran ada lapan (8)¹⁷³ sampel.¹⁷⁴

2.4.7 Kepelbagaian ilmu pengetahuan dipraktikkan oleh Shaykh Muḥammad al-Ghazālī.

Muḥammad al-Ghazālī telah mempelbagaikan kaedah dan adaptasi ilmu pengetahuannya di dalam kitab ini. Antaranya,

i. Menolak riwayat Isrā’iyyāt yang lemah dan aneh:

Kritikan-kritikan terhadap kitab Perjanjian Lama misalnya kisah yang berkaitan Nabi Adam a.s.. Contohnya, isi kitab tersebut menyebut:

..dalam Bab Tiga *Safar Takwin*, bahawa Tuhan berkata, “Inilah dia manusia yang telah menjadi bahagian dari Kami! Ia mengetahui baik dan buruk. Sekarang ia menghulurkan tangannya untuk mengambil pohon kehidupan dan memakannya, sehingga ia akan hidup untuk selamanya. Lalu Tuhan mengeluarkannya dari Syurga ‘Adn ke bumi. Tuhan mengusir manusia dan menempatkan ‘*al-Karūbīm*’ di bahagian timur Syurga ‘And dengan membawa jilatan api dari pedang untuk menjaga jalan menuju pohon kehidupan itu!..

Muḥammad al-Ghazālī telah menyanggah pernyataan ini dengan berkata,

¹⁷² Maḥmūd Shaltūt, *Tafsīr al-Qurān al-Kārim*, cet.ke-12 (Kaherah:Dār al-Shurūq, 2004), 21-22.

¹⁷³ Surah-surah tersebut:Qāf (50):38, Al-Baqarah (2)102, Āli ‘Imrān (3):64 dan 181, al-Mā’idah (5):18, 17-23 dan 64, al-Tawbah (9):30.

¹⁷⁴ Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz, *Al-Naba’u al-‘Azīm* (Riyād:Dār al-Ṭayyibah, 1997), 72-73.

Dari perenggan itu kita dapat menyimpulkan bahawa pohon itu dimakan oleh Nabi Adam a.s. Yang menyebabkan kemurkaan Allah adalah ‘pohon pengetahuan’! Pengetahuan apakah yang dimaksudkan? Iaitu pengetahuan tentang baik dan buruk! Seolah-olah Tuhan menginginkan Adam bodoh, tidak mengetahui apa itu baik dan buruk? Padahal menurut al-Quran, Allah telah mengajarkan kepada Nabi Adam a.s. nama-nama dari semua benda dan memberikan keistimewaan berupa wawasan yang luas. Lucunya Tuhan menurut versi Perjanjian Lama, merasa kluatir jika pengetahuan Adam meningkat sehingga beliau mempunyai pengetahuan yang sama dengan pengetahuan Tuhan, iaitu kononnya dengan memakan ‘Pohon Kehidupan’, Adam akan menjadi orang yang kekal setelah menjadi orang yang pintar.¹⁷⁵

Begitu juga tentang dialog Hawa dan Allah yang ada dalam isi kitab Taurat:

Tuhan bertanya kepada wanita itu (Hawa), “Apa yang telah kamu lakukan?” Wanita itu menjawab, “Seekor ular telah menipuku, kemudian aku makan (buah dari pohon yang dilarang).”

Muhammad al-Ghazālī telah menolak cerita ini¹⁷⁶ kerana tidak mungkin Allah tidak mengetahui apa yang terjadi dengan memberikan dalil-dalil dari al-Quran iaitu dari Surah *al-Ra’d* 13:10, Surah *al-An’ām* 6:59 dan Surah *al-Mulk* 67:19. Satu darinya, firman Allah:

سَوَاءٌ مِّنْكُمْ مَّنْ أَسْرَأَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ

بِالنَّهَارِ

Al-Ra’d 13:10

Terjemahan: Sama sahaja kepada-Nya: sesiapa di antara kamu yang merahsiakan kata-katanya dalam hati dan yang menyatakannya; juga yang bersembunyi pada waktu malam dan yang keluar berjalan pada waktu siang.

¹⁷⁵ Muhammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 84.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 85-86.

ii. Mempunyai ilmu tentang sains.

Muhammad al-Ghazālī dilihat menampilkan contoh-contoh yang berkaitan dengan sains dalam pentafsirannya untuk menambah kefahaman pembaca. Misalnya dalam menjelaskan firman Allah:

إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا
كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَلِّغِيهِ ۚ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾

Al-Mu'min 40:56

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang yang membantah mengenai maksud ayat-ayat Tuhanmu dengan tidak berdasarkan sebarang bukti yang sampai kepada mereka (dari pihak yang diakui benarnya), tidak ada dalam dada mereka melainkan perasaan mahukan kebesaran (untuk mengatasimu), kemahuan yang mereka tidak sekali-kali akan dapat mencapainya. oleh itu mintalah perlindungan kepada Allah (dari angkara mereka); sesungguhnya Dialah jua Yang Maha Mendengar, lagi Maha Melihat.

Muhammad al-Ghazālī mengatakan,

Ketika saya berfikir tentang diri saya, saya tidak menemui tempat untuk menidakkan (pernyataan Allah). Saya berkata sambil tertawa: Pada kulit saya terdapat satu ratus ribu rambut. Sebagaimana dikatakan oleh ilmu biologi, ketika sebahagian rambut dicukur maka tumbuh lagi rambut lain pada tempatnya. Sebahagian rambut yang lain tidak juga memanjang dari kecil hinggalah seseorang itu meninggal dunia. Maka siapa yang menanamkan rambut atau tumbuh-tumbuhan tersebut, baik yang pendek mahupun yang panjang? Di dalam darah terdapat trillion zat darah merah dan putih yang bertasbih pada tempat beredarnya yang telah tersedia. Mereka menjawab: “Semua itu dibuat dalam jaringan tulang.” Tahukah anda berapa jumlah sel-sel otak yang tersimpan dalam tulang sehingga ia dapat membuat zat-zat darah dan membekalkannya untuk dapat memberikan kehidupan dan kekuatan?¹⁷⁷

¹⁷⁷ Muhammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*, 23.

2.4.8 Senarai semak syarat-syarat pentafsiran al-Quran al-Ghazālī

Penulis telah meneliti syarat-syarat sah mufassir menurut gurunya al-Zarqānī dan beberapa ulama lain¹⁷⁸ dan mendapati al-Ghazālī telah mengikut garis-garis panduan pentafsiran al-Quran. Di sini, penulis semak kembali secara umum manhaj al-Ghazālī mengikut persyaratan sahih yang telah digunapakai beliau dalam kitab ini. Lihat **Jadual 2.4.81**.

Jadual 2.4.81: Majoriti Syarat-Syarat Pentafsiran al-Quran Yang Dipenuhi oleh Tokoh Kajian.

Syarat-Syarat	Catatan
Menggunakan manhaj <i>bi al-ma'thūr</i> : iaitu <i>tafsīr al-Qurān bi al-Qurān</i> , tafsir al-Quran dengan hadith, tafsir al-Quran dengan <i>qaul sahabat</i> , tafsir al-Quran dengan <i>qaul tabi'in</i> .	Dalam karya ini, penulis dapati beliau banyak menukil dengan kaedah <i>tafsīr al-Qurān bi al-Qurān</i> dan mengutamakan pentafsiran hadith yang berautoriti terutamanya hadith sahih serta mengelakkan hadith dhaif, palsu mahupun hadith <i>Ahad</i> . <i>Qawl tabi'in</i> adalah amat jarang sekali kelihatan dalam kitab ini melainkan banyaknya adalah komentar beliau sendiri. Penukilan-penukilan dari ulama-ulama lain juga amat jarang didapati.

¹⁷⁸ 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī), 2: 42,43; 'Abd al-Raḥmān bin al-Kamāl Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī al-Syāfi'ī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kaherah:Maktabah al-Tijariyah al-Kubrā, t.t.) 2:178-182. ; Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allah bin Bahādir al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut, Lubnan: Dār al-Ma'rifah, 1957), 2:474. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Mesir: Maktabah Wahbah, 2000), 1:45-46. ; Muḥammad bin Abū Shahbah, *Al-Isrā'iliyyāt wa al-Mawḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr* (KSA: Maktabah al-Sunnah, 1988), 50-51. ; Ṭāhir Maḥmud Muḥammad Ya'qūb, *Asbāb al-Khaṭā' fī al-Tafsīr*: Dirasah Ta'shīliyyah (Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauziyyah, 2002), 1:73-74. ; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet.ke-7 (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000), 1:321-323.

<p>Menguasai pelbagai disiplin ilmu</p>	<p>Penulis dapati Muḥammad al-Ghazālī mahir dalam bahasa Arab, ilmu balaghah, puisi-puisi, mahir ilmu sains dan bijak mengaitkan dengan <i>I'jāz al-'ilmī al-Qur'ān</i>, arif dengan bangsa Arab dan bangsa-bangsa di kepulauan itu contohnya beliau tahu selok belok Yunani dan ateisme.</p>
<p>Mahir kisah-kisah al-Quran, <i>Sirah al-Nabawiyyah</i> dan ilmu sejarah.</p>	<p>Beliau ada kitab sirah sendiri iaitu Fiqh al-Sirah. Di dalam kitab kajian penulis pula, beliau memperuntukkan satu bab besar dalam Teras Ketiga dengan tajuk <i>Kisah-kisah al-Quran</i>. Dalam teras ini, beliau menyentuh beberapa isu:-</p> <ol style="list-style-type: none"> i. Kisah Nabi Adam a.s. yang mana di sini beliau membezakan fakta yang ada di dalam Taurat dengan al-Quran mengenai kisah tersebut. Beliau juga menerangkan Surah <i>al-A'rāf</i> sebagai penjelas kepada Surah al-Baqarah. ii. Mengungkap pelbagai kerosakan peradaban moden dan perkaitan dengan peradaban lampau misalnya peradaban syahwat atau <i>free sex</i> dari Hollywood yang menular ke dunia Islam, politik rimba dan yang berkaitan. iii. Beliau menggesa umat Islam menguasai ilmu sejarah kerana adalah suatu kewajipan agama. iv. Mengungkapkan kebejatan di dalam pemikiran Arab, kejatuhan Turki Uthmaniyyah dan juga penyimpangan 'Abbasiyyah.
<p>Tafsir tidak berlandaskan hawa nafsu, bebas dari taksub mazhab, dan mempunyai akidah yang benar.</p>	<p>Penulis mendapati, tafsiran-tafsiran yang dibuat oleh al-Ghazālī adalah demi kebaikan Islam, supaya umat Islam lebih cakna, lebih tegas di dalam kehidupan beragama, mengambil riwayat yang sahih sebagai penggunaan dan yang paling ketara didapati adalah tafsirannya cenderung pada pentafsiran revolusi dan Islah umat Islam.</p>

	Supaya umat Islam lebih bertaqwa dan bangkit membela dunia Islam.
--	---

2.5 PENTAFSIRAN TERSENDIRI MUHAMMAD AL-GHAZĀLĪ

2.5.1 Konsep ‘Allah Suka dan Benci’ Menurut Muḥammad al-Ghazālī

Muḥammad al-Ghazālī telah memperkenalkan konsep tersendiri di dalam pentafsiran beliau, iaitu konsep Allah suka/cinta dan Allah tidak suka/benci. Kata al-Ghazālī:

Hal pertama yang menjadi dasar untuk memahami pengertian pendidikan / tarbiah adalah kalimah “Allah mencintai dan Allah tidak mencintai.” Apabila kita beriman kepada Allah dan suka akan keredhaanNya, maka dengan pasti kita cepat untuk melaksanakan segala yang dicintai-Nya dan meninggalkan segala yang dibenci-Nya. Kita akan mempelajari dengan sistematik bahawa apa yang dicintai dan dibenci oleh Allah berdasarkan kepada persifatan (suka dan benci) yang umum. Apabila manusia memiliki sifat-sifat tersebut, maka ia bererti merealisasikan kesucian dirinya dan meluhurkan dirinya dalam seluruh sudut kehidupannya. Dengan demikian, ibadah bukan hanya terhad di dalam masjid, malahan di semua tempat.¹⁷⁹

Penulis memandang konsep ini bagus sekali kerana menerapkan konsep cinta kepada Allah secara tidak langsung, dan inilah cinta kepada Allah adalah konsep tarbiah paling baik. Rasulullah s.a.w. bersabda, “Ada tiga perkara jika sesiapa memilikinya

¹⁷⁹ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 160.

nescaya ia akan merasakan manisnya: Allah dan Rasul-Nya menjadi yang paling ia cintai daripada selain keduanya, mencintai seseorang kerana Allah semata-mata, dan benci kembali kepada kekufuran sebagaimana dia benci dilemparkan ke dalam api.”¹⁸⁰ Cinta adalah kasih sayang dan mahabbah, sedangkan benci adalah lawannya. Dasar cinta dan benci ini ditetapkan oleh agama.¹⁸¹ Adnān Ṭarshah pernah menulis kitab yang berkonsepkan yang sama namun membicarakan tentang perkara yang disukai Rasulullah dan perkara yang tidak disukainya.¹⁸² Malahan, Abdul Hadi Awang dalam bukunya menukilkan sebuah hadith yang menunjukkan mukmin yang cinta kepada Allah dan suka untuk bertemu dengan-Nya menyebabkan Allah juga suka untuk bertemu dengannya. Cinta kepada Allah menyebabkan mereka yang mukmin cinta kepada mati.¹⁸³ Bersusur galur kepada konsep Allah suka dan Allah tidak suka inilah, yang menjadikan konsep syurga dan neraka berfungsi. Sesiapa yang berbuat apa yang Allah suka dan konsisten dengannya, syurgalah jawabnya dan begitulah sebaliknya.

Jadual 2.5.12: Konsep Allah Suka Dan Benci Mengikut Surah

Allah Suka	Allah Benci
Allah mencintai orang-orang yang berbuat baik: Surah <i>al-Baqarah</i> (2):195, <i>Āli ‘Imrān</i> (3):134 dan 148, <i>al-Mā’idah</i> (5):13 dan 93	Allah membenci orang-orang yang melampaui batas: Surah <i>al-Baqarah</i> (2):190, <i>al-Mā’idah</i> (5):87, <i>al-A’rāf</i> (7):55

¹⁸⁰ Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Nazri bin Muḥammad al-Fāriyābī, (Riyād: Dār Ṭayyibah, 2005), 1:117 (Kitāb al-Īmān, no.hadith 16).

¹⁸¹ Shaykh Salīm bin ‘Aid al-Hilālī, *Al-Hubb wa al-Bughḍ Fillah*, terj. Abu Ihsan al-Atsari (Jakarta:Pustaka Imam al-Syafi’i, 2007), 7-9.

¹⁸² Adnān Ṭarshah, *Mā Zā Yuhibbu al-Nabi Muhammad wa Mā Zā Yakrah*, cet.ke-7 (Riyād, Saudi Arabia: Maktabah ‘Ubaykan, 2011), 5.

¹⁸³ Abdul Hadi Awang, *Beriman Kepada Hari Akhirat* (Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2007), 120.

Allah mencintai orang-orang yang bertaubat dan mensucikan diri: Surah <i>al-Baqarah</i> (2):222, <i>al-Tawbah</i> (9):108	Allah membenci orang-orang yang berbuat kerusakan Surah <i>al-Baqarah</i> (2):205, <i>al-Mā'idah</i> (5):164, <i>al-Qaṣaṣ</i> (28):77
Allah mencintai orang-orang yang bertaqwa: Surah <i>Āli 'Imrān</i> (3):76, <i>al-Tawbah</i> (9):4 dan 7	Allah membenci orang-orang yang tetap dalam kekufuran dan selalu berbuat dosa, riba: Surah <i>al-Baqarah</i> (2):276, <i>Āli 'Imrān</i> (3):32, <i>al-Rūm</i> (30):45
Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil: Surah <i>al-Mā'idah</i> (6):42, <i>Mumtahanah</i> (60):8	Allah membenci orang-orang yang berbuat zalim: Surah <i>Āli 'Imrān</i> (3):57 dan 140, <i>al-Syūrā</i> (42):40
Allah mencintai orang-orang yang bertawakkal: Surah <i>Āli 'Imrān</i> (3):159	Allah membenci kesombongan dan membanggakan diri (<i>mukhtāl al-fakhur</i>): Surah <i>al-Nisā'</i> (4):36, <i>Luqmān</i> (31):18, <i>al-Ḥadīd</i> (57):23
Allah mencintai orang-orang yang sabar: Surah <i>Āli 'Imrān</i> (3):146	Allah membenci orang yang berkhianat: Surah <i>al-Nisā'</i> (4):107, <i>al-Anfāl</i> (8):58, <i>al-Ḥajj</i> (22):38
Allah mencintai orang-orang yang berjuang di jalannya Surah <i>al-Ṣaff</i> (61):4	Allah membenci berterus-terusan dalam keburukan: Surah <i>al-Nisā'</i> (4):148
	Allah membenci orang-orang yang berlebihan: Surah <i>al-An'ām</i> (6):141, <i>al-A'rāf</i> (7):31
	Allah membenci orang-orang yang sombong: Surah <i>al-Nahl</i> (16):23
	Allah membenci orang-orang yang membanggakan diri: Surah <i>al-Qaṣaṣ</i> (28):76
	Allah membenci orang-orang yang bermusuhan: Surah <i>al-Baqarah</i> (2):190, <i>al-Mā'idah</i> (6):87, dan <i>al-A'rāf</i> (7):55

Analisis: Setelah memerhatikan apa yang dinukilkan oleh Muḥammad al-Ghazālī, penulis mendapati konsep Allah suka dan sebaliknya ini lebih cenderung kepada bentuk tafsir tematik atau *Tafsīr al-Mawḍū'īy*. Sememangnya bentuk tafsiran sebegini telah pun dipraktikkan oleh beliau dalam karya akhirnya iaitu *Naḥw Tafsīr al-Mawḍū'īy*, kitab

akhir beliau adalah gabungan dari kitab *Nazarāt fī al-Qur'ān* dan kitab kajian penulis ini. Bererti dalam kitab kajian ini, al-Ghazālī telah menampilkan satu tema besar tafsir tematik iaitu, tafsir '*Mā Yuhibbuhu Allah wa Mā Lā Yuhibbuhu*' (*Apa yang dicintai Allah dan apa yang tidakNya*) dan satu tema besar *Tafsīr al-Tahlīlī* iaitu tafsir Surah al-Wāqī'ah. Konsep ini juga penulis perhatikan sesuai dengan apa yang telah tercatat di dalam al-Quran, dan membuktikan cinta dan benci adalah perasaan dalam jiwa¹⁸⁴ sebagaimana firman Allah:

وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴿٧﴾

Al-Hujurāt 49:7

Terjemahan: Dan ketahuilah! Bahawa dalam kalangan kamu ada Rasulullah (maka janganlah kemahuan atau pendapat kamu mendahului pentadbirannya); kalaulah ia menurut kehendak kamu dalam kebanyakan perkara, tentulah kamu akan mengalami kesukaran; akan tetapi (Rasulullah tidak menurut melainkan perkara yang diwahyukan kepadaNya, dan kamu wahai orang-orang yang beriman hendaklah bersyukur kerana) Allah menjadikan iman suatu perkara yang kamu cintai serta diperhiaskannya dalam hati kamu, dan menjadikan kekufuran dan perbuatan fasik serta perbuatan derhaka itu: perkara-perkara yang kamu benci; mereka yang bersifat demikian ialah orang-orang yang tetap menurut jalan yang lurus.

Secara tidak langsung juga, sebenarnya konsep kasih, sayang dan cinta ini telah diterapkan dalam persaudaraan Ikhwan al-Muslimin oleh Ḥassan al-Bannā. Teori penulis, kerana telah adanya konsep kasih sedari awal inilah menyuburkan lagi semangat

¹⁸⁴ Dr. IR Ahmad Khalid Allam, *Al-Quran Dalam Keseimbangan Alam dan Kehidupan*, terj. Abd.Rohim Mukti (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 166.

al-Ghazālī untuk membawa datang persoalan Allah kasih dan Allah benci dalam kitabnya. Kata al-Syahid Imam Ḥassan al-Bannā,

Dakwah kami ditegakkan di atas tiga rukun, iaitu kefahaman yang mendalam (*al-fahm al-daḡīq*), iman yang mendalam (*al-īman al-amīq*), dan cinta kasih yang kukuh (*al-hubb al-wathīq*).¹⁸⁵

2.6 Penutup

Dalam bab ini, penulis berusaha memenuhi objektif kajian yang seterusnya iaitu untuk memperkenalkan kitab kajian '*Al-Maḡāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*' dan juga menyenaraikan metodologi atau manhaj pentafsiran yang dipraktikkan Shakyh Muḡammad al-Ghazālī dalam kitab ini. Bab ini akan membantu penulis sedikit sebanyak dalam melanjutkan lagi ke bab seterusnya iaitu bab analisis pentafsiran Muḡammad al-Ghazālī.

¹⁸⁵ Yūsuf al-Qaraḡāwī, *Al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah wa Madrasah Ḥassan al-Bannā*, cet.ke-3 (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1992), 93.

BAB TIGA:

ANALISIS TAFSIR
MUHAMMAD AL-GHAZĀLĪ DALAM
AL-MAḤĀWIR AL-KHAMSAH LI
AL-QUR'ĀN AL-KARĪM

BAB TIGA: ANALISIS TAFSIR MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ DALAM AL-MAḤĀWIR AL-KHAMSAH LI AL-QUR'ĀN AL- KARĪM

3.1 Pendahuluan

Dalam bab ini, penulis akan menganalisis pemikiran dan hal yang berkaitan Tafsir bi al-Ra'yi Muḥammad al-Ghazālī dalam karya yang menjadi subjek kajian penulis. Dalam mencapai objektif kajian, ia akan dikaji melalui beberapa sudut dan tema yang telah penulis letakkan dalam kategori-kategori khusus.

Dalam kajian ini, penulis telah memilih tafsir-tafsir yang tergolong dalam tafsir yang boleh diragukan atau ditakwilkan lagi oleh pembaca tentang status pentafsirannya sama ada benar atau salah dan lain-lain yang berkaitan. Penulis telah membahagikan mengikut tema-tema besar berikut:-

- a) Isu akidah
- b) Isu dakwah
- c) Isu *al-Sam'īyyāt*

3.2 TAFSIR MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ DALAM ISU AKIDAH

3.2.1 *Ilhād* Merupakan Suatu Penyakit

Muḥammad al-Ghazālī mengatakan:

Dari lubuk hati yang paling dalam, saya memandang hina akan *ilhād*. Saya sentiasa memandangnya sebagai suatu penyakit, bukan pemikiran (otak) atau pandangan. Adakah otak akan berkata, “Wanitalah yang membuat/menyebabkan rahim-rahim berbenih dan mengeluarkan bayi sama ada lelaki mahupun perempuan”? atau adakah otak akan berkata, “Bumilah yang menumbuhkan pelbagai jenis tanaman, bungaan, bijian dan buah-buahan”? Pemikiran apakah ini?¹⁸⁶

Beliau membawakan bersama-sama dalil naqli,

اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٦٣﴾ قُلْ أَفَغَيْرَ
اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴿٦٤﴾

Al-Zumar 39:62-64

Terjemahan: Allah yang menciptakan tiap-tiap sesuatu, dan Dialah yang mentadbirkan serta menguasai segala-galanya. Dia sahajalah yang menguasai urusan dan perbendaharaan langit dan bumi; (orang-orang yang percayakan yang demikian beruntunglah) dan orang-orang yang kufur ingkar akan ayat-ayat keterangan Allah yang jelas nyata itu, mereka itulah orang-orang yang paling rugi. Katakanlah (Wahai Muhammad, kepada orang-orang musyrik itu: “Sesudah jelas dalil-dalil keesaan Allah yang demikian), Patutkah kamu menyuruhku menyembah atau memuja yang lain dari Allah, hai orang-orang yang jahil?”

¹⁸⁶ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 24.

Analisis: Penulis dapati pentafsiran Ibn Jarīr (m.310H) berkenaan ayat al-Quran yang digunakan al-Ghazālī tersebut, mengungkapkan mengenai Allah, tiada Tuhan melainkanNya. Dipersoalkan pada ayat ke 63, ‘Mengapa kamu menyembah selain Allah?’ iaitu ditujukan kepada mereka yang berpaling dari ayat-ayat Allah (bukan termaktub kepada Quraisy dan mereka yang hidup sebelumnya sahaja tetapi seluruhnya mereka yang berpaling), yang mendustakan dan tidak beriman dengannya. Pada ayat ke 64 dan 65 dinyatakan dengan jelas, ‘Allahlah yang menjadikan bumi bagi kamu menetap dan langit sebagai bumbung...’ dan ‘Tiada Tuhan yang lain melainkan Dia (Allah).’¹⁸⁷

Ibn Kathīr (m.1373M) pula menukilkan sebab turun ayat ini (ayat 64); diriwayatkan oleh Ibn Abi Hatim dan yang lain dari Ibn ‘Abbas bahawa orang-orang musyrik mengajak Rasulullah s.a.w. untuk menyembah tuhan-tuhan mereka dan mereka akan menyembah Allah bersama Baginda¹⁸⁸. Qurṭubī juga membawa pentafsiran yang lebih kurang sama. Kemudian dijelaskan sedikit pada ayat 64, “*Katakanlah, maka apakah kamu menyuruh aku menyembah selain Allah?*” iaitu ketika orang-orang musyrik mengajak Rasulullah s.a.w. untuk menyembah patung-patung sebagaimana yang mereka lakukan dan mereka berkata, ‘Itu adalah agama nenek-moyang kita.’¹⁸⁹ Dari pentafsiran *Tafsīr bi al-Ma’thūr* yang penulis bawakan ini, jelas sekali tidak menyentuh mengenai masalah *ilhād* namun masih lagi dalam skop ‘mereka yang berpaling’. Pentafsiran ayat

¹⁸⁷ Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Amlī, Abū Ja’far al-Ṭabarī, *Jāmi’u al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayi al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Muḥammad Syākir (Riyāḍ: Muassasah al-Risālah, 2000), 21:319-321.

¹⁸⁸ Muḥammad Nasīb al-Rifā’ī, *Taysīru al-‘Aliyyu al-Qadīr li Ikhtiṣāri Tafsīr Ibn Kathīr* (Riyāḍ: Maktabah Ma’arif, 1989), 4:128.

¹⁸⁹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar bin Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Syams al-Dīn al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Ahkāmī al-Qur’ān*, ed. Hisham Samīr al-Bukhārī (Riyāḍ: Dār ‘Ālim al-Kutub, 2003), 15:273-276.

62 hingga 64 adalah lebih kepada satu puak yang melakukan penyembahan kepada sesuatu iaitu patung-patung dan yang selain dari Allah.

Asal makna *al-ilhād* secara bahasa adalah menyimpang dan berpaling dari sesuatu.¹⁹⁰ Ibn Kathīr (m.1373M) berkata:

Asal makna *al-ilhād* dalam bahasa Arab adalah berpaling dari tujuan, dan (berbuat) menyimpang, menganiaya dan menyeleweng. Di antara contoh penggunaannya adalah kata *al-laḥd* (liang lahad) dalam kuburan, dinamakan demikian kerana liang lahad tersebut menyimpang dari pertengahan lubang kuburan ke arah kiblat.¹⁹¹

Manakala ateis pula adalah orang yang tidak mengakui atau mempercayai kewujudan Tuhan.¹⁹² Sedangkan *ilhād* yang dimaksudkan oleh al-Ghazālī jelas sekali adalah golongan ateis yang tidak menyembah apa-apa. ‘Abd al-Raḥman Badawī menceritakan Ateisme Barat dengan kecenderungan dinamikanya dieskpresikan oleh Nietzsche¹⁹³: “Tuhan/Allah telah mati”. Ateisme Yunani pula mengatakan: “Dewa-dewa yang bersemayam di tempat keramat telah mati.” Ateisme Arab pula berlainan sekali:

¹⁹⁰ Majd al-Dīn Abī al-Sa’ādāt al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazarī bin al-Athīr, *Al-Nihāyah fī Ghāribu al-Hadīthi wa al-Athar* (Riyāḍ: al-Maktabah al-Islamiyyah, 1963), 4:236.

¹⁹¹ Abū al-Fidā’ Isma’īl bin Umar bin Kathīr al-Qurasyī al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qu’rān al-Azīm* (Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1999), 3:316.

¹⁹² *Kamus Dewan Bahasa dan Pustaka*, ed.ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2005), h.88, entri “ateis”.

¹⁹³ Nietzsche : Friedrich Wilhelm Nietzsche (15 Oktober 1844 - 25 Ogos 1900) adalah ahli falsafah dan filolog Jerman abad ke-19. Beliau menulis teks-teks yang kritikal tentang agama, moral, budaya kontemporari, falsafah dan sains, menggunakan Bahasa Jerman dengan gaya tersendiri dan gemar menggunakan metafora, ironi dan pepatah. Antara idea-idea popular dari pemikiran beliau; ‘Tuhan sudah mati’, ‘*Übermensch* (Superman)’, ‘Keinginan untuk berkuasa’, ‘Apollo & Dionysus’, ‘Moraliti Tuan & Hamba’, ‘Cinta Nasib’, dan ‘Perulangan abadi’. Lihat: Friedrich Wilhelm Nietzsche et al., *The Nietzsche Reader*, vol.ke-10 (USA: Blackwell Publishing, Malden, MA, 2006), xli-xlii.

“Pemikiran tentang kenabian dan para Nabi telah mati.”¹⁹⁴ *Ilhād* atau ateis secara umumnya adalah pandangan yang menolak pendapat bahawa Tuhan itu ada, sesuai dengan etimologinya, iaitu dari kata “a-” yang bererti “tidak” dan “*theos*” yang bererti “Tuhan, dewa.”¹⁹⁵ Pada abad ke-19, puak-puak ateis mempercayai setelah datangnya sains dan ilmu pengetahuan akan memberi penolakan yang pasti tentang adanya Allah.

Sebelum penulis merungkaikan lebih lanjut tentang pentafsiran al-Ghazālī mengenai ayat-ayat ini, penulis merasakan tidak lengkap sekiranya tidak dibawa pernyataan beliau tentang ayat dari Surah al-A’rāf 7:186 juga. Muḥammad al-Ghazālī mentafsirkan ayat ini:

Potongan ayat pertama menunjukkan bahawa barangsiapa yang dihukum oleh Allah dengan kesesatan, maka tidak ada seorang pun mampu membantunya. Sedangkan potongan ayat kedua, menunjukkan bahawa Allah menyesatkannya kerana kezaliman dan kebodohnya.¹⁹⁶

Kemudian al-Ghazālī membawa ayat dari Surah Maryām 19:75-76 dan Surah al-An’ām 6:149 sebagai penyokong dalil.

قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا
الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا ﴿٧٥﴾

¹⁹⁴ Abdul Raḥman Badawī, *Min Tārikh al-Ilhād fi al-Islām*, cet.ke-2 (Kaheerah: Sīna, 1993), 7.

¹⁹⁵ Akhmad Santosa, *Nietzsche Sudah Mati* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009), 8.

¹⁹⁶ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 37.

وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَتُ الصَّالِحَتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا

وَحَيْرٌ مَرَدًّا ﴿٧٦﴾

Maryām 19:75-76

Terjemahan: Katakanlah (Wahai Muhammad): Sesiapa yang berada di dalam kesesatan, maka biarlah (Allah) Al-Rahman melanjutkan baginya satu tempoh yang tertentu, hingga apabila mereka melihat apa yang dijanjikan kepada mereka, - sama ada azab sengsara dunia ataupun azab kiamat, maka (pada saat itu) mereka akan mengetahui siapakah orangnya yang lebih buruk kedudukannya dan lebih lemah penyokong-penyokongnya. Dan Allah akan menambahi hidayah petunjuk bagi orang-orang Yang menurut jalan petunjuk; dan amal-amal yang baik yang tetap kekal faedah-faedahnya itu, lebih baik balasan pahalanya di sisi Tuhanmu dan lebih baik kesudahannya.

قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ ۖ فَلَوْ شَاءَ لَهَدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾

Al-An'ām 6:149

Terjemahan: Katakanlah (Wahai Muhammad: “Kalau kamu sudah tidak ada sesuatu bukti) maka Allah mempunyai Bukti Yang tegas nyata. oleh itu, jika ia menghendaki tentulah ia akan memberi hidayah petunjuk kepada kamu semuanya”.

Analisis II: Dr. ‘Aidh al-Qarnī mengatakan sepanjang pembacaannya tentang perjalanan hidup orang-orang ateis, mereka ini telah pun ditimpa pelbagai azab di dunia namun mereka tetap kufur walaupun ditimpa pelbagai bencana, musibah dan penderitaan. Kemudian, beliau juga membawakan dalil dari Surah al-A’rāf di atas.¹⁹⁷ Sayyid Qutb berkomentar: “Di sana ada *dīn* iaitu Islam, dan tidak ada *dīn* bagi selain Islam. Jika demikian, yang ada selain Islam adalah ‘ketidakberagamaan’. Akidah itu asalnya adalah *samawī* (dari langit), kemudian diubah oleh pemeluknya. Atau akidah itu asalnya *wathani* (keberhalaan), kemudian tetap atas keberhalaannya. Atau *ilhād* ‘ateis’ yang mengingkari

¹⁹⁷ Dr. ‘Aidh al-Qarnī, *Memahami Semangat Zaman*, terj. Dr. Abad Badruzzaman (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), 266.

semua agama, bertentangan dengan agama-agama, dan sudah tentu bertentangan secara jelas dengan Islam. Oleh sebab itu, tidak ada ikatan kesetiaan semua agama non-Islam dan ateisme dengan Islam.” Sayyid Qutb juga mengaitkan ateisme dengan komunisme, dan menyifatkan ateis sebagai kafir.¹⁹⁸ Berkenaan ayat dari Surah al-A’rāf ni, Sayyid Qutb mengatakan kesesatan tu adalah dari kesalahan manusia itu sendiri yang enggan memerhatikan penciptaan Allah pada dirinya, pada alam ini, pada ayat-ayat Allah, tidak mahu memikirkan tentangnya dan kewujudan Allah, mereka sendiri memilih untuk hidup dalam kesesatan dan Allah membiarkan mereka itu sesat kerana keengganan mereka sendiri, bukan kerana Allah menzalimi diri mereka itu¹⁹⁹. Penulis merasakan tepat apabila dikatakan ateis mempunyai ciri-ciri dalam huraian surah ini.

Kesimpulan dari analisis I dan II: Muḥammad al-Ghazālī mengatakan *ilhād* itu adalah sejenis penyakit yang bukan melibatkan pemikiran. Dari kefahaman penulis, penyakit yang dikatakan mungkin lebih kepada penyakit jiwa dan diri seseorang itu. Dalam penghuraian tafsir-tafsir yang penulis bawakan, tidak ada satu pun yang mengatakan *ilhād* ini adalah penyakit melainkan ianya adalah doktrin yang menolak wujudnya Tuhan dan sebahagiannya menolak adanya Nabi. Tidak boleh dikatakan *ilhād* atau ateis ini adalah agama kerana mereka menolak keberadaan agama dalam diri mereka. Namun, pentafsiran al-Ghazālī masih tidak terpesong dengan pentafsiran yang telah ada memandangkan golongan *mulhīd* sememangnya ‘sakit’ dan ber‘penyakit’ kerana tidak boleh menerima kewujudan Allah yang menciptakan diri mereka sendiri. Sememangnya

¹⁹⁸ Sayyid Qutb, *Tafsīr Fī Zilalil Qur’ān Edisi Istimewa* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 6:90-91.

¹⁹⁹ Sayyid Qutb Ibrāhīm Ḥussain Shazālī, *Fī Zilali al-Qurān*, cet.ke-17 (Kaherah: Dār al-Shurūq, 1991) 3:1406-1407.

juga, mereka ini dikategorikan dalam golongan yang berpaling dari ayat-ayat Allah. Penulis bersetuju jika dikatakan mereka juga berada dalam kategori kafir dan sesat kerana betapa banyaknya bukti-bukti adanya Allah dan perlunya hidup beragama, namun mereka tetap enggan dan ingkar dari mempercayainya.

3.2.2 Pendirian Muḥammad al-Ghazālī Terhadap Jabariyah²⁰⁰

قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ

الْمُؤْمِنُونَ

Al-Tawbah 9:51

Terjemahan: Katakanlah (Wahai Muhammad): “Tidak sekali-kali akan menimpa kami sesuatu pun melainkan apa yang telah ditetapkan Allah bagi kami. Dialah Pelindung yang menyelamatkan kami, dan (dengan kepercayaan itu) maka kepada Allah jualah hendaknya orang-orang yang beriman bertawakal.”

Muḥammad al-Ghazālī:

Kami bermaksud untuk berkata dengan penuh keyakinan bahawa kita tidak akan ditanya atau diminta bertanggungjawab di atas perbuatan yang tidak kita kehendaki, akan tetapi kita hanya ditanya atau dipertanggungjawab di atas perbuatan yang kita lakukan kerana kehendak kita sendiri. Pernyataan ‘al-Quran telah menetapkan segalanya dan tidak ada kekuatan bagi kita untuk mengubah apa yang

²⁰⁰ Kata Jabariyah berasal dari kata *Jabara* dalam bahasa Arab yang bererti ‘memaksa dan mengharuskan melakukan sesuatu.’ Jabariyah di sini adalah fahaman yang mengerjakan perbuatan dengan terpaksa (kerana kononnya dipaksa Allah). Al-Shahrastāni menegaskan bahawa fahaman *al-Jabar* bererti menghilangkan perbuatan manusia dalam erti yang sebenarnya dan menyandarkannya kepada Allah. Lihat: Muḥammad bin Abdul Karīm bin Abi Bakar Al-Shahrastāni, *Al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1983), 1:84-86.; Dalam bahasa Inggeris, Jabariyah disebut *fatalism* atau *predestination*, iaitu fahaman yang menyebutkan bahawa perbuatan manusia telah ditentukan dari azali oleh qadha dan qadar Tuhan. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam : Aliran-Aliran Sejarah Analisis Perbandingan*, cet.ke-5 (Jakarta: UI-Press, 1986), 31.

telah ditetapkan oleh al-Quran dari azali', itu menyesatkan dan adalah satu pembohongan. Firman Allah yang bermaksud:

(Katakanlah Wahai Muhammad): "Sesungguhnya telah datang kepada kamu keterangan-keterangan (dalil-dalil dan bukti) dari Tuhan kamu; oleh itu sesiapa melihat (kebenaran itu serta menerimanya) maka faedahnya terpulang kepada dirinya sendiri, dan sesiapa buta (dan enggan menerimanya) maka bahayanya tertimpalah ke atas dirinya sendiri. dan tiadalah aku (Muhammad) berkewajipan menjaga dan mengawasi kamu. (Surah al-An'ām 6:104)"²⁰¹

Analisis I: Penulis mendapati Muḥammad al-Ghazālī komited dalam memerangi fahaman Jabariyah berkenaan isu takdir dan ketetapan Allah kerana ia bersangkutan dengan akidah umat Islam. Al-Ghazālī menggunakan kaedah *Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān* dalam argumen beliau, jadi penulis tidak berhasrat untuk membawa datang perbezaan dari tafsir-tafsir yang lain memandangkan tidak ada kejanggalan ketara dan tidak wujud kontroversi pada tafsir beliau ini. Andainya ditelusuri juga, hanya akan menemui titik pertemuan dengan minor titik perbezaan. *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* menolak aliran Jabariyah dengan dalil-dalil dari al-Quran, Sunnah dan pandangan mujtahid; antara yang pernah menentang Jabariyah adalah Abdullah Ibn 'Abbās, Imam Hassan al-Basrī dan Imam Abū Mansūr al-Māturidī.

Lebih menarik untuk dikaji, ketegasan al-Ghazālī juga terlihat dengan jelas apabila beliau juga mengkritik beberapa hadis yang didakwa beliau ada unsur-unsur Jabariyah di dalamnya.

²⁰¹ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*, 33.

Penolakan Terhadap Hadith yang Condong ke Arah Fahaman Jabariyah

Sebagai contoh, hadith riwayat ‘Umar al-Khattāb di dalam Sunan al-Tirmidhī:

‘Umar r.a. berkata: Aku mendengar Rasulullah s.a.w. pernah ditanya tentang hal (berkenaan Surah al-A‘rāf ayat 172) ini. Kemudian Rasulullah s.a.w. bersabda: Sesungguhnya Allah menciptakan Adam, kemudian dia mengusap (tulang)belakangnya, maka dikeluarkanlah darinya keturunan. Setelah itu Allah berfirman: “Aku ciptakan mereka untuk jadi ahli syurga, dan dengan amalan ahli Jannah mereka akan beramal.” Kemudian Dia mengusap (tulang)belakangnya lagi, maka dikeluarkanlah darinya keturunan. Dia berfirman, “Aku ciptakan mereka untuk jadi ahli neraka, dan dengan amalan ahli neraka mereka akan beramal.” Lantas sahabat tadi bertanya: “Wahai Rasulullah! Jika demikian, untuk apa lagi kita beramal?” Rasulullah SAW menjawab: “Apabila Allah mencipta hambaNya untuk menjadi ahli syurga, maka Allah akan menghiasi dia dengan amalan ahli syurga, hingga dia mati bahkan dia dalam keadaan mengamalkan amalan ahli syurga, kemudian (...),”²⁰²

Muḥammad al-Ghazālī:

Hadith ini seakan-akan memperkuat fahaman Jabariyah. Oleh kerana itu, kami menolaknya dan kami melihatnya termasuk riwayat yang penuh waham. Kami menilainya bahawa ia tidak mengetahui makna-makna al-Quran! Sebenarnya tafsir yang dihubungkan kepada Umar r.a. bertentangan dengan tafsir badīhī yang difahami dari ayat-ayat yang sudah jelas maknanya.²⁰³

²⁰² Muḥammad bin Īsa al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī, ed. Aḥmad Muḥammad Syākir (Miṣr: Maṭba‘ah al-Bābi al-Ḥalabī, 1975), 5:266 (Abwāb Tafsīr al-Qur’ān, Bab Wa Min Sūrah al-A‘rāf, no. Hadith 3075.)

²⁰³ Muḥammad al-Ghazālī bagaimanapun tidak menolak hadith Ṣahih Muslim:

إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ

Beliau mengomentari: Jika hadith ini adalah sebagai penekanan atas ilmu Allah yang bersifat universal, dan bahawa awal kehidupan manusia kadang-kadang mampu bertolak ke belakang (dari awal yang baik bertukar jadi sebaliknya), maka tidak salah untuk menerima hadith ini setelah dijelaskan bahawa tidak ada kesamaran. Hal ini sekaligus menerangkan pembatalan fahaman Jabariyah. Namun, erti secara literal dari hadith tersebut, adalah ditolak dengan pasti kerana bertentangan dengan al-Quran dan al-Sunnah, atau bertentangan dengan akal dan wahyu. (Lihat: Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 33-34.)

Lalu beliau membawa ayat al-Quran yang sama untuk menyanggah hadith ini, firman Allah dari Surah Al-A'raf 7:172-174 yang bermaksud:

Dan (ingatlah Wahai Muhammad) ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Adam (turun-temurun) dari (tulang) belakang mereka, dan ia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri, (sambil ia bertanya dengan firmanNya): "Bukankah Aku Tuhan kamu?" mereka semua menjawab: "Benar (Engkaulah Tuhan kami), kami menjadi saksi". Yang demikian supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat kelak: "Sesungguhnya kami adalah lalai (tidak diberi peringatan) tentang (hakikat tauhid) ini". Atau supaya kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya ibu bapa kamilah yang melakukan syirik dahulu sedang kami ialah keturunan (mereka) yang datang kemudian daripada mereka. oleh itu, Patutkah Engkau (Wahai Tuhan kami) hendak membinasakan kami disebabkan perbuatan orang-orang yang sesat itu?" Dan demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat keterangan Kami satu persatu (supaya nyata segala kebenaran), dan supaya mereka kembali (kepada kebenaran).

Muhammad al-Ghazālī berkata:

Maka di manakah pengaruh Jabariyah dalam ayat ini wahai orang-orang yang berfikir? Dari kenyataan mana Allah takdir syurga dan neraka sebagaimana dakwaan hadith yang cacat yang telah menodai Islam tersebut? Kita harus mengkaji kembali terhadap al-Quran dan Sunnah. Kerana inilah metode ulama-ulama salaf terdahulu.²⁰⁴

Analisis II: Sebelum itu, penulis telah mendapati al-Ghazālī pernah mengulas hadith ini dalam satu dialog, beliau mengatakan hadith ini mempunyai jalinan periwayatan yang panjang namun ianya tidak sempurna kerana ada percanggahan dari semua hadith-hadith yang berkaitan dengan al-Qadar sebagaimana hadith Ibn Mas'ud dan lain-lain. Tambah beliau, hadith ini juga *dā'if*, perawi tidak mendengar terus dari Umar, wujudnya perawi yang tidak dikenali, kelemahan hadith dikesan dari ulasan Ibn 'Abd al-Barr mengatakan,

²⁰⁴ Muhammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*, 34.

‘Hadith ini *munqaṭi*’ tiada sanad yang menyokongnya.’²⁰⁵ Dari komentar yang lain pula, kredibiliti perawi Muslim bin Yasar al-Juhaniyy dan perawi yang *majhūl* dalam hadith ini iaitu Nua‘im bin Rabī‘ah dipersoalkan. Muslim bin Yasar al-Juhaniyy berlaku tidak telus apabila tidak menyertakan Nua‘im dalam meriwayatkan, malah kedua-dua perawi ini keduanya *majhūl* tidak dikenali dengan banyaknya ilmu dan periwayatan hadith. Kemudian, disebut dalam *Tārīkh Ibn Abī Khaythamah*, diceritakan Imam Mālik sendiri telah mencatatkan bahawa Muslim bin Yasar adalah tidak dikenali.²⁰⁶ Ibn Kathīr (m.1373M) mengulas:

Sebenarnya Imam Mālik sengaja menggugurkan dari sanad Nua‘im bin Rabī‘ah kerana tidak kenal dan tidak tahu siapa beliau ini sebelum ini, kecuali hanya terdapat dalam hadith ini. Demikian juga beliau menggugurkan sebutan pendapat segolongan yang tidak menyetujuinya. Oleh sebab itu, banyaknya *mursal* dari *marfū’*, dan banyak yang terputus dari yang bersambung.²⁰⁷

Kesimpulan dari analisis I dan II: Penulis merumuskan Muḥammad al-Ghazālī cenderung untuk memilih hadith-hadith yang lebih *ṣahīh* dan menjauhi hadith yang *ḍā‘if* dalam soal akidah. Tambah-tambah lagi apabila perawinya dipersoalkan kredibilitinya menyebabkan hadith ini kemungkinan bermasalah walaupun hadith ini tidak ditolak oleh ulama hadith. Sesuai dengan beliau yang bermazhab Hanafi yang mana mazhab ini mendahulukan nas yang nyata dan zahir dari al-Quran ke atas hadith orang perseorangan. Penulis juga sedia maklum al-Ghazālī amat tegas apabila berdepan dengan Hadith Aḥad

²⁰⁵ Salmān bin Fahd al-‘Awdah, *Ḥiwar Hadī ma‘a Muḥammad al-Ghazālī* (T.T.P.: T.P, 1988), 137.

²⁰⁶ Muḥammad bin Abī Bakar Ayūb al-Zar‘īyy Abū ‘Abd Allāh, *Syifā’ al-‘Alīl fī Masā’il al-Qaḍā’ wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta’līl*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), 10.

²⁰⁷ Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Āmlī, *Jāmi’u al-Bayān ‘an Ta’wīl ayyu al-Qur’ān* (Kaherah: Muassasah al-Risalah, 2000), 13:234.

yang melibatkan akidah umat Islam dan beliau mengutamakan Hadith Mutawātir dalam membahas bab akidah, namun beliau juga telah menjelaskan kembali dalam bukunya setelah berlakunya kontroversi dan menerima kritikan-kritikan hebat,

“Di sini saya ingin isytiharkan bahawa saya mengasihi Allah dan RasulNya lebih dari yang lain-lain dan keikhlasan saya terhadap Islam sentiasa diperbaharui. Oleh itu eloklah mereka yang membicarakan itu lebih mendekati diri kepada fiqh dan adab. Tujuan saya yang sebenar adalah untuk membersihkan sunnah Nabi daripada sesuatu yang mengelirukan.”²⁰⁸

Tujuan beliau dalam *hadith* ini adalah untuk melenyapkan unsur-unsur Jabariyah demi *maslahah* umat Islam.

3.2.3 Muḥammad al-Ghazālī mentafsirkan nafsu sebagai berhala.²⁰⁹

Muḥammad al-Ghazālī mentafsirkan tentang kisah seorang lelaki yang tertipu, pemilik dua kebun. Dia ditipu oleh kekayaannya, sehingga ia menyeleweng dan kafir. Kemudian Allah merendhaknya dan menghancurkan kedua kebunnya. Dia menjadi miskin setelah kaya, firman Allah:

وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا
وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا ۗ وَلَمْ تَكُن لَّهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِن دُونِ

اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا ۗ

Al-Kahf 18:42-43

²⁰⁸ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl Hadith*, cet.ke-6 (Beirut, Kaheerah: Dār al-Shurūq, 2009), 7.

²⁰⁹ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 50.

Terjemahan: Dan segala tanaman serta harta bendanya itupun dibinasakan, lalu jadilah ia membalik-balikkan kedua tapak tangannya (kerana menyesal) terhadap segala perbelanjaan yang telah dibelanjakannya pada kebun-kebunnya, sedang kebun-kebun itu runtuh junjung-junjung tanamannya; sambil dia berkata: "Alangkah baiknya kalau aku tidak sekutukan sesuatupun dengan Tuhanku!" Dan ia tidak mendapat sebarang golongan yang boleh menolongnya, selain dari Allah; dan ia pula tidak dapat membela dirinya sendiri.

Muḥammad al-Ghazālī:

Saya bertanya kepada diri sendiri: Siapakah orang yang disekutukan oleh orang tersebut kepada Allah? Kisah kejadian tersebut tidak menyebutkan nama berhala yang disembahnya atau kekuasaan yang dapat menipunya. Jawapannya adalah nafsunya itulah berhalanya dan hawa nafsunyalah yang menjadi Tuhannya.

Analisis: Untuk mencari titik persamaan dan perbezaan, penulis menyoroti beberapa kitab tafsir; Ibn Jarīr mengatakan: Setelah kebun lelaki itu dibinasakan menyebabkan usaha beliau selama ini sia-sia, beliau akhirnya menyesal kerana mempersekutukan Allah. Namun Abū Ja‘far al-Ṭabarī tidak menyebutkan lelaki itu mempersekutukan dengan apa²¹⁰. Manakala, Ibn Juzay al-Kilbī mengatakan ayat (وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ)

mempunyai unsur *al-tamannī* (harapan kosong) iaitu menunjukkan tanda-tanda beliau bertaubat dari syirik yang telah dilakukan.²¹¹ Zamakhsharī pula mengatakan: Lelaki itu berharap tidak lagi jadi orang yang syirik (musyrik) sehingga (selepas) dihancurkan kebunnya sebegitu rupa oleh Allah, perlu bagi lelaki itu bertaubat, menyesal dan beriman kembali pada Allah kerana hanya kepada Allah jualah tempat memohon pertolongan

²¹⁰ Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Amlī, Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Jāmi‘u al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayi al-Qurān*, ed. Ahmad Muḥammad Shākīr (Riyāḍ: Muassasah al-Risālah, 2000), 18:27.

²¹¹ Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Abd Allāh, Ibn Juzay al-Kilbī al-Gharnāṭī, *Al-Tashīl li ‘Ulūm al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Arqām bin Abī al-Arqām, 1995), 1:466.

kembali dan tempat kembali. Siapa lagi yang boleh menolong jika bukan Allah? Ini bersangkutan dengan ayat (وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا)²¹².

Demikian juga dari Sayyid Ṭanṭāwī, beliau berkomentar: Lelaki itu memusing-musingkan telapak tangannya, tanda patah hati dan menyesal atas kemusnahan kebunnya itu, berkata menambahkan kesedihan dan penyesalannya: “*Alangkah baiknya aku mengikuti nasihat sahabatku agar tidak mempersekutukan Tuhanku dengan apa-apa pun dalam ibadah mahupun ketaatan.*” Begitulah sikap manusia, mula menyebut-nyebut Allah kembali apabila berada dalam saat duka, getir dan kusut. Barulah terasa insaf dengan kesalahan diri sendiri.²¹³ Al-Nasafī juga mentafsirkan lebih kurang sama, lelaki itu menyesal kerana tidak mendengar nasihat kawannya (tidak disebut siapa kawannya), lelaki itu berharap dirinya tidak mensyirikkan Allah namun harapannya itu sudah tidak bermanfaat sikit pun tatkala kedua-dua kebunnya telah pun dimusnahkan oleh Allah. Lelaki itu harus bertaubat dan beriman kembali kepada Allah.²¹⁴

Setelah penulis teliti tafsir-tafsir yang ada, pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī masih lagi di atas landasan pentafsiran yang betul dengan ijmak ulama tafsir. Iaitu syirik yang dilakukan adalah betul bukan dengan mana-mana berhala atau agama lain, tetapi syirik kerana terlalu merajakan nafsunya dengan kebun-kebunnya dan keinginan hatinya semata-mata. Titik pertemuan antara mufassir-mufassir lain dengan al-Ghazālī adalah

²¹² Abī al-Qāsim Maḥmud bin ‘Umar al-Zamakhshārī, *Al-Kashāf ‘an Haqāiq Ghawāmid al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqawil fī Wujūh al-Ta’wil* (Riyāḍ: Maktabah Ubaykan, 1998), 3:588-589.

²¹³ Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm* (Kaheerah: Dār al-Nahḍah Mesir, 1998), 8:521-523.

²¹⁴ ‘Abd Allāh bin Aḥmad bin Maḥmud al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī Madāriku al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta’wil* (Beirut: Dār al-Kalam al-Ṭayyib, 1998), 2:302-303.

lelaki tersebut melakukan syirik kerana kesilapan dirinya sendiri. Titik perbezaan pula adalah apabila Muḥammad al-Ghazālī menyatakan dengan jelas bahawa nafsu lelaki itulah punca syirik, bukan berhala dan lain-lain.

3.3 TAFSIR MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ DALAM BIDANG DAKWAH

3.3.1 Gesaan Mengkaji Ayat-Ayat Kawniyyah.

Firman Allah:

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ
صُورَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ۚ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ ۗ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ
الْعَالَمِينَ ﴿٦٤﴾ هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٥﴾

Al-Mu'min 40:64-65

Terjemahan: Allah yang menjadikan bumi sebagai tempat penetapan untuk kamu, dan langit sebagai bumbung yang kukuh binaannya; dan Ia membentuk kamu lalu memperelokkan rupa kamu, serta dikurniakan kepada kamu dari benda-benda yang baik lagi halal. Yang demikian (kekuasaannya dan kemurahanNya) ialah Allah Tuhan kamu; maka nyatalah kelebihan dan kemurahan Allah, Tuhan sekalian alam. Dia lah yang tetap hidup; tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia; maka sembahlah kamu akan Dia dengan mengikhlaskan amal agama kamu kepadaNya semata-mata. Segala puji tertentu bagi Allah Tuhan yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam.

Muḥammad al-Ghazālī:

“Apa akan terjadi sekiranya iman kehilangan sumber-sumber kawniyyahnya dan petunjuk-petunjuk al-Quran tentang ayat-ayat kawniyyah? Jawapannya, pasti berubah menjadi pemikiran yang gelap,

khobar-khabar yang tidak jelas tentang hal-hal yang ghaib dan dalil-dalil falsafah teori yang statik.”

Di sini penulis menyenaraikan beberapa idea penting dari beliau berkenaan ayat-ayat kawniyyah:-

- i. Menurut beliau, bencana yang menimpa diri umat Islam disebabkan kerana mereka menganut falsafah Yunani dan mengikuti khayalan-khayalannya, sejak zaman terjemahan sampai kepada fasa kemunduran bangsa Arab yang terakhir. Umat Islam terlalu membuang masa dengan usaha menerjemahkan falsafah-falsafah Yunani, yang mana lebih banyak yang buruk dari yang baik. Pemikiran Yunani menyebabkan rasionaliti Islam menjadi rosak.
- ii. Al-Ghazālī mengecam Aristotle yang terlalu diagungkan dan menyifatkan tokoh itu hanya berfikir mengenai dirinya sendiri dan tidak mengetahui apa yang terjadi di dunia manusia. Beliau juga menambah, tokoh itu menggambarkan Tuhan dalam pandangan yang sempit.
- iii. Tidak peduli kepada alam semesta dan tidak mempelajarinya, merupakan pintu kebodohan dan kesesatan. Mereka yang buta akan *sunnatullah*, tidak akan mengetahui Allah dengan baik. Beliau mengajak memerhatikan ayat-ayat kawniyyah contohnya tentang perbicaraan mengenai air, bayang-bayang, dan kebangkitan setelah kematian.
- iv. Beliau mengkritik mereka yang menganggap ibadah hanya dengan membawa tasbih dan menggerakkan biji-biji tasbih dengan kalimah-kalimah ma'thurat adalah manusia yang buta dan tidak ada nilainya, dibidas dengan syair ringkas:

“Mereka adalah orang-orang yang lemah, kecil dan mereka tidak memiliki akal.

Maka janganlah kamu tertarik dengan tangan-tangan yang hanya membawa tasbih.

Seandainya bumi itu memiliki akal, maka ia akan menginginkan dirinya yang kosong itu bersih dari mereka.

Sehingga mereka tidak terlihat lagi di muka bumi.”²¹⁵

Analisis: Penulis memerhatikan pendirian al-Ghazālī yang sedikit keras dan tegas dari pernyataan-pernyataan beliau menunjukkan betapa pentingnya bagi umat Islam untuk menguasai dan memahami ayat-ayat kawniyyah yang ada di dalam al-Quran. Penulis menyoroti zaman sebelum kewujudan aliran *Tafsīr bi al-Ra’y*, didapati ilmu tafsir hanya berfokus pada ayat-ayat hukum, hanya mentafsirkan ayat dengan hadith serta *sīrah nabawī* tanpa disertai ayat-ayat kawniyyah dan *qaṣaṣ al-Qurān*. Kalaupun ada, kerangka referensinya itu pada *khbar isrā’īliyyāt* dan khabar angin yang beredar di masjid; tidak ditemukan referensi yang lain. Ertinya, kitab tafsir itu tidak lebih dari sekadar: *fiqh ahkām + sīrah nabawiyah + isrā’īliyyāt*.²¹⁶

Penulis dapati dari aliran *Tafsīr bi al-Ra’y*, Imam al-Rāzī (m.606H) yang dikritik²¹⁷ metode pentafsiran dalam kitab tafsirnya, telah lama menonjolkan gesaan

²¹⁵ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 52-59.

²¹⁶ Muḥammad Shaḥrūr, *Al-Dawlah wa al-Mujtama’* (Damsyik: Dār al-Ahālī, 1995), 30.

²¹⁷ Abū Ḥayyān (m.988H) pengarang kitab al-Baḥr al-Muḥīṭ berkata: “Dalam *Tafsīr al-Kabīr*, al-Rāzī telah mengumpulkan pelbagai hal yang tidak berkaitan dengan masalah pentafsiran ayat al-Quran.” Ada sebahagian ulama mengatakan, “Segala perkara dapat ditemui dalam *Tafsīr al-Kabīr*, kecuali pentafsiran al-Quran.” Lihat: Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000), 1:210. ; Mannā’ Khalīl al-Qattān mengatakan ilmu ‘aqliyyah mendominasi isi kitab *Tafsīr al-Kabīr*. Al-Rāzī telah mencampur-adukkan ke dalam tafsirnya pelbagai kajian yang berhubungan dengan kedokteran, logik, falsafah, dan hikmah. Oleh sebab itu, boleh dikatakan bahawa kitab tafsir ini telah keluar

mengkaji ayat-ayat kawniyyah. Menurut al-Rāzī, metode beliau adalah lebih baik kerana tidak hanya berkisar pada pembahasan tatabahasa dan sastera sesuatu ayat, bahkan mengungkap kekuasaan Allah menerusi ayat-ayat kawniyyah. Kata beliau, “Kalau kamu menghayati kandungan yang ada di dalam al-Quran secara cermat dan benar, maka kamu nanti akan yakin bahawa pendapat yang menyanggah metode pentafsiran yang saya lakukan itu adalah salah.”²¹⁸ Shaykh Ṭanṭāwī Jawharī (m.1940M) dalam kitabnya *al-Jawāhir fī al-Tafsīr al-Qurān* mengumpulkan 750 ayat al-Quran yang berkaitan dengan ayat-ayat kawniyyah, dan beliau menjelaskannya dengan penjelasan ilmiah kontemporari. Namun, Mannā‘ al-Qaṭṭān menyanggahnya dengan mengatakan, “Sesungguhnya dalam tafsir Ṭanṭāwī itu terdapat segala sesuatu kecuali tafsir.” Padahal yang sebenarnya adalah sebaliknya. Imam Ṭanṭāwī menggunakan teori ilmiah dalam pentafsiran, tetapi para mufassir tidak menyetujui caranya ketika itu.²¹⁹

Di dalam aliran *Tafsīr bi al-Ma‘thūr*, Ibn Kathīr (m.1373M) pernah mengutip kata-kata al-Ḥassan al-Basrī ketika mentafsirkan Surah Yūnus 10:7-8 yang bermaksud:

“Demi Allah, tidaklah mereka menghias dunia dan tidak juga mengagungkannya (berlebih-lebihan padanya) sehingga mereka reda dengannya, sedangkan mereka lalai dari ayat-ayat Allah yang kawniyyah, mereka tidak memikirkannya...”²²⁰

dari roh tafsir al-Quran. Lihat: Mannā‘ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, cet.ke-11 (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000), 357.

²¹⁸ Nurjannah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003), 115-117.

²¹⁹ Muḥammad Shaḥrūr, *Al-Dawlah wa al-Mujtama‘*, 30.

²²⁰ Abī al Fidā’ Ismā‘īl bin ‘Umar bin Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. (Beirut, Lubnan: Dār Ibn Ḥazm, 2000), 924.

Menunjukkan ada pentingnya memerhatikan ayat-ayat kawniyyah. Zainal Abidin Bagir pula menyatakan tidak ada salahnya umat Islam mencari kesesuaian antara ayat *qawliyyah* dalam al-Quran dan ayat-ayat kawniyyah di alam semesta, kerana menepati firman Allah dalam surah Fuṣṣilat 41:53 tentang fungsi-fungsi yang ada berada di alam semesta yang disimbolkan sebagai *āfāq*, dan yang berada di dalam jiwa serta fikiran kita yang disimbolkan sebagai *anfus*, sebagai *tabāyun* bagi kebenaran al-Quran.²²¹ Zainal juga menambah Jamāl al-Dīn al-Afghānī (m.1897) pernah mengatakan sekiranya ditanya tentang ketidakmampuan Islam menyaingi Barat adalah kerana kehebatan ilmu sainsnya, sehingga dikatakan sainslah yang memerintah dunia.

Disebutkan juga al-Afghānī memuji semangat filosofi Islam untuk menggali ilmu pengetahuan dengan menterjemahkan buku-buku pelbagai subjek dari bahasa Syria, Parsi dan Yunani ke dalam bahasa Arab.²²² Ini seakan-akan mengeneipkan pendapat negatif al-Ghazālī mengenai falsafah Yunani, namun penulis mendapati al-Ghazālī bukan menolak sepenuhnya cuma tidak menyukai umat Islam yang terlalu melebih-lebihkan dalam hal tersebut. Tambah menarik, Imam al-Shāfi‘ī di dalam kitabnya ketika membahas mengenai *Tawhīd Rububiyyah* menyebutkan antara manhajnya; menggunakan metode salaf dalam menegakkan dalil tentang kewujudan Allah iaitu *istidlāl* (penegakan dalil) melalui ayat-ayat kawniyyah adalah merupakan salah satu cara.²²³

²²¹ Zainal Abidin Baqir, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Penerbit Mizan, 2005), 106. ; Abdul Syakur Dj., *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Penerbit Arasy PT Mizan Pustaka, 2005), 98.

²²² Zainal Abidin Baqir, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, 209.

²²³ Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb al-‘Aqīl, *Manhaj Aqidah Imam asy-Shāfi‘ī Rahimahullah Ta’ala*, terj. H.Nabhani Idris (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi‘i, 2002), 376-384.

Dari analisis ini juga penulis dapati Muḥammad al-Ghazālī tidak ekstrim melalui pernyataannya:

“Saya melihat al-Quran cukup merupakan *i’jāz ‘ilmī* kerana ia menempatkan manusia di tengah-tengah ilmu dan membuka pintu-pintunya untuk mengkaji ilmu pengetahuan. Namun demikian, saya tidak boleh mengatakan bahawa al-Quran adalah kitab sains yang mengandungi undang-undang ilmiah, kerana pada dasarnya tidak ada yang dinamakan undang-undang ilmiah, baik dalam Islam mahupun Kristian. Undang-undang ilmiah hanya satu. Dengan demikian, tidak boleh berlebihan dalam pernyataan. Tidak seorang pun berhak mengatasnamakan wahyu Ilahi.”²²⁴

Pernyataan beliau ini menepati prinsip-prinsip dalam penulisan buku-buku Al-Quran dan sains yang ada kini; Prof. Dr. Ahmad Fu’ad Bāsha menyebut dalam bukunya: Antaranya perlu di jauhi pentafsiran melampau dalam menerangkan mukjizat al-Quran dan hadis dari segi sains. Fakta-fakta al-Quran harus menjadi dasar dan landasan, bukan menjadi objek penelitian kerana yang harus menjadi rujukan adalah fakta-fakta al-Quran, bukan ilmu yang bersifat eksperimental. Fakta-fakta ilmiah harus merujuk pada *standard* al-Quran, jika sesuai dengan al-Quran diambil dan jika sebaliknya ditolak kerana teks al-Quran adalah wahyu Tuhan yang mengetahui segala sesuatu.²²⁵ Ir. Agus Haryo Sudarmojo: Penjelasan-penjelasan al-Quran selalu selangkah lebih maju dibandingkan penemuan-penemuan sains moden. Dengan kata lain, sains yang tergopoh-gapah mengikuti informasi al-Quran.²²⁶

²²⁴ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayf Nata’āmal Ma’a al-Qur’ān*, cet.ke-7 (Mesir: Nahḍah Mesir, 2005), 213.

²²⁵ Ahmad Fu’ad Bāsha, *Rahīq al-‘Ilm wa al-Īmān* (Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2002), 41-42.

²²⁶ Ir. Agus Haryo Sudarmojo, *Menyibak Rahasia Sains Bumi Dalam al-Quran* (Bandung: Penerbit Mizania PT Mizan Pustaka, 2008), xii.

Manakala menurut Bambang: Banyak pengertian perlu dinilai kembali lagi contohnya pengertian *zarah* dalam Surah al-Zalzalah, dari pengertian biji sawi kepada atom, kemudian muncul pula teori kuantum. Namun, bukan bererti kebenaran al-Quran yang berubah-ubah, tetapi pemaknaan kreatif yang bergeser secara dinamik yang sah dalam konteks integrasi sains dan agama. Al-Quran bukan buku pelajaran sains, tetapi pedoman hidup.²²⁷ Dr. Faruq Najm al-Abdali berkomentar: Seandainya Rasulullah menghuraikan ayat-ayat berhubung sains yang terdapat dalam al-Quran yang dikatakan sebanyak seribu dua ratus ayat, tentulah manusia pada ketika itu tidak dapat memahami konsep sains yang terkandung di dalam al-Quran.²²⁸ Dr. Danial Zainal Abidin pula mengatakan sains mampu memantapkan lagi kefahaman al-Quran, misalnya tentang *sulbi* dan *tarāib* di dalam Surah al-Ṭāriq ayat 5-7; Berbekalkan fakta-fakta dalam bidang embriologi dan anatomi, dikaitkan pula dengan bahasa Arab dan pandangan ulama, ruparupanya kawasan *sulbi* dan *tarāib* berkait rapat dengan sistem seksual dan peranakan insan. Justeru, ayat ini menceritakan mengenai asal usul manusia yang dijadikan daripada air yang mengandungi benih yang terpancar dari sistem ini.²²⁹

Oleh itu, usul Muḥammad al-Ghazālī sebenarnya ada asasnya dan dari bukti-bukti yang telah penulis bawakan, menyokong pernyataan al-Ghazālī tentang pentingnya ayat-ayat kawaniyyah pada umat Islam. Dari pernyataan beliau juga, penulis dapati beliau lebih

²²⁷ Ir. H. Bambang Pranggono, *Mukjizat Sains Dalam Al-Quran: Menggali Inspirasi Ilmiah* (Bandung: IDE ISLAMI, 2006), x.

²²⁸ Dr. Faruq Najm al-Abdali, *Sains Dari Perspektif Kitab Samawi*, terj. Institut Terjemahan Negara Malaysia (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2009), xvii.

²²⁹ Dr. Danial Zainal Abidin, *Quran Saintifik: Meneroka Kecemerlangan Quran daripada Teropong Sains* (Kuala Lumpur: PTS Millenia Sdn.Bhd., 2007), 22.

gemar sesuatu yang realistik dan tidak gemar condong kepada kehidupan sufistik secara berlebihan.

3.3.2 'Uzlah²³⁰ Menurut Pandangan Muḥammad al-Ghazālī

Firman Allah:

وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ
بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبئسَ الْمَصِيرُ ﴿١٦﴾

Al-Anfāl 8:16

Terjemahan: Dan sesiapa berpaling undur dari menentang mereka pada ketika itu - kecuali ia bergerak ke arah lain (untuk menjalankan tipu muslihat) peperangan, atau hendak menyatukan diri dengan pasukan yang lain - maka sesungguhnya ia tetaplah mendapat kemurkaan dari Allah, dan tempatnya ialah neraka jahanam; sedang neraka jahanam ialah seburuk-buruk tempat kembali.

Al-Ghazālī berkata:

Kita hanya memperbolehkan pengasingan diri yang bersifat sementara demi menjaga diri dan menyusun kekuatan untuk menghadapi musuh. Apabila sudah kembali kuat, maka kita harus kembali menghadapi musuh Allah dan menyebarkan kebenaran. Namun jika sebaliknya dan kita mengambil sikap tidak kisah serta mengasingkan diri dari masalah tersebut, maka itu bererti kita lari dari kewajipan dan terjerumus dalam siksaan Allah. Bila orang yang mengasingkan diri beralasan bahawa pengasingan diri yang dilakukannya lebih menenangkan keadaannya,

²³⁰ Erti 'uzlah: *Retret* atau 'uzlah bererti mengasingkan diri dari masyarakat, adalah praktik pelatihan jiwa yang umum ditemukan pada semua tradisi termasuk Islam, Kristian, Buddha dan Hindu. Menurut Nurcholish Madjid, 'uzlah dilakukan untuk memperoleh kejernihan tentang diri dan masyarakat sekitar, dan selama itu seseorang tidak muncul dalam kehidupan sehari-hari. Dengan pengasingan itu, ia akan mampu merenung tentang diri dan masyarakatnya secara jujur. Lihat: Sanerya Hendrawan, *Spiritual Management: From Personal Enlightenment Towards God Corporate Governance* (Bandung: Penerbit Mizan PT Mizan Pustaka, 2009), 51

lebih membersihkan rohnya dan lebih menjaga kestabilan ingatan kepada Allah, alasan seperti ini tidak boleh diterima. Kerana memperingatkan orang-orang yang jahil kepada Tuhan mereka, memperingatkan orang-orang yang lupa terhadap Penguasa sebenar kehidupan nikmat mereka, adalah lebih penting dan lebih baik daripada bersihnya jiwa dan tenangnya keadaan.²³¹

Analisis: Terlebih dahulu penulis soroti dalam beberapa rujukan tafsir; Ibn Jarīr (m.310H) mentafsirkan ayat ini diturunkan kepada para pejuang perang Badar. Namun, hukunya tetap iaitu tidak *mansukh* terhadap semua orang Islam; seandainya mereka berhadapan dengan musuh maka Allah mengharamkan mereka melarikan diri kecuali jika bukan kerana untuk menyiasat perang atau untuk bergabung dengan kelompok mukmin yang lain. Barangsiapa melarikan diri dari perang setelah penyerangan dari musuh iaitu bukan dengan niat melakukan salah satu dari ketentuan yang dibolehkan oleh Allah, maka ia wajib mendapat ancaman Allah kecuali Allah berkehendak mengampuninya.²³²

Al-Qurtubī juga memberikan tafsiran yang hampir sama iaitu ayat ini tidak berlaku *nasakh*. Dalil yang menunjukkan hal itu adalah bahawa ayat ini turun setelah selesainya peperangan dan berlalunya hari tersebut. Pendapat ini diikuti oleh Mālik, al-Syāfi'ī dan majoriti ulama.²³³ Pendapat Sayyid Qutb juga dilihat selari dengan mufassir-mufassir ini, beliau menambah:

Kami memilih pendapat yang disebut oleh Ibn al-‘Arabī dari pendapat Ibn ‘Abbas dan seluruh ulama, kerana perbuatan melarikan diri dari

²³¹ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 68.

²³² Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Amlī, Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayi al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (Riyāḍ: Muassasah al-Risālah, 2000), 13:440.

²³³ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar bin Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Shams al-Dīn al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkāmī al-Qur’ān*, ed. Hisham Samīr al-Bukhārī (Riyāḍ: Dār ‘Ālimu al-Kutub, 2003), 7:381-382.

medan peperangan pada umumnya amat wajar menerima ancaman hukuman yang berat memandang kepada kesan-kesan pergerakannya yang besar dari satu aspek, dan memandang kepada hubungkaitnya dengan prinsip iktikad dalam satu aspek yang lain. Hati seseorang mukmin harus teguh dan tidak dapat digoncang sebarang kekuatan lain kerana ia berhubung dengan kekuatan Allah. Oleh itu, pejuang mukmin tidak seharusnya melarikan diri kerana takut nyawanya terancam, dan ini bukan merupakan taklif di luar kemampuan seseorang.²³⁴

Hamka pula berpendapat, hidup atau mati adalah ketentuan dari Allah sendiri. Jika tidak di medan perang pun manusia akan mati juga. Sebab itu, melarikan diri dari medan jihad, adalah mendapat kemurkaan Allah dan neraka di akhirat. Tepat benar kata-kata yang selalu diucapkan orang yang marah kepada si pengecut, “*go to hell!*” – “pergilah ke neraka!”²³⁵

Setelah penulis meneliti tafsiran-tafsiran ini dan membandingkan dengan tafsiran al-Ghazālī, tafsiran-tafsiran ini tidak menyatakan mengenai ‘*uzlah* sedikit pun, namun dapat difahami al-Ghazālī telah membina teori yang logik iaitu, jika seseorang itu mukmin itu memilih untuk mengasingkan diri sepenuh masa, bermakna lebih kurang samalah dengan melarikan dari medan dakwah, jihad dan seumpamanya. ‘*Uzlah* yang telah dieksploitasi penggunaannya ini menyalahi *Usūl ‘Asyrīn* yang dikemukakan Ḥassan al-Bannā yang menegaskan Islam adalah jihad dan mewajibkan jihad. Menurut al-Bannā, hakikat jihad adalah mengorbankan seluruh tenaga pada jalan Allah, sekalipun sesuatu yang dikorbankan itu merupakan darah yang ditumpahkan dalam medan perang. Jihad

²³⁴ Sayyid Qutb, *Tafsīr fī Zilalil Qur’ān: Di Bawah Bayangan al-Quran*, terj. Yusoff Zaky Haji Yacob (Kota Bharu, Kelantan: Pustaka Aman Press Sdn.Bhd., 2000), 7:54-55.

²³⁵ Prof. Dr. Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1983), 7:270.

tidaklah terbatas pada pengorbanan jiwa sahaja, malah termasuk juga pengorbanan harta benda, jihad pena dan lidah²³⁶. Jadi, teori logik al-Ghazālī adalah selaras dengan saranan gurunya, al-Bannā. Namun, dari pernyataannya juga penulis dapati beliau tidak menolak *‘uzlah* yang bersifat sementara.

Bagaimanakah yang dikatakan sementara, dan bagaimana rupa *‘uzlah* yang dilarang?

Analisis II: Seterusnya penulis mengenalpasti jenis *‘uzlah* yang disebutkan sebagai padanan kepada pernyataan beliau;

a. *‘Uzlah* yang diharuskan:

- I. Bersifat sementara dan kembali ke dalam jemaah. Di dalam *‘uzlah* dan *khalwah* berlangsung tiga tahap kejiwaan yang disebut Campbell *separation-initiation-return*. Proses yang berlangsung adalah memisahkan diri dari keramaian, menciptakan kesendirian dan kesunyian, muhasabah diri, lalu menemukan pencerahan, dan kembali ke kancah pergaulan masyarakat dengan visi baru.²³⁷
- II. Shaykh Uthaimin (m.1421H) mengatakan bergaul dengan orang lain adalah utama daripada *‘uzlah*, selama seseorang itu tidak memudaratkan agamanya. Tetapi, jika dia memudaratkan agamanya maka *‘uzlah* itu lebih afdhal. Sebab, Nabi s.a.w. bersabda:

²³⁶ Dr. ‘Abd al-Karīm Zaydān, *Sharh al-Uṣūl al-‘Asyrīn li al-Imām al-Shahīd Ḥassan al-Bannā* (Iraq: Muassasah al-Rā’id al-‘Ilāmiyyah, t.t.), 6.

²³⁷ Sanerya Hendrawan, *Spiritual Management: From Personal Enlightenment Towards God Corporate Governance* (Bandung: Penerbit Mizan PT Mizan Pustaka, 2009), 52.

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الرَّجُلِ غَنَمٌ يَتَّبِعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ

Terjemahan: Diceritakan dari Ismā'il bin Abī Uways, Mālik menceritakan padaku dari 'Abd al-Raḥmān bin 'Abd Allāh dari ayahnya dari Sa'īd al-Khudrī, sabda Nabi s.a.w., "Akan datang suatu saat di mana sebaik-baik harta seorang Muslim itu adalah kambing yang dibawa ke puncak gunung dan tempat-tempat turunnya hujan. Ia menghindarkan diri dari fitnah dengan membawa agamanya."²³⁸

- III. *'Uzlah* Abū Bakar didefinisikan sebagai *al-tafarrud 'an al-khalq* (memisahkan diri dari makhluk lain). Sikap ini digalakkan ketika zaman dilanda pergeseran nilai-nilai Islam dan segala aturan normanya atau ketika seseorang khawatir terhadap fitnah yang akan menyebabkan kehidupan beragamanya terhakis. Namun, apabila kekhuatiran adalah tidak serius, zuhud perlu dipraktikkan dengan berkumpul dan bermasyarakat sebagaimana biasanya yaitu *amar makruf nahi mungkar*. Lebih jauh lagi, para ulama sepakat zuhud atau *'uzlah* dapat dilaksanakan hanya sekadar dengan hati dan perasaan, misalnya walaupun berada dalam keramaian sebuah pasar, namun dalam hatinya ia berasa menyendiri untuk mencari Tuhannya.²³⁹
- IV. Menurut Wahbah Al-Zuhaylī perilaku *'uzlah* pernah dilakukan umat Nabi Isa a.s. yaitu *Aṣḥāb al-Kahf* menerusi Surah al-Kahf 18:16²⁴⁰ dan kaum *Rahbaniyyīn* dalam

²³⁸ Hadith riwayat al-Bukhārī, Kitab Bada' al-Khalq, Bab Khayr Māl al-Muslim Ghanam Yatba' Bihā Sha'af al-Jabāl, no.Hadith 3124. Lihat Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, "Fath al-Bārī Sharh Ṣaḥīh al-Bukhārī," (Kaherah: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1986), 403-405.

²³⁹ KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, cet.ke-6 (Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang Yogyakarta, 2007), 78.

²⁴⁰ Wahbah bin Mustafa al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Damsyik: Beirut: Dār al-Fikr al-Ma'āsir, 1997), 15:233.

Surah al-Ḥadīd (57):27²⁴¹, demi keselamatan jiwa dan agama dari kezaliman penguasa. Hal ini hanya boleh dilaksanakan dalam kondisi darurat, sedangkan pada kondisi normal al-Quran menegaskan harus ada keseimbangan antara urusan dunia dan akhirat, keduanya saling melengkapi dan menyempurnakan.

b. 'Uzlah yang dilarang: Ciri-ciri, kesan dan akibat:-

- I. Menjadikan fenomeona *'uzlah* yang dilakukan sebahagian ulama salaf sebagai sebuah rujukan, tanpa melihat konteks serta alasannya. Contohnya, menjadikan *'uzlah* Imam Mālik sebagai rujukan tanpa mempedulikan alasan sebenar beliau berbuat begitu mempunyai alasan yang kuat iaitu kerana bagi menghindarkan diri dari terjadinya pertembungan dengan para penguasa saat itu serta untuk menghindarkan terjadinya pertumpahan darah antara sesama kaum Muslimin.
- II. Menganggap hidup berjemaah dapat menghilangkan wibawa dan melunturkan keperibadian.
- III. Tidak cakna terhadap tanggungjawab hidup berjemaah dan bermasyarakat. Iaitu terjadi apabila ahli jemaah tidak mahu bekerjasama membahagi tugas dakwah dan membiarkan seseorang individu memikul beban berseorangan. Akhirnya individu itu lemah dan ber'*uzlah*.
- IV. Menganggap bergaul dalam masyarakat akan menyibukkannya dari konsentrasi beribadah, juga gagal memahami erti ibadah yang sebenarnya. Menjadikan alasan meluasnya huru-hara dan tindakan jenayah untuk berlaku *'uzlah*. Impak: misalnya, dari satu penulisan, penulis mendapati politik *'uzlah* adalah kurang berkesan lagi pada masa sekarang kerana ianya meninggalkan kesan negatif seperti terpisahnya dunia

²⁴¹ Wahbah bin Mustāfa al-Zuhaylī, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, 15:351.

Islam dari kemajuan sains, yang telah mula dikuasai oleh dunia Kristian sejak mereka berjaya mendapat didikan kemerdekaan berfikir dari dunia Islam Barat (Cordova) mahupun Timur (Baghdad).²⁴²

- V. Menjadikan ujian dan kesulitan dalam berdakwah untuk bersikap *'uzlah*.
- VI. Berteman dengan mereka yang ber*'uzlah* dan terpengaruh dengan sikap itu.
- VII. Kekeliruan dalam memilih jamaah yang begitu banyak.
- VIII. Meremehkan kesan dan akibat buruk yang diperolehi dari *'uzlah*: antaranya:
 - i. Buta terhadap kadar kemampuan peribadi. Mensia-siakan potensi dan keyakinan diri.
 - ii. Terhalang dari mendapat pertolongan orang lain. Orang lain tidak mampu menolongnya memperbaiki dan meluruskan dirinya kerana ia mengasingkan diri.
 - iii. Kurang mendapat pengalaman dan pelajaran berharga dari hidup berjamaah.
 - iv. Dilanda rasa putus asa dan kecewa, menjerumuskan diri pada suatu dosa dan kemurkaan Allah. Muslim berseorangan mudah dihancurkan dan ditundukkan lawan.
 - v. Mendapat sedikit ganjaran dan pahala dari Allah dan terhalang dari bantuan Allah.
 - vi. Tidak berdaya menegakkan agama Allah pada diri sendiri.²⁴³

²⁴² Contoh *politik 'uzlah* yang pernah berlaku ketika zaman penjajahan dulu: cendekiawan yang tidak berjaya memperbetulkan situasi zamannya dan tidak campur dalam pergolakan semasa, kemudian memencilkan diri membina sekolah-sekolah agama/pondok di tempat terpencil. Lihat: Dr. Ir. M. 'Imadduddin Abd Rahim, *Islam Sistem Nilai Terpadu* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 91-92.

²⁴³ Dr. Sayyid Muḥammad Nūh, *Āfatun 'ala al-Ṭāriq*, cet.ke-5 (Mesir: Dār al-Wafā', 1993), 54-70.

Kesimpulannya, *'uzlah* boleh menjadi punca kegagalan dakwah umat Islam dan penulis lihat ada relevannya apabila al-Ghazālī menekankan hal ini dengan begitu penting serta terus menampilkan isu ini bersama-sama tafsir ayat 'lari dari peperangan'.

3.4 TAFSIR MUḤAMMAD AL-GHAZĀLĪ MENGENAI ISU AL-SAM'YYĀT

3.4.1 Pengertian masa depan menurut Shaykh MuḤammad al-Ghazālī.

MuḤammad al-Ghazālī mengatakan bahawa orang-orang yang beriman dan berfikir menyedari bahawa masa depan sebenarnya adalah merangkumi langit dan bumi. Juga merangkumi masa tua, walaupun hanya tinggal beberapa tahun. Kehidupan lain yang abadi adalah selepas menjalani kehidupan di dunia. Perkara inilah yang diperingatkan oleh al-Quran ketika menyebut kehidupan akhirat dengan istilah 'hari esok', sebagaimana firman Allah:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ وَتَنْظُرُوْا نَفْسَكُمْ مَّا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۚ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿١٨﴾ وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ ۗ اُوْلٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ﴿١٩﴾

Al-Ḥashr 59:18-19

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman! Bertaqwalah kepada Allah (dengan mengerjakan suruhanNya dan meninggalkan laranganNya); dan hendaklah tiap-tiap diri melihat dan memerhatikan apa yang ia telah sediakan (dari amal-amalnya) untuk hari esok. Dan (sekali lagi diingatkan): Bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat meliputi pengetahuannya akan segala yang kamu kerjakan. Dan janganlah kamu menjadi seperti orang-orang yang telah melupakan (perintah-perintah) Allah, lalu Allah menjadikan mereka melupakan

(amal-amal yang baik untuk menyelamatkan) diri mereka. Mereka itulah orang-orang yang fasik - derhaka.”

Kemudian, al-Ghazālī membawa datang sebuah syair:

لا دار للمرء بعد الموت ، إلا التي كان قبل الموت بينهما

Terjemahan: Tidak ada tempat (rumah) yang akan diduduki seseorang setelah meninggal dunia, kecuali tempat (rumah) yang telah dibangun sebelum meninggal dunia (hidup di dunia).²⁴⁴

Analisis: Ibn ‘Aṭīyah (m.541H) mentafsirkan: dimaksudkan *ghadin* itu adalah hari kiamat. Kata Qatādah: Allah mendekatkan berlakunya kiamat seolah-olah ia akan berlaku esok, dengan banyaknya tanda-tanda kiamat itu sudah dekat. Boleh juga dimaksudkan *ghadin* itu adalah hari kematian kerana setiap manusia itu bila-bila masa sahaja boleh mati seakan-akan tiada hari esok lagi. Makna dari ayat ini, hendaklah umat Islam memerhatikan amalan-amalan mereka, iaitu menambahkan amal soleh dan mengurangi amal buruk. Kata Mujāhid dan Ibn Zaid: Kelmarin itu dunia dan esok itu akhirat.²⁴⁵

Al-Nasafī (m.701H) pula mengatakan hari itu adalah hari kiamat yang mana hari yang manusia makin hampir dengannya, atau diibaratkan akhirat itu dengan hari esok seolah-olah dunia dan akhirat itu dua siang. Hari ini dunia, esok adalah akhirat. Kalimah *ghadin* didatangkan dengan *nakirah* kerana tiada siapa tahu bila berlaku hari besar tersebut. Mālīk bin Dīnār mengatakan tertulis pada pintu syurga:

²⁴⁴ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*, 129-130.

²⁴⁵ Abī Muḥammad ‘Abd al-Haq bin ‘Aṭīyah al-Andalusī, *Al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* (Beirut, Lubnan: Dār al-Khayr, 2007), 8:273.

Kami dapat apa yang kami telah lakukan, kami untung apa yang kami telah ambil perhatian (dengan menambah amal soleh), kami rugi apa yang kami telah khilafkan.²⁴⁶

Manakala Ibn Kathīr (m.1373M) mengomentari: Maksudnya di sini iaitu hisablah dirimu sebelum dihisab oleh Allah, dan lihatlah apa yang telah kamu tabung untuk diri kamu, berupa amal-amal soleh untuk hari di mana kamu akan kembali dan berhadapan dengan Tuhan kamu.²⁴⁷ Wahbah al-Zuhaylī berkata,

Perhatikanlah pada diri kamu, apakah amalan-amalan yang baik yang telah kamu lakukan sebagai persediaan untuk menghadapi hari kiamat? Muhasabahlah diri sendiri sebelum kamu berhadapan dengan perhitungan di akhirat.²⁴⁸

Hamka (m.1981M) pula mengulas menarik:

Hari esok ialah hari akhirat. Hidup tidaklah akan disudahi hingga di dunia ini sahaja. Dunia hanyalah semata-mata masa untuk menanam benih. Adapun hasilnya akan dipetik di akhirat. Hamka juga menambah percaya kepada hari akhirat menyebabkan rezeki yang diberikan Allah sebahagian besar dikiriskan terlebih dahulu untuk persediaan hari esok, itulah erti *qaddamat* dalam ayat ini, iaitu 'mengirim terlebih dahulu'.²⁴⁹

Daripada tafsiran-tafsiran ini, penulis perhatikan tafsiran al-Ghazālī yang mentafsirkan hari esok(*ghadin*) sebagai hari akhirat adalah selari dengan tafsiran yang telah ada. Cumanya berbeza sedikit kerana tidak disebut sebagai hari kiamat. Namun, itu

²⁴⁶ Abī al-Barakāt ‘Abd Allāh bin Aḥmad bin Maḥmūd al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī al-Musammā bi Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta’wīl* (Maktabah Nizar Mustāfa al-Baz, t.t.), 3:1212

²⁴⁷ Muhammad Nasib al-Rifa’i, *Ringkasan Tafsir Ibn Katsir*, terj. Syihabuddin, cet.ke-2 (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 4:658.

²⁴⁸ Wahbah Mustaffa al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*, terj. Ahmad Hasan Mohd Nazam (Petaling Jaya: Intel Media and Publication & Persatuan Ulama Malaysia, 2007), 28:114.

²⁴⁹ Prof. Dr. Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta:Penerbit Pustaka Panjimas, 1985), 28:72-73.

tidak menjadi suatu tafsiran yang salah kerana perbezaannya minor sahaja. Al-Ghazālī menjadikan tafsirnya unik adalah kerana ditafsirkan ‘hari esok’ dengan ‘masa depan’. Iaitu, apabila umat Islam fikir tentang ‘masa depan’, secara langsung akan fikir tentang ‘hari akhirat’. Dari sisi yang lain, dengan penggunaan rangkap syair yang signifikan, telah memberikan pengajaran yang menginsafkan buat umat Islam yang kebanyakannya jumud pengertian masa depan mereka hanya setakat fikir hari tua, cita-cita di dunia dan lain-lain yang hanya melibatkan hayat ketika hidup di dunia semata-mata.

3.4.2 Tafsiran Muḥammad al-Ghazālī Tentang Surah al-Wāqī‘ah ayat 13 dan 14.

Al-Ghazālī dalam kitabnya berkata:

Dalam surah ini dijelaskan bahawa penduduk atau penghuni syurga itu terbahagi kepada dua golongan. Pertama, golongan orang-orang yang berlumba-lumba dalam kebaikan. Kedua, orang-orang yang berbahagia kerana amal baiknya. Lain-lainnya adalah penghuni neraka. Sebahagian ulama tersalah dalam mentafsirkan surah ini. Mereka mengatakan bahawa tiga kelompok tersebut adalah yang disebutkan dalam firman Allah Surah Fāṭir 35:32 yang bermaksud:

“Kemudian Kami jadikan al-Quran itu diwarisi oleh orang-orang yang Kami pilih dari kalangan hamba-hamba Kami; maka di antara mereka ada yang berlaku zalim kepada dirinya sendiri (dengan tidak mengendahkan ajaran al-Quran), dan di antaranya ada yang bersikap sederhana, dan di antaranya pula ada yang mendahului (orang lain) dalam berbuat kebaikan dengan izin Allah. Yang demikian itu ialah limpah kurnia yang besar (dari Allah semata-mata).”

Al-Ghazālī menyanggah dengan pernyataan bahawa Surah al-Wāqī‘ah **membicarakan seluruh manusia, baik yang mukmin mahupun yang kafir.**

Sementara ayat di atas ini **hanya membicarakan tentang orang Islam**. Permulaan ayat tersebut yang mengisyaratkan demikian. “Kemudian Kami jadikan al-Quran itu diwarisi oleh orang-orang yang Kami pilih dari kalangan hamba-hamba Kami,” menunjukkan yang dipilih itu ialah orang Islam.

Al-Ghazālī berpendirian bahawa Surah al-Wāqī‘ah menjelaskan tentang orang-orang yang berlumba dalam kebaikan bahawa mereka ialah, firman Allah:

ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ ﴿١٤﴾

Al-Wāqī‘ah 56:13-14

Terjemahan: “(Di antaranya) sekumpulan besar dari umat-umat manusia yang terdahulu; Dan sebilangan kecil dari orang-orang yang datang kemudian.”

Al-Ghazālī mengatakan bahawa sebahagian ulama tafsir berpendapat bahawa yang dimaksudkan sekumpulan besar dari umat-umat manusia yang terdahulu adalah para Nabi yang mendahului Nabi Muhammad, dan yang dimaksudkan dengan segolongan kecil dari orang-orang yang hidup kemudian adalah umat Islam. Mereka menetapkan sedemikian kerana lebih ramainya Nabi dan umat terdahulu dari Nabi dan umat sekarang.

Al-Ghazālī mentafsirkan bahawa sifat ini adalah **hanya untuk umat Muḥammad**. Yang dimaksudkan dengan (ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ) adalah para *salaf al-ṣālih* yang telah menyebarkan agama Islam ke seluruh penjuru dunia dengan ilmu dan amalnya. Manakala (وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ) adalah muslimin yang terasing kerana mempertahankan ketaqwaannya di tengah-tengah kekuatan penentang dan kebengisan musuh-musuh yang

menyakitkan. Para Rasul itu terbatas waktunya dalam menyebarkan ajaran mereka. Ajaran tersebut telah dianggap sempurna dalam masa dan tempat yang terbatas. Tentunya umat Islam menghormati para pengikut Musa dan mengimani Taurat dan juga pengikut Isa yang beriman dengan Injilnya. Tetapi di mana mereka dalam kurun yang panjang ini? Mereka menghilang dan hidayah yang mereka bawa juga turut tenggelam, yang kemudiannya posisi mereka telah digantikan oleh mereka yang tidak ada hubungannya dengan langit. Bila dinilai ternyata sifat utama yang dimiliki oleh orang-orang yang terdahulu atau orang-orang yang mempunyai keistimewaan yang diharapkan adalah dekatnya mereka kepada Allah, atau semata-mata mencari keredhaanNya, sebagaimana firman-Nya²⁵⁰:

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿١٠﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴿١٢﴾

Al-Wāqī‘ah 56:10-12

Terjemahan: “Dan (puak yang ketiga pula ialah) orang-orang yang telah mendahului (dalam mengerjakan kebaikan di dunia), - yang akan mendahului (mencapai balasan yang sebaik-baiknya di akhirat kelak); Mereka itulah orang-orang yang didampirkan (di sisi Allah). (Tinggal menetap) di dalam syurga-syurga yang penuh nikmat.”

Analisis I: Seperti sebelumnya, penulis soroti dulu tafsir-tafsir yang telah ada untuk mengetahui benar atau tidak tafsir Muḥammad al-Ghazālī ini. Menurut Ibn Jarīr al-Ṭabarī (m.310H), mengenai kaitan Surah Fāṭir 35:32 dengan Surah al-Wāqī‘ah, penulis dapati al-Tabari cenderung ayat-ayat itu ditujukan hanya untuk muslimin sahaja juga. Iaitu menerusi pendapatnya yang tidak menyetujui pentafsiran ‘*berlaku zalim kepada dirinya sendiri*’ dinisbahkan kepada munafik, syirik atau kafir tetapi lebih setuju hanya sekadar

²⁵⁰ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur‘ān al-Karīm*, 145-146.

sebagai ahli dosa dan maksiat.²⁵¹ Dari pemerhatian penulis juga, mungkin pendapat yang dikatakan tersalah tafsir oleh al-Ghazālī antaranya adalah yang mengambil jalur periwayatan Qatādah. Qatādah berkata:

Manusia terbahagi kepada tiga tingkatan di dunia, tiga di saat mati dan tiga di akhirat. Di dunia, mereka adalah mukmin, munafik dan musyrik.

Untuk saat mati, Qatādah menyebut dalil dari Surah al-Wāqī‘ah ayat 88 hingga 94 dan untuk tiga di akhirat beliau berdalilkan dari ayat 8 hingga 11.²⁵² Oleh sebab beliau menyertakan sekali golongan musyrik, menyebabkan pentafsiran beliau terkeluar dari skop Muslimin sahaja. Manakala dalam sebuah tafsir yang lain, al-Shawkānī (m.1250H) mengatakan ‘zalim kepada dirinya sendiri’ dinisbahkan kepada perbuatan melakukan dosa-dosa kecil sebagaimana diriwayatkan oleh ‘Umar, ‘Uthmān, Ibn Mas‘ūd, Abī Dardā’, dan ‘Ā’ishah r.a.. Pendapat inilah yang rajih (yang betul). Pelakuan itu tidak menafikan mereka dari menjadi yang ‘Kami pilih (al-Istafā)’ serta tidak menghalang mereka dari masuk syurga dan menikmati ganjaran-ganjaran²⁵³ sekiranya mereka gantikan semula amalan-amalan dosa-dosa kecil itu dengan ketaatan-ketaatan²⁵⁴. Al-Ghazālī memilih pandangan yang condong kepada pandangan Ibn Jarīr al-Ṭabarī dan sealiran dengannya. Pendapat ini penulis dapati adalah lebih benar.

²⁵¹ Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālīb al-Amlī, Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayi al-Qur‘ān*, 20:469.

²⁵² Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālīb al-Amlī, Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayi al-Qur‘ān*, 20:468.

²⁵³ Ganjaran-ganjaran tersebut dalam Surah Fāṭir 35:33, firman Allah yang bermaksud: “(Balasan mereka ialah) syurga-syurga “Adn” yang mereka akan masukinya; mereka dihiaskan di dalamnya dengan gelang-gelang tangan dari emas dan mutiara; dan pakaian mereka di situ adalah dari sutera.”

²⁵⁴ Muḥammad bin ‘Alī al-Shawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr al-Jāmi‘ bayna Fannī al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr* (Iskandariah, Mesir: Dār al-Wafā’, 1994), 4:460.

Analisis II: Abu Ja‘afār al-Ṭabarī (m.310H) mengomentari alasan penyebutan *al-Ākhirīn* pada ayat ke-14 adalah untuk umat Nabi Muhammad s.a.w. kerana memang merekalah umat terakhir, tiada lagi umat selepasnya dan beliau berkata sebahagian besar itu berasal dari umat-umat terdahulu, serta sebahagian kecil itu berasal dari umat Nabi SAW.²⁵⁵ Manakala menurut al-Qurtubī (m.671H) yang membawa pendapat yang sama dengan al-Ṭabarī, menambah pula ada dua pendapat besar mengenai (ثلة من الأولين) dan (ثلة من (الآخرين) dari ayat 39-40 yang ada kaitan dengan ayat 13 dan 14. Pertama, Ḥassan berkata: “Orang-orang yang paling dahulu dari umat yang terdahulu lebih banyak dari orang-orang yang paling dahulu dari umat kita. Oleh itu, Allah berfirman (وقليل من (الآخرين). Allah juga berfirman tentang golongan kanan, iaitu golongan selain dari orang-orang dahulu yang beriman, iaitu ‘*segolongan besar dari orang-orang terdahulu, dan segolongan besar pula dari orang-orang kemudian.*’²⁵⁶ Oleh kerana itu, Rasulullah s.a.w. bersabda, “*Sesungguhnya aku berharap umatku menjadi setengah ahli syurga.*” Kemudian Rasulullah membaca ayat yang sama dari surah yang sama. Pendapat kedua, Mujāhid berkata: “Semuanya dari umat ini.” Sufyān meriwayatkan dari Abban, Sa‘id bin Jubayr, dari Ibn ‘Abbās r.a., dari Nabi s.a.w.:

“Dua ثلة seluruhnya dari umatku.”

²⁵⁵ Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālīb al-Amlī, Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayi al-Qurān*, 21:319-321.

²⁵⁶ Surah al-Wāqī‘ah 56:39-40.

Pendapat ini juga diriwayatkan oleh Abū Bakar r.a. iaitu beliau berkata²⁵⁷:

“Kedua ﷻ itu dari umat Muhammad s.a.w.. Di antara mereka itu adalah yang hidup pada masa awal umat Baginda dan yang hidup selepas itu. Ini sama dengan firman Allah di dalam Surah Fāṭir 35:32.”

Ibn Kathīr (m.1373M) pula mengatakan pendapat yang lebih kuat tentang firman Allah yang bermaksud: “*Segolongan besar dari yang terdahulu,*” adalah generasi pertama dari umat ini. Manakala firman-Nya yang bermaksud: “*Segolongan kecil dari yang terkemudian,*” adalah dari umat ini juga. Tidak diragukan lagi jika dikatakan setiap generasi pertama bagi setiap umat adalah generasi yang terbaik berbanding generasi selepasnya bagi umat-umat yang berbeza. Maka besar kemungkinan juga ayat ini menyentuh umat-umat yang lain dan sebaik-baik umat adalah umat Nabi Muhammad s.aw..²⁵⁸

Sayyid Qutb (m.1966M) bertindak menjelaskan riwayat-riwayat yang tidak sepakat dalam menentukan siapakah yang dimaksudkan dengan ‘*orang-orang yang terdahulu*’ dan siapakah yang dimaksudkan dengan ‘*orang-orang yang kemudian*’.

Pendapat pertama mengatakan yang dimaksudkan dengan yang terdahulu itu ialah orang-orang yang dahulu menyahut seruan iman dan mempunyai darjat, martabat keimanan yang tinggi dari umat-umat yang lampau sebelum Islam, dan yang dimaksudkan dengan orang-orang yang kemudian ialah orang-orang yang dahulu memeluk Islam dan menderita dalam perjuangan Islam. **Pendapat kedua**, yang

²⁵⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar bin Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Shams al-Dīn al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Ahkāmī al-Qur’ān*, 17:200-201.

²⁵⁸ Muhammad Nasib al-Rifa’i, *Ringkasan Tafsir Ibn Katsir*, 561.

dimaksudkan dengan orang-orang yang dahulu dan orang-orang yang kemudian ialah orang-orang dari umat Nabi Muhammad s.a.w.. Orang-orang yang dahulu ialah angkatan pertama mereka dan orang-orang yang kemudian adalah angkatan mereka yang selepasnya dan terkebelakang. Pendapat kedua ini telah ditarjihkan oleh Ibn Kathīr (m.1373M) dan beliau meriwayatkan dalam tarjihnya itu sebagai pendapat al-Ḥasan dan Ibn Sīrīn.

Seterusnya, menurut Sonhadji (m.2010M) orang-orang yang hampir kepada Tuhan (*al-Muqarrabūn* di ayat 11) dan orang-orang yang paling dahulu (*al-Sābiqūn* di ayat 10), itulah yang merupakan kumpulan yang paling banyak kerana para Nabi menjadi punca golongan orang-orang yang terdahulu dan banyak orang-orang yang beriman dengan mereka. Sedangkan kumpulan orang-orang yang terkemudian dari umat Muhammad adalah sedikit sahaja.²⁵⁹ Al-Zuhaylī pula membuat kesimpulan, umumnya bilangan umat Muhammad lebih ramai berbanding umat silam. Akan tetapi *al-Sābiqūn* umat terdahulu lebih ramai dari umat Muhammad. Namun, para pengikut atau umat Muhammad jauh lebih ramai daripada pengikut atau umat nabi lain. Ramainya golongan *al-Sābiqūn* silam adalah kerana dicampurkan bersama mereka para nabi silam. Kuantiti mereka tentu lebih kalau dikira dan dijumlahkan para nabi mereka zaman silam.²⁶⁰

Jadi, setelah menyoroti tafsir-tafsir ini, penulis mendapati Muḥammad al-Ghazālī lebih condong kepada pendapat Ibn Kathīr (m.1373M) sebagaimana dijelaskan lagi

²⁵⁹ Ahmad Sonhadji Mohamad, '*Abr al-Athīr: Tafsir al-Quran, Tafsir al-Quran di Radio* (Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn.Bhd., 1997), 25:5132.

²⁶⁰ Wahbah Mustāffa al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Damsyik: Dār al-Fikr, 2009), 14:265-267.

dengan lebih teliti oleh Sayyid Qutb bahawa itu adalah pendapat kedua dari periwayatan al-Ḥassan dan Ibn Sīrīn. Pendapat-pendapat ini akan sentiasa berbeza dengan asal riwayat-riwayat yang tidak sepakat. Tidak dapat dipastikan pendapat mana yang paling tepat, yang ada hanyalah kemungkinan-kemungkinan berasaskan kepada dalil-dalil hadis yang berkaitan. Namun, penulis membuat kesimpulan ringkas, sama ada golongan-golongan itu terdahulu atau terkemudian jika mereka ini sentiasa taat dan beramal soleh, mereka akan berada dalam golongan kanan yang mendapat rahmat dan syurga Allah. Siapa sebenarnya golongan terdahulu atau terkemudian, tepatnya hanya Allah yang Maha Mengetahui. Oleh itu, tidak menjadi kesalahan andainya Muḥammad al-Ghazālī memilih mana-mana pendapat dari dua pendapat besar tersebut. Masih lagi berada dalam pendapat yang mendapat kesepakatan ijmak. Penulis juga berpendapat ini adalah antara sikap al-Ghazālī yang bersangka baik pada Allah dan berharap moga-moga golongan itu adalah umat Nabi Muhammad s.a.w..

3.5 Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī

Penulis mendapati besar kemungkinan pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī adalah dipengaruhi oleh beberapa sebab utama. Antaranya:-

3.5.1 Faktor Pertama: Tribulasi Perjuangan Beliau Pada Zamannya.

Secara kronologinya, selepas kematian Ḥassan al-Bannā, Ḥasan al-Huḍaybī (1891M-1973M) dilantik Mursyidul Am Ikhwān al-Muslimīn kedua pada tahun 1951. Al-Huḍaybī mahukan organisasi yang kuat, oleh itu beliau telah merombak Dewan Pimpinan Ikhwān yang dianggotai oleh senior dengan generasi baru Ikhwān yang sealiran dengan beliau. Tindakan beliau dibantah oleh ahli senior Ikhwān. Ḥasan al-Huḍaybī gagal menjalankan hubungan personal dengan ahli senior Ikhwān dan gagal mencipta kepercayaan dalam kalangan senior Ikhwān.²⁶¹ Pada masa itu, gerakan Ikhwan mengalami konflik iaitu ditekan oleh kerajaan yang memerintah serta kurangnya kepercayaan ahli Ikhwān kepada Al-Huḍaybī yang merupakan ahli baru dalam gerakan tersebut. Akibatnya berlaku cubaan rampasan kuasa dalam gerakan Ikhwān al-Muslimīn oleh puak pendesak yang diketuai oleh Ṣālih al-‘Ashmawī. Tetapi rampasan ini digagalkan oleh pihak pro Ḥasan al-Huḍaybī. Puak pro rampasan seperti Ṣālih al-

²⁶¹ Barbara H.E. Zollner, *The Muslim Brotherhood: Hasan Al-Hudaybi and Ideology* (2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxford: Routledge, 2009), 31-33.

‘Ashmawī, ‘Abd al-‘Azīz Jalāl dan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dipecat daripada Ikhwan al-Muslimin pada 9 Disember 1953.²⁶²

Antara sebab utama pemecatan Muḥammad al-Ghazālī bukan sahaja kerana rampasan kuasa, tetapi kerana kecenderungan beliau menyokong Jamāl ‘Abd al-Nāṣir²⁶³ pemerintah Mesir pada masa itu. Al-Ghazali terlalu cepat memberikan kepercayaan kepada Jamāl ‘Abd al-Nāṣir yang disangkanya seorang lelaki baik yang mahu berkhidmat demi rakyatnya. Jamāl ‘Abd al-Nāṣir menunjukkan minat beliau untuk melihat bangsa Arab dalam acuan Islam, tetapi hakikatnya beliau cuma memanipulasi elemen agama untuk menarik agamawan menyokong beliau. Matlamat utamanya cuma untuk memecahbelahkan gerakan Ikhwān al-Muslimīn supaya tidak ada lagi gerakan yang melawan kerajaan. Ramai yang terpedaya termasuklah Muḥammad al-Ghazālī.

²⁶² Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (United Kingdom: Al-Saqi Books, 1985), 266.

²⁶³ Jamāl ‘Abd al-Nāṣir dilahirkan pada 15 Januari 1918, merupakan Presiden kedua Mesir dan merupakan antara pemerintah negara Arab terpenting dalam sejarah. Walaupun beliau tidak berpengalaman sebagai seorang perdana menteri, pengalamannya sebagai seorang anggota tentera telah berjaya menempa namanya sebagai seorang tokoh arab yang terkemuka di dunia. Kejayaannya yang pertama adalah apabila beliau berjaya berunding dengan tentera British untuk berundur daripada Zon Terusan Suez. Selepas itu pada Julai 1956, beliau telah menasionalisasi terusan Suez yang mengakibatkan krisis Suez di mana Mesir terpaksa berhadapan dengan pihak Perancis, British dan Israel yang mempunyai kepentingan terhadap terusan itu. Krisis ini berakhir dengan keputusan dunia antarabangsa yang menyebelahi Mesir. Kejayaan demi kejayaan ini telah membangkitkan semangat nasionalisme Arab sehingga Syria memohon untuk bersatu dengan negara Mesir. Hasilnya pada Februari 1958, Republik Kesatuan Arab telah diwujudkan dengan Nāṣir sebagai Presiden dan Perdana Menterinya. Kesatuan ini telah wujud sehingga 1961 apabila Syria berpisah daripada kesatuan tersebut. Sewaktu pemerintahannya, Mesir telah menyaksikan pembangunan yang pesat. Antara lain termasuklah projek infrastruktur besar-besaran seperti projek *Empangan Aswan* dengan bantuan pemerintah Kesatuan Soviet. Beliau juga memperbaiki sistem pendidikan serta perubatan di Mesir. Selain itu beliau terkenal dengan dasar keadilan sosialnya terutamanya dalam pengagihan tanah.

Salah satu dasar luar negaranya adalah untuk tidak mengiktiraf kedaulatan negara Israel. Akibat ketegangan Syria-Israel pada awal 1967 beliau terpaksa bercampurtangan disebabkan perjanjian pertahanan dengan Syria. Ini telah mencetuskan *Peperangan Enam Hari* dengan Israel yang berakhir dengan kekalahan Mesir. Akibat peperangan ini Israel telah menambahkan wilayahnya sebanyak tiga kali ganda dan menduduki beberapa wilayah di Mesir seperti Semenanjung Sinai. Kekalahan ini merupakan tamparan yang hebat kepada Nāṣir sehinggakan beliau ingin menarik diri sebagai Presiden. Namun rakyat Mesir telah membantah. Jamāl ‘Abd al-Nāṣir sekali lagi mengetuai rakyat Mesir dalam Peperangan Berlanjutan 1969-1970. Beliau meninggal dunia akibat sakit jantung selepas dua minggu peperangan tamat pada 28 September 1970. Jamāl ‘Abd al-Nāṣir digantikan oleh Anwār Sādāt. Lihat: Achmad Munif, *50 Tokoh Politik Legendaris Dunia* (Yogyakarta: Penerbit NARASI, 2007), 51-54.

Namun, akhirnya Muḥammad al-Ghazālī menyedari Jamāl ‘Abd al-Nāṣir bukanlah kawan kepada Islam mahupun peribadi yang sukakan kebangkitan Islam. Sebaliknya, beliau merasakan Nāṣir cuma mahu menghancurkan Islam dan memanipulasikan agama demi kepentingan peribadinya. Al-Ghazālī kemudiannya bangkit menyatakan pendiriannya menentang kepemimpinan diktator ketenteraan Jamāl ‘Abd al-Nāṣir. Beliau tidak boleh berdiam diri lagi di saat penyeksaan demi penyeksaan dan siri-siri pembunuhan terhadap sahabat-sahabat seperjuangannya Ikhwan al-Muslimin di dalam penjara Mesir.²⁶⁴

Beliau juga telah menegaskan pendirian beliau dalam banyak penulisan beliau, antaranya beliau telah menulis kitab *Haqīqat al-Qawmiyyah al-‘Arabiyyah: Wa Uṣṭūrāt al-Ba‘th al-‘Arab* (Hakikat Sebenar Nasionalisme Arab) sebagai kritikan terhadap kerajaan rejim. Beliau juga membantah apabila Jamāl ‘Abd al-Nāṣir mempergunakan Universiti al-Azhar untuk memberikan ijazah kehormat kepada Sukarno, mantan Presiden Indonesia. Beliau berhujah Jamāl ‘Abd al-Nāṣir konsisten tidak berminat membela Islam di dalam setiap konflik yang melibatkan orang Islam terhadap orang bukan Islam.

Pada tahun 1962, Muḥammad al-Ghazālī dan Khālīd Muḥammad Khālīd²⁶⁵ adalah antara 250 personaliti yang dipilih oleh Jamāl ‘Abd al-Nāṣir untuk membincangkan masa

²⁶⁴ Adil Salahi, “Scholar of Renown: Muḥammad Al-Ghazālī,” laman sesawang suratkhbar *Arab News*, dicapai 4 Mac 2013, <http://www.arabnews.com/node/223099>.

²⁶⁵ Khālīd Muḥammad Khālīd (1920-1996M) adalah pemikir Islam Mesir kontemporari. Beliau juga adalah penulis kitab *Rijāl Hawl al-Rasūl* yang popular iaitu dengan menggabungkan Sirah Nabawiyyah dan biodata para Sahabat. Beliau adalah bapa kepada pendakwah Muḥammad Khālīd Thābit. Beliau merupakan lulusan Fakulti Syariah al-Azhar, pernah menjadi seorang guru kemudian menjawat Menteri Kebudayaan

depan kerajaan Mesir dan masyarakatnya. Dua sahabat ini tidak sehaluan tetapi dengan lantang bersuara terhadap kepimpinan diktator Jamāl ‘Abd al-Nāṣir. Khalid berhujah membela kebebasan bersuara manakala al-Ghazālī menjelaskan perlunya Mesir beroleh kemerdekaan yang sebenar dalam perundangan. Mesir juga perlu mempunyai tradisi yang tersendiri yang boleh menjadi cerminan sehingga ke dalam fesyen berpakaian lelaki dan perempuan. Maksudnya, Mesir masih lagi tidak merdeka jika masih lagi berterusan terikat dengan panduan atau membuat salinan versi masyarakat Barat. Al-Ghazālī mahu implementasi penuh agama Islam dalam kehidupan rakyat di Mesir. Ini telah menyebabkan ketegangan antara Muḥammad al-Ghazālī dengan Jamāl ‘Abd al-Nāṣir. Justeru, pihak pro kerajaan dan aliran komunis telah melancarkan serangan terhadap al-Ghazālī.

Pelukis kartun komunis yang bernama Ṣalāh Jahīn²⁶⁶, menerbitkan kartun menjelek dan menjatuhkan al-Ghazālī setiap hari dalam dua minggu di dalam suratkhbar *Al-Ahram* di Mesir. Ini telah menimbulkan kemarahan orang Mesir dan pada 1 Jun 1962 selepas solat Jumaat, suatu demonstrasi besar-besaran bergerak dari Universiti al-Azhar ke pejabat *al-Ahram*. Penunjuk perasaan cuba untuk mengusung al-Ghazālī di atas bahu

dan pernah menjadi ahli Majlis Tertinggi Kesenian dan Kesusasteraan. Lihat: Lawan sesawang *Wikipedia*, dicapai 4 Mac 2013, http://ar.wikipedia.org/wiki/خالد_محمد_خالد.

²⁶⁶ Ṣalāh Jahīn atau nama sebenar beliau Muḥammad Ṣalāh al-Dīn Bahjat Ḥilmī adalah seorang sasterawan Mesir, penulis lirik dan juga seorang kartunis. Beliau dilahirkan di Mesir pada 25 Disember 1930 dan meninggal pada 21 April 1986. Beliau adalah graduan lulusan Universiti Cairo. Lihat: “Salah Jahin”, laman sesawang *Wikipedia*, dicapai 4 Mac 2012, http://en.wikipedia.org/wiki/Salah_Jahin.

mereka tetapi beliau menolak. Akhirnya, penerbit *al-Ahram* mengalah dan menghentikan serangan terhadap al-Ghazālī.²⁶⁷

Penulis mendapati aliran komunis sangat anti kepada Muḥammad al-Ghazālī kerana beliau telah menghasilkan banyak penulisan mengenai bahaya komunis dan perlunya umat Islam menjauhi hidup tidak beragama tanpa Tuhan. Beliau menyatakan ada beberapa elemen yang tidak dapat diterima oleh beliau dalam modernisasi Islam, iaitu elemen falsafah ateis dan komunisme serta elemen nafsu yang merosakkan sosial.²⁶⁸

Dr. Muḥammad ‘Imārah telah menyusun karya-karya penulisan Muḥammad al-Ghazālī mengikut kategori berikut:-

Dalam menghadapi isu monopoli dan kezaliman terhadap masyarakat:-

- i. *Al-Islām wa al-Awḍā‘ al-Iqtiṣādiyyah* (Islam dan Kedudukan Ekonomi).
- ii. *Al-Islām wa al-Manāhij al-Ishtirākiyyah* (Islam dan Metodologi Sosialis).
- iii. *Al-Islām al-Muftarā ‘Alayh Bayna al-Shuyū‘iyyīn wa al-Ra’smāliyyīn* (Salah Faham Terhadap Islam: Antara Tentangan Komunis dan Kapitalis).
- iv. *Al-Islām fī Wajh al-Zahf al-Aḥmar* (Islam Menghadapi Bendera Merah – Negara Komunis).

²⁶⁷ Adil Salahi, “Scholar of Renown: Muḥammad Al-Ghazālī,” <http://www.arabnews.com/node/223099>.

²⁶⁸ John Cooper et.al, *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, terj. Institut Terjemahan Negara Malaysia, cet.ke-2 (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2009) 9.

Dalam menghadapi kediktatoran politik, beliau mempertahankan musyawarah dengan tatacara Islam, antaranya:-

- i. *Al-Islām Wa al-Istibdād al-Siyāsī* (Islam dan Politik Kotor).
- ii. *Huqūq al-Insān bayna Ta‘ālīm al-Islam wa I‘lān al-Umam al-Muttaḥidah* (Hak-hak Kemanusiaan Antara Ajaran Islam dan Resolusi PBB).

Dalam menghadapi pemikiran Barat, sekularis, kapitalis, ateis, dan *ilhād* serta pengaruh budaya asing:-

- i. *Min Hunā Na‘lam* (Di Sini Kita Bermula).
- ii. *Difā‘ ‘an al-Aqīdah wa al-Sharī‘ah Didd Maṭā‘in al-Mustashriqin* (Mempertahankan Akidah dan Syariat Dari Serangan Orientalis).
- iii. *Al-Ghazw al-Thaqāfī Yamtadd fī Farāghinā* (Peperangan Kebudayaan).
- iv. *Mustaqbal al-Islām Kharij Ardih wa Kayf Tufakkir Fīh* (Masa Depan Islam di Luar Tanahairnya dan Bagaimana Kita Memikirkannya).
- v. *Ṣayhat Tahdhīr min Duā‘t al-Tanṣīr* (Pengumuman Peringatan dari Pendakwah Kristian).²⁶⁹

Karya-karya beliau ini menjadi bukti bahawa beliau adalah peribadi yang komited memerangi ateis, *ilhād*, komunis, kapitalis, sekularis, pemerintahan diktator dan

²⁶⁹ Muḥammad ‘Imārah, *Shakhsīyyāt Lahā Tārīkh* (Kaherah: Dār al-Salām, 2008), 250-251.

kezaliman pada masyarakat untuk sekian lama dan berterusan hingga mempengaruhi pentafsiran al-Quran beliau.

Kelantangan beliau memberikan kritikan demi kritikan terhadap pemerintahan Jamāl ‘Abd al-Nāṣir pada masa itu akhirnya menyebabkan beliau dimasukkan ke penjara Ṭarah di Mesir pada tahun 1965.²⁷⁰ Setelah dibebaskan, beliau berhijrah ke Arab Saudi dan memimpin majlis ilmiah di Universiti Amir Abdul Qadir al-Jazairi al-Islamiyyah di semenanjung Tanah Arab selama 5 tahun. Dari tahun 1974 hingga 1981M beliau menjadi pensyarah di Universiti Umm al-Qura di Mekah. Setelah kematian Jamāl ‘Abd al-Nāṣir pada tahun 1970, pemerintahan Mesir diambil alih oleh Anwar Sādāt.²⁷¹ Anwar Sādāt juga mengikuti jejak langkah Jamāl ‘Abd al-Nāṣir mendapat kritikan hebat dalam kalangan agamawan prolific al-Azhar.²⁷²

Pada tahun 1975, ‘Abd al-Mun‘im Abū al-Futūḥ²⁷³ ketua persatuan pelajar Universiti Cairo Mesir telah mengadakan debat dengan Presiden Mesir, Anwar Sādāt. Beliau telah mengecam Anwar Sādāt dan penyokong Sādāt sebagai ‘pengampu’ kerana

²⁷⁰ Al-Mustashār ‘Abd ‘Allāh al-‘Aqīl, *Min A‘lami al-Da‘wah wa al-Harakat al-Islamiyyat al-Mu‘aṣirah*, cet. ke-7 (Jeddah, KSA:Dār al-Bashīr, 2008), 937.

²⁷¹ Sam Witte, *Gamal Abdel Nasser* (New York: The Rosen Publishing Group, 2004), 92-94.

²⁷² Mark A. Tessler et.al, *Area Studies and Social Science: Strategies for Understanding Middle East* (USA: Indiana University Press, 1999), 108.

²⁷³ Dr. ‘Abd al-Mun‘im Abū al-Futūḥ ‘Abd al-Hādī dilahirkan pada 15 Oktober 1951. Merupakan seorang ahli fizik, mantan aktivis pelajar dan juga ahli politik Islamis. Seorang yang terbuka, dengan idea-idea islamik dan juga bekas salah seorang pemimpin Ikhwān al-Muslimīn. Dia dikenali sebagai pembangkang tegar kepada rejim Sadat dan Mubarak serta keterbukaan beliau terhadap rakyat terhadap ideologi politik yang berbeza, tertakluk kontroversi di kalangan sesetengah penyokong pergerakan Mesir Islamis. Bergabung dengan Ikhwān al-Muslimīn sejak awal 1970-an, Abū al-Futūḥ telah menjadi ahli Biro Pembimbing/Pemantau Ikhwān dari tahun 1987 sehingga 2009. Pada 2011, beliau secara rasmi berhenti semua kerja politik dengan Ikhwān al-Muslimīn dan meletak jawatan dari keahliannya, berikutan keputusan beliau untuk bertanding sebagai presiden dalam pilihan raya presiden pada tahun 2012. Beliau kini merupakan setiausaha agung Kesatuan Perubatan Arab. Lihat: “Abdel Moneim Aboul Fotouh”, laman sesawang *Wikipedia*, dicapai 4 Mac 2013, http://en.wikipedia.org/wiki/Abdel_Moneim_Aboul_Fotouh.

telah mengharamkan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dari bercakap di hadapan khalayak ramai kerana bimbang syarahan Muḥammad al-Ghazālī akan mengurangkan sokongan rakyat kepada pemerintah.²⁷⁴ Ini telah membuktikan Muḥammad al-Ghazālī telah dihalang dari menyampaikan ceramah dan dakwahnya pada masa itu.

Perkara paling besar yang tidak akan dilupakan dunia adalah Perjanjian Camp David. Perjanjian Camp David adalah merupakan asas bagi perjanjian damai antara Israel-Mesir pada tahun 1979. Presiden Mesir, Muḥammad Anwar al-Sādāt dan Perdana Menteri Israel, Menachem Begin yang menandatangani perjanjian tersebut, masing-masing mendapat Hadiah Nobel Keamanan pada tahun 1978. Presiden Amerika Syarikat, Jimmy Carter turut juga menerimanya pada tahun 2002 atas peranannya sebagai perantara dalam proses damai tersebut. Perjanjian Camp David ini tidak dipersetujui oleh banyak pihak antaranya Ikhwān al-Muslimīn. Kebanyakan rakyat Israel menyokong perjanjian damai ini walaupun penduduk yang mendiami kawasan Palestin menentanginya. Secara amnya Mesir amat mematuhi perjanjian ini kerana menguntungkan dari segi ekonomi. Ekonomi Mesir yang hampir lumpuh akibat perang sebelum ini, berperang dengan Israel tanpa sokongan mencukupi dari negara-negara Arab telah menghancurkan keseluruhan ekonomi Mesir terutama sektor perlancongan. Perjanjian ini juga menyaksikan Mesir jatuh ke dalam perangkap Amerika-Yahudi, menguntungkan Israel serta menggadaikan tanah Palestin walaupun Mesir mendapat kembali semenanjung Sinai.²⁷⁵

²⁷⁴ “Manazīrah Abū al-Futūḥ Ma‘a al-Ra’īs Muḥammad Anwar al-Sādāt,” lawan sesawang *Youtube*, dicapai 4 Mac 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=Zx9I2O-OZ8I>.

²⁷⁵ Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh al-Khālīdi, *Ma‘a Qaṣaṣ al-Sābiqīn fī al-Qur’ān* (Damsyik: Dār al-Qalam, 1989), 1:251-254.

Pada tahun 1981, Muḥammad al-Ghazālī dilantik sebagai wakil Kementerian Wakaf di Mesir untuk urusan dakwah, namun akhirnya dipecat bila berbeza pendapat dengan keputusan pimpinan negara mengenai perjanjian damai dengan Israel.²⁷⁶ Menurut Richard Paul Mitchell,²⁷⁷ Muḥammad al-Ghazālī pernah mengkritik Israel yang kembali menjadi bangsa yang kejam seperti nenek moyang mereka dahulu²⁷⁸:

Richard Mitchell juga pernah menulis surat kepada Ketua Bahagian Perkhidmatan Rahsia, Pusat Perisikan Amerika (CIA) di mana beliau telah mengemukakan beberapa cadangan termasuklah supaya menghapuskan Shaykh Muḥammad al-Ghazālī:

Hanya pemimpin-pemimpin tertentu yang berada di Arab Saudi yang perlu dihapuskan dengan segera seperti Muḥammad Qutb, ‘Alī Jarīshah dan Muḥammad al-Ghazālī. Dengan berbuat demikian, akan melemahkan keyakinan, rasa kurang percaya di antara Ikhwān al-Muslimīn dengan Kerajaan Arab Saudi.²⁷⁹

²⁷⁶ Muḥammad ‘Imārah, *Al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī* (Kaherah: Dār al-Salām, 2009), 32-33.

²⁷⁷ Dr. Richard Paul Mitchell (26 April 1929 - 27 Disember 2002) adalah seorang profesor untuk subjek Bahasa Inggeris dan klasik di Glassboro State College di Glassboro, New Jersey. Beliau mulai terkenal pada 1970-an sebagai pengasas dan penerbit *The Underground Grammarian*, iaitu suratkhbar yang memaparkan kritikan serta pendapat yang berjalan hingga tahun 1992 dan pernah menulis empat buah buku iaitu *Less Than Words Can Say* (1979), *The Graves of Academe* (1981), *The Leaning Tower of Babel* (1984), dan *The Gift of Fire* (1987) yang menghuraikan pandangan beliau mengenai hubungan antara bahasa, pendidikan dan etika. Kesemua buku ini diizinkan Mitchell untuk dimuat-turun secara percuma untuk tujuan pendidikan. Lihat: Laman sesawang Wikipedia, dicapai 8 Mac 2013, http://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Mitchell.

²⁷⁸ Richard Paul Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (New York:Oxford University Press, 1969), 242. *The Society of the Muslim Brothers* adalah karya Richard Paul Mitchell dan juga merupakan tesis Ph.D. beliau di Princeton University pada tahun 1960. Kali pertama diterbitkan pada tahun 1969, disunting oleh ulama terkenal Albert Hourani. Buku ini telah menjadi sumber rujukan antarabangsa bagi sejarah gerakan Mesir revivalis – Ikhwān al-Muslimīn – sehingga zaman Jamāl ‘Abd al-Nāṣir. Lihat: Lawan sesawang *Goodreads*, dicapai 8 Mac 2013, http://www.goodreads.com/book/show/661073.The_Society_of_the_Muslim_Brothers.

²⁷⁹ Dr. ‘Alī Jarīshah, *Du‘āh La Bughāh*, (Kuwait: Dār al-Buhūth al-‘Ilmiyyah, 1979), 160-161.

Pada tahun 1988, kitab *Al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm* selesai ditulis oleh Shaykh Muḥammad al-Ghazālī. Penulis percaya dan meyakini, pentafsiran al-Ghazālī adalah dipengaruhi oleh tribulasi perjuangan beliau di dalam bidang dakwah. Pengalaman beliau pernah diharamkan berceramah, dipecat dari jawatan, dipenjara malah tersenarai nama dalam nama-nama pejuang yang perlu dibunuh adalah menjadi salah satu faktor penyebab yang kuat kepada corak dan isi pentafsiran al-Quran beliau. Faktor tribulasi perjuangan ini mempengaruhi ayat-ayat yang telah dipilih dan dianalisis penulis iaitu pada:-

Bahagian akidah:

- i. Surah *al-Zumar* 39: 62-64 – Isu *ilhād* dan ateisme.
- ii. Surah *al-Kahf* 18:42-43 – Isu nafsu dianggap berhala dan jadi punca syirik.

Secara umumnya, tafsiran Muḥammad al-Ghazālī ini berakar-umbi dari penentangan beliau terhadap komunisme, kapitalisme, ateis, dan kepemimpinan kerajaan Mesir pada itu yang diktator sehingga ramainya para cendekiawan dan ulama terkorban sepanjang sejarah *survival* Mesir moden malah buku-buku penulisan beliau sebelum buku *Al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm* juga menjadi bukti beliau komited menentang. Misalnya, di dalam sebuah bukunya beliau menyuarakan kemarahannya tentang *ilhād*,

Saya pernah berjumpa dengan beberapa pemuda ateis, lalu saya ajak mereka berdialog untuk mengetahui apa sebenarnya yang terpendam di hati sanubari mereka. Maka saya dapati bahawa fikiran mereka mengenai Allah adalah seperti fikiran anak yang tidak tahu siapa

ayahnya. Saya dapati sebahagian besar mereka bertaklid buta dan mangsa penipuan yang bodoh! Mereka menyangka bahawa ilmu dan iman saling bertentangan, maka kemajuan hendaklah diiringi dengan menyingkirkan agama!²⁸⁰

Sungguh tepat sekali apa yang dikatakan oleh Francis Bacon: “Falsafah yang dangkal akan membuatkan fikiran manusia cenderung pada ateisme, tetapi jika digali sedalam-dalamnya maka falsafah akan membimbing alam fikiran manusia kepada keimanan agama.”²⁸¹

Manakala dalam sebuah penulisannya yang lain, beliau menyuarakan kebimbangannya mengenai kerajaan autokrasi terutamanya di Mesir yang boleh juga diinterpretasikan sebagai kerajaan mengikut atau bertuhankan nafsu pemimpin:

Para petani, para usahawan dan tuan-tuan punya pelbagai kerjaya dan profesyen telah termasuk ke dalam cengkaman raja-raja yang memerintah menurut nafsu mereka, bukannya tunduk di bawah perintah Allah s.w.t.²⁸²

Kalaulah gambaran di negara Mesir boleh diambil sebagai contoh bagi keadaan negara-negara Islam yang lain, maka apakah masa depan yang dapat diharap dari umat yang sedang menghidap penyakit kritikal seperti itu (pergolakan dan autokrasi di Mesir ketika itu)? Kejatuhannya ke dalam rahang penjajah adalah satu natijah yang tidak dapat dielakkan. Begitu juga kemunduran mereka dalam kehidupan sehari-hari, juga tidak dapat dielakkan. Siapakah yang bertanggungjawab terhadap jenayah besar yang terjadi itu? Jawapannya tidak lain tidak bukan ialah pemerintah-pemerintah yang berdasarkan autokrasi atau diktator dalam pemerintahan mereka. Negara-negara Islam telah jatuh menjadi mangsa kepadanya. Agama Allah telah menjadi salah satu dari korban-korbannya yang banyak...²⁸³

²⁸⁰ Muḥammad al-Ghazālī, *Jaddid Ḥayātak*, cet.ke-9 (Mesir: Nahḍah Misr, 2005), 158.

²⁸¹ *Ibid.*, 159.

²⁸² Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Islām wa al-Ṭāqāt al-Mu‘ṭalah* (Mesir: Nahḍah Misr, 2005), 39-40.

²⁸³ *Ibid.*, 42.

Manakala untuk ayat mengenai *'uzlah* yang dianalisis penulis iaitu untuk bahagian tema dakwah, iaitu:

i. Surah *al-Anfāl* 8:16 – *'Uzlah*

Penulis telah mendapati Muḥammad al-Ghazālī sendiri pernah ber*'uzlah*. Diceritakan bahawa beliau pernah berkhotbah Jumaat di Masjid 'Amrū bin al-'Āṣ di Fustāṭ, Mesir di hadapan 10 ribu jemaah. Dalam khutbah tersebut beliau telah membidas undang-undang hukum keluarga yang ditetapkan negara Mesir dengan melabelkannya "*Undang-Undang Jihad Sādāt*" kerana ketidaksesuaiannya dengan syariat Islam. Akibatnya beliau dilarang daripada berkhotbah lagi di beberapa buah masjid, tidak dibenarkan dari berdakwah, bahkan dipecat dari jawatan Ketua Umum Dakwah. Setelah itu beliau berhijrah ke Jeddah, Mekah dan mengajar di Universiti al-Malik 'Abd al-'Azīz sebelum kembali semula ke Mesir beberapa tahun kemudian. Selama 15 tahun dari tahun 1974 sehingga 1988M beliau hidup di tengah-tengah masyarakat, menyelesaikan permasalahan umat, dan akhirnya beliau menjadi ahli fiqh dakwah dan ikon yang berkarisma di dunia Arab dan Islam.²⁸⁴ *'Uzlah* beliau adalah hijrah seketika ke wilayah lain di Mesir, dan apabila reda kontroversi beliau datang kembali menyebarkan dakwah di Mesir. Bukannya terus menarik diri atau mengalah dengan ugutan, tangkapan dan penjara.

²⁸⁴ Muḥammad 'Imārah, *Shakhsīyyāt Lahā Tārīkh*, 247-249.

3.5.2 Faktor Kedua: Kecenderungan Muḥammad al-Ghazālī Pada Manhaj *Wasatīyyah*.

Faktor seterusnya yang mempengaruhi pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī dan juga menjawab bagi baki ayat-ayat yang telah dianalisis penulis, iaitu ayat:

1. Bahagian akidah:
 - i. Surah *al-Tawbah* 9:51 – Isu Jabbariyyah.
2. Bahagian dakwah:
 - i. Surah *al-Mu'min* 40:64-65 – Isu ayat-ayat *al-Kawniyyah*.
3. Bahagian *al-Sam'īyyāt*:
 - i. Surah *al-Ḥashr* 59:18-19 – Isu pengertian masa depan menurut al-Ghazālī.

Setelah membuat analisis perbandingan tafsir antara Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dan kitab tafsir muktabar yang lain, penulis mendapati punca beliau cenderung melawan keras Jabbariyyah adalah kerana kecenderungan beliau mengamalkan manhaj *wasatīyyah*. Dalam bab sebelum ini, penulis telah pun menjelaskan beliau terpengaruh dengan Ḥassan al-Bannā. Al-Bannā pula adalah peribadi yang menyokong aliran *wasatīyyah*.

Ini dapat dibuktikan misalnya dalam perkara *ilahiyyāt*. Perkara *ilahiyyāt* adalah berkaitan dengan keimanan terhadap Allah dan keesaan-Nya yang merupakan rukun iman pertama dalam agama Islam. Perbahasannya meliputi soal zat, sifat dan *af'āl* Allah serta perkara yang berkaitan dengannya. Beliau telah mengikut langkah yang sama dengan Ḥassan al-Bannā melalui pernyataan beliau:

Penulis lebih cenderung berpegang pada mazhab aliran salaf ketika membicarakan objek perbahasan yang tidak tercapai akal manusia. Akal manusia bukanlah alat yang dapat mengkajinya. Kita sedar bahawa yang mampu dicapai dengan kemampuan kita adalah apa yang nampak di mata iaitu yang meliputi alam shahadah. Sedangkan pemikiran kita sangat terbatas untuk mengkaji alam ghaib...Seluruh bahasa manusia tidak akan mampu menghuraikan hakikat kesempurnaan Tuhan. Bahasa-bahasa yang kita ciptakan selalu kita gunakan untuk menyebut apa yang kita buat, tahu, rasa dan khayalkan. Menghuraikan hakikat Tuhan dengan bahasa kita adalah usaha yang sia-sia atau usaha orang yang lemah. Tidak akan ada sesuatu pun yang menyamai Allah. Penulis menyatakan, adalah mustahil akal kita dapat menghuraikannya.²⁸⁵

Muḥammad al-Ghazālī mendukung prinsip yang sama sebagaimana pernah dinyatakan oleh Ḥassan al-Bannā iaitu isu sifat-sifat Allah perlu dirujuk kepada pandangan dan pegangan dua golongan utama di dalam tradisi *Ahl Sunnah wal Jamā'ah* iaitu mazhab Salaf dan Khalaf. Memetik pandangan mazhab Salaf yang mengatakan, “Kami beriman dengan ayat-ayat dan hadis-hadis yang sebagaimana ia datang dan kami tinggalkan kepada Allah keterangan dan maksudnya yang sebenar.” Al-Bannā menjelaskan bahawa mazhab ini menetapkan bagi Allah s.w.t. sifat *yad*, *'ain*, *istiwa'*, dan lain-lainnya dengan maksud makna sebenarnya terserahlah kepada Allah. Sebagai sandaran kepada mazhab ini, al-Bannā membawakan beberapa nas daripada kitab-kitab

²⁸⁵ Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*, 16-17.

seperti *al-Hilyah* oleh Abū Nu‘aym, *Uṣūl al-Sunnah* dan lain-lainnya yang menukikan riwayat daripada beberapa tokoh daripada kalangan Salaf seperti al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal.²⁸⁶

Manhaj *wasatiyyah* ini juga disokong oleh Shaykh Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī yang menyebut di dalam kitabnya beberapa perkara sebagai menunjukkan betapa pentingnya aliran *wasatiyyah*:²⁸⁷

1. Aliran ini adalah asas yang besar dan berharga dalam kebangkitan Islam. Sedangkan aliran-aliran lain dianggap sebagai sampingan.
2. Aliran ini adalah aliran terdahulu dalam sejarah kebangkitan dan reformasi Islam. Manakala aliran-aliran lain seperti *al-Takfīr wa al-Hijrah* (kumpulan pelampau agama) dan sebagainya adalah ajaran baru dan belum berperanan dalam sejarah.
3. Aliran ini diharapkan berteruskan dan konsisten. Ini kerana perjuangan yang bercorak berlebihan dan melampau tidak berpanjangan dan bertahan lama.
4. Aliran moderat ini aliran yang benar (sahih), yang menggambarkan metode Islam (*wasatiyyah al-manhaj al-islāmī*) yang dinamakan oleh al-Quran sebagai jalan yang lurus (*sirāt al-mustaqīm*).

²⁸⁶ Ḥassan al-Bannā, *Majmū‘ ar-Rasā’il* (t.t.p.: t.p., t.t.), 471-472, 522-523.

²⁸⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Saḥwah al-Islāmiyyah wa Humūm al-Waṭan al-‘Arabī wa al-Islāmī*, cet.ke-2 (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1997), 37-38.

Berpandukan kepada manhaj *wasatiyyah*, Muḥammad al-Ghazālī juga dilihat mengikut rentak Ḥassan al-Bannā menolak Jabbariyyah dan Qadariyyah. Dengan mengambil pendekatan *wasatiyyah*, ia dapat mengelakkan daripada kesesatan golongan Jabariyyah yang boleh membawa penafian hukum-hakam perintah dan larangan, dosa dan pahala jika segala-galanya telah dipaksakan ke atas manusia. Misalnya, seseorang yang menjadi perompak atau pencuri akan mengatakan bahawa Allah telah menetapkan dia menjadi pencuri. Begitu juga seorang artis yang berkahwin dan bercerai berulang kali akan mengatakan bahawa Allah telah menetapkan nasibnya begitu. Segala keburukan yang berlaku pada dirinya seolah-olah sengaja dipasrahkan kepada takdir Allah s.w.t. sedangkan dia sendiri tidak pernah memuhasabah dirinya apakah perbuatannya yang menyebabkan natijah sesuatu itu terjadi.²⁸⁸

Manakala untuk ayat mengenai *'uzlah* yang dianalisis penulis untuk bahagian *al-sam'iyāt*, iaitu:

- i. Surah *al-Wāqi'ah* 56:13-14 – Isu umat mana masuk Syurga.

Penulis mendapati dalam kitab Muḥammad al-Ghazālī yang lain, beliau ada menampilkan pentafsiran genre yang sama iaitu tafsir tematik. Dalam kitab yang dikaji penulis, beliau telah mentafsirkan Surah *al-Wāqi'ah*, manakala dalam kitab yang lain

²⁸⁸ Kumpulan Penulis K-Fiqh, *Kertas Kerja Konvensyen Fiqh Ummah: Manhaj Fiqah Wasathiyy* (Kuala Lumpur: Telaga Biru, 2012), 22-23.

beliau mentafsirkan Surah *al-Ṭalāq* dengan menggunakan manhaj yang sama.

Muḥammad al-Ghazālī berkata:

“Dalam surah ini (*Al-Ṭalāq*), saya tidak mengemukakan hukum fiqh dan ijthad saya sendiri, tetapi saya memilihnya dari ijthad ulama terdahulu yang sesuai dengan pentafsiran ini dan yang sesuai dengan pandangan saya. Siapa saja boleh berbeza pendapat dengan saya dan saya tidak mahu memaksa sesiapa pun untuk menerima pendapat saya ini.”²⁸⁹

Memang benar, setelah dikaji penulis sememangnya Muḥammad al-Ghazālī berpandukan kepada ijthad ulama tafsir muktabar dahulu. Bukan semata-mata ijthadnya sendiri. Cuma, seperti pernyataan beliau di atas, beliau memilih yang sesuai dengan pandangan beliau. Pada ayat dari Surah *al-Wāqī‘ah* 56:13-14, beliau telah memilih pandangan yang cenderung mentafsirkan ayat tersebut adalah golongan umat Nabi Muḥammad s.a.w.. Pandangan itu bukan tidak ada asasnya kerana ianya selari dengan pendapat Ibn Kathīr dan Ibn Jarīr al-Ṭabarī, malah lebih rajih serta diyakini.

Muḥammad Al-Ghazālī menuntut ilmu kepada Ḥassan Al-Bannā, salah seorang murid Shaykh Rashīd Riḍā (23 September 1865M - 22 August 1935M), sedang Rashīd Riḍā adalah murid Muḥammad ‘Abduh (1 Januari 1849M - 11 Julai 1905M), dan beliau adalah salah seorang murid Jamāl al-dīn Al-Afghānī (1838/1839M – 9 Mac 1897M).²⁹⁰ Manakala Shaykh Maḥmūd Shaltūt (23 April 1893M - 13 December 1963M) guru al-Ghazālī adalah murid Muḥammad ‘Abduh. Nama-nama ini sememangnya tersohor

²⁸⁹ Muḥammad al-Ghazālī, *Turāthuna al-Fikrī fī al-Mīzan al-Shar‘ wa al-‘Aql* (1991; cet.ke-5, Kaerah:Dār al-Shurūq, 2003), 132.

²⁹⁰ Muḥammad ‘Imārah, *Al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī*, 34.

sebagai tokoh-tokoh reformasi, islah dan tajdid. Pandangan Muḥammad al-Ghazālī mengenai Surah *al-Ḥashr* 59:18-19 yang ditafsirkan ‘hari esok’ kepada ‘masa depan’ dilihat sebagai pentafsiran jauh ke depan. Ertinya, ini juga salah satu tajdid pemikiran supaya umat Islam tidak jumud hanya berfikir dan nampak sekadar batasan dunia sahaja tetapi amat penting sekali berpandangan jauh hingga ke akhirat.

Penulis juga mengesan beberapa prinsip dalam pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī adalah menyamai pentafsiran Shaykh Maḥmūd Shaltūt. Maḥmūd Shaltūt telah menghasilkan kitab terakhirnya, ‘*Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*’ terbitan Dār al-Qalam di Kaherah, Mesir pada tahun 1960. Jelas sekali tokoh ini memberikan pengaruh terhadap gaya pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī sebagaimana diakui sendiri oleh beliau di bab lepas. Antara keselarian antara tafsir mereka berdua:-

- i. Berpendapat perlu bebas dari golongan yang menggunakan ayat-ayat al-Quran untuk menguatkan hujah sesuatu pihak atau mazhab dan mentakwilkan al-Quran mengikut pendirian dan pandangan sendiri.
- ii. Menolak riwayat *Isrā’iliyyāt* yang lemah serta aneh. Berpendapat mufassir perlu mengeluarkan pendapat berkenaan ilmu-ilmu kemanusiaan, geografi dan ilmu-ilmu semasa serta mentafsirkan ayat-ayat al-Quran bagi menguatkan pandangan itu. Adanya gesaan mengkaji ayat-ayat *al-Kawniyyah*.
- iii. Berpandangan umat perlu bebas dari golongan intelek ataupun saintis yang mentafsirkan ayat-ayat al-Quran dan menjadikannya sebagai hujah bagi menjelaskan teori-teori ilmu dengan sewenang-wenangnya. Mereka mentafsirkan

- ayat-ayat tanpa menepati matlamat asal al-Quran. Sains yang ikut al-Quran bukan sebaliknya.
- iv. Tafsiran bentuk tematik iaitu menjelaskan makna kandungan keseluruhan bagi sesuatu surah atau matlamat asas bagi surah itu. Bukannya tafsiran terperinci satu perkataan kepada satu perkataan yang lain.²⁹¹
 - v. Mahmūd Shaltūt memberi pandangan terhadap sesuatu isu dengan bebas, tidak terikat dengan gurunya Muḥammad ‘Abduh ataupun imam-imam yang lain. Begitu juga Muḥammad al-Ghazālī, beliau juga bebas membuat pentafsiran tanpa menukil kata-kata mana-mana ulama atau terikat pada sesiapa di dalam kitab yang dikaji penulis.
 - vi. Bahasa yang digunakan dalam tafsir mereka mudah difahami dan susunan ayat yang begitu indah. Oleh itu, kedua-dua tafsir dari dua tokoh ini mengemukakan hasil fikiran mufassirin yang mengutarakan kejernihan makna dan erti yang selari dengan al-Quran. Sekaligus ia menghindarkan pandangan mufassirin yang terpengaruh dengan aliran tertentu atau fanatik buta pada pandangan tertentu.²⁹²

3.6 Penutup

Dalam bab ini, penulis berusaha memenuhi objektif kajian yang seterusnya iaitu untuk menganalisis pentafsiran *Tafsīr bi al-Ra’y* Muḥammad al-Ghazālī dalam karyanya

²⁹¹ J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Netherlands: E. J. Brill, 1974), 14.

²⁹² Mohd. Rumaizuddin Ghazali, *10 Tokoh Sarjana Islam Paling Berpengaruh* (Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2009), 55-57.

al-Maḥawir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm. Hasil dari bab sebelumnya digabungkan dengan analisis dari pembahagian-pembahagian kategori yang penulis telah lakukan iaitu melalui tema akidah, dakwah, dan dalam isu *sam'iyāt* serta mendedahkan faktor-faktor yang mempengaruhi pentafsiran beliau telah merungkaikan manhaj pentafsiran *bi al-Ra'y* al-Ghazālī dengan lebih jelas. Keputusan dari analisis-analisis yang penulis dapati dari bab ini akan dilanjutkan dalam bab penutup untuk dilihat secara lebih menyeluruh sama ada objektif kajian ini tercapai ataupun tidak.

BAB EMPAT:

KESIMPULAN, SARANAN DAN CADANGAN KAJIAN LANJUTAN

BAB EMPAT: KESIMPULAN, SARANAN DAN CADANGAN KAJIAN LANJUTAN

Dalam bab penutup ini, penulis akan membuat kesimpulan secara menyeluruh tentang kajian ini. Kajian penulis dengan tajuk *Tafsīr bi al-Ra'y : Kajian Terhadap Pemikiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam Kitab al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm* adalah suatu kajian mengenai pentafsiran Shaykh Muḥammad al-Ghazālī di dalam karyanya yang terpilih sebagaimana dinyatakan pada tajuk. Untuk mencapai matlamat tajuk kajian, tumpuan diberikan kepada ayat-ayat al-Quran yang ditafsirkan beliau dalam bentuk *Tafsīr bi al-Ra'y*. Manakala dalam mengkaji pemikiran beliau, penulis telah menelusuri dan menganalisis manhaj ataupun metodologi pentafsiran beliau dalam kitab ini menerusi beberapa aspek. Tidak dapat tidak, tiga objektif utama yang penulis usulkan di dalam Bab Pendahuluan adalah mandatori untuk dipenuhi.

4.1 Dalam Bab Pertama, penulis telah menampilkan susur galur atau biografi Muḥammad al-Ghazālī. Penulis mendapati Muḥammad al-Ghazālī telah bergurukan Ḥassan al-Bannā (m.1949M) dan menjadikan beliau sebagai sumber inspirasi. Ḥassan al-Bannā pula terkesan dengan manhaj Shaykh Muḥammad 'Abduh atau muridnya Shaykh Rashīd Riḍā dalam menyelesaikan masalah ummah. Secara tidak langsung, pola pemikiran dan pergerakan Islah Muḥammad al-Ghazālī dipengaruhi oleh ketiga-tiga tokoh ini sama ada dalam penulisan kitab-kitab dakwah, fiqh dan tafsir sebagaimana dakwaan al-Ghazālī, al-Bannā adalah gurunya yang terawal dalam banyak perkara termasuklah pentafsiran al-Quran. Penulis telah menyebutkan impak dari kehadiran al-

Bannā kepada al-Ghazālī yang berjaya menyuntik semangatnya dalam bidang dakwah Islamiyyah. Penulis juga telah membawakan contoh-contoh dari tribulasi perjuangan dakwahnya secara ringkas sebagai bukti dan dilanjutkan lagi dalam bab ketiga. Buku-buku penulisannya yang penulis titipkan adalah sebagai dalil bahawa beliau ini berpengalaman luas dalam bidang penulisan dan dunia Islam, sama ada dalam bidang ekonomi, fiqh, sejarah, dakwah dan tafsir al-Quran.

Apa yang penting dalam bab ini adalah mengenai sumbangannya dalam bidang tafsir. Namun, bagi membuktikan beliau ini berkredibiliti dan profilik dalam bidang tafsir juga, penulis telah menukilkan kata-kata penghargaan dari ulama-ulama seperti al-Qaraḍāwī, Muḥammad ‘Imārah, dan Abdullah al-‘Āqil serta lain-lain yang mana telah menunjukkan dengan jelas melalui pernyataan serta kesaksian mereka bahawa Muḥammad al-Ghazālī sememangnya mempunyai hubungan yang kuat dan mapan dengan al-Quran. Akhirnya jelas terbukti apabila al-Ghazālī telah menghasilkan lima buah kitab yang mengandungi tafsir al-Quran di dalamnya iaitu :

- i. *‘Ilal wa Adwiyyah* (Penyakit dan Pengubat)
- ii. *Nazarāt fī al-Qur’ān* (Kajian-kajian dalam al-Quran)
- iii. *Al-Maḥawir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm* (Lima Teras Perbicaraan di dalam al-Quran) – karya kajian dalam tesis ini.
- iv. *Kayf Nata‘amal ma‘a al-Qur’ān* (Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Quran)
- v. *Naḥw Tafsīr Mawḍū‘īy li Suwār al-Qur’ān al-Karīm* (Menuju Tafsir Bertema)

Muhammad al-Ghazālī juga bukan setakat menulis kitab tafsir tetapi juga mengajarkan tafsir di media massa seperti di televisyen contohnya dengan tajuk-tajuk: ‘*Mukjizat al-Quran*’, ‘*Kisah Qārun*’, ‘*Ayat Nūr*’, ‘*Kajian Terhadap Surah Yā Sīn*’, ‘*Kajian Terhadap Surah al-Tawbah*’, ‘*Qada’ dan Qadar dan Kesannya Pada Kehidupan Kita*’, ‘*Kelebihan Amar Ma’ruf Nahi Munkar*’, dan ‘*Tafsir Surah al-Anbiyā’ ayat 87-91*’. Penulis juga menyenaraikan 19 surah dari siri pengajarannya ketika di Universiti al-Azhar, dan 30 surah set syarah kepada *Nahw Tafsīr Mawḍū‘īy li Suwār al-Qur’ān al-Karīm* yang kesemuanya boleh dimuat-turun dari internet. Ulama tafsir yang terhasil hasil didikan beliau pula; Shaykh al-Azhar Shaykh Muhammad Sayyīd Ṭanṭāwī (menghasilkan *Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm* 15 jilid, *al-Qiṣṣah fī al-Qur’ān* dan *Banū Isrā’īl fī al-Qur’ān wa al-Sunnah*) dan Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī (menghasilkan *Kayf Nata‘amal ma‘a al-Qur’ān*, *al-Ṣabr fī al-Qur’ān*, *al-‘Aql wa al-‘Ilm fī al-Qur’ān* dan lain-lain). Ini menguatkan lagi hujah bahawa Muhammad al-Ghazālī benar-benar memberi sumbangan dalam dunia tafsir al-Quran. Melalui bab kedua ini, penulis telah memenuhi **objektif pertama** kajian iaitu, **mengenalpasti sumbangan Shaykh Muhammad al-Ghazālī dalam bidang tafsir**.

4.2 Dalam Bab Kedua, penulis telah memperkenalkan karya kajian iaitu kitab *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur’ān al-Karīm*. Kitab ini dikatakan kitab yang ke-48 atau ke-50 Muhammad al-Ghazālī dan diterbitkan pada tahun 1988/1989M. Kitab ini juga merupakan nadi kepada kitab terakhir beliau iaitu kitab *Nahw Tafsīr al-Mawḍū‘īy* (Menuju Tafsir Bertema). Secara ringkasnya kitab ini mengandungi lima tema atau intisari besar iaitu:-

- i. Intisari Satu: Allah Maha Esa
- ii. Intisari Kedua: Alam Semesta Sebagai Bukti Adanya Pencipta
- iii. Intisari Ketiga: Kisah-Kisah Dalam Al-Quran
- iv. Intisari Keempat: Hari Kebangkitan Dan Pembalasan
- v. Intisari Kelima: Pendidikan Dan Hukum

Dalam bab ini, penulis telah menyertakan kritikan Dr. Muḥammad ‘Alī Muḥammad Aḩā, seorang kolumnis di laman sesawang *Alukah.net* dan *Islamtoday* yang mana telah menyatakan ketidaksetujuan beliau dengan pembahagian tema al-Ghazālī dalam kitabnya. Beliau mengatakan sepatutnya intisari satu digabungkan dengan intisari kedua. Manakala, kisah-kisah dalam al-Quran tidak sepatutnya dijadikan tema khas atau berasingan kerana kisah-kisah al-Quran dijadikan sebagai bukti dan hujah bagi setiap tema dalam al-Quran. Intisari keempat dan kelima juga katanya perlu disatukan kerana ianya berkait rapat di antara keduanya, undang-undang di dunia berkait dengan pengadilan di akhirat. Manakala bab terakhir iaitu bahagian ‘Tarbiyyah dan Hukum-Hakam’ juga dikritik kerana menurut beliau hanya riba sahaja yang bersangkutan dengan syariah Islam dan subtema yang lain seperti *iḩsān*, taubat, taqwa dan lain-lain adalah dari bahagian akhlak, bukannya bahagian syariat.

Beliau juga mengatakan perbincangannya tentang akhlak ini hampir menyamai apa yang telah dibincangkan oleh Shaykh Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz dalam kitabnya

“*Dustūr al-Akhlāk fi al-Qur’ān*” (Perlembagaan Akhlak Di Dalam al-Quran). Penulis memerhatikan kembali di dalam kitab “*Dustūr al-Akhlāk fi al-Qur’ān*” karya Shaykh Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz sebenarnya tidaklah sama, kerana Shaykh Muḥammad al-Ghazālī memberikan tumpuan pada ‘*Apa yang dicintai dan dibenci oleh Allah*’ yang menfokuskan pada perkataan “حب” yang bersambung dengan Allah terus di dalam al-Quran. Manakala Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz pula memberikan tumpuan kepada akhlak di dalam al-Quran secara lebih menyeluruh, tematik dan teliti. Hanya sama dari segi metodenya kerana Muḥammad al-Ghazālī menjadikan Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz sebagai rujukannya dalam mentafsir al-Quran secara tematik. Penulis juga telah menyertakan hujah dari Dr. Amrū Khālīd dari kitab ‘*Ibadāt al-Mu’min* yang hampir sama dengan pembahagian yang dibuat oleh Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dalam kitabnya. Jadi, tidaklah menjadi isu besar sekiranya pembahagian itu tidak menyamai pembahagian oleh cendekiawan-cendekiawan lain kerana kefahaman masing-masing adalah berbeza.

4.2.1 Metodologi Pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī

Seterusnya adalah bahagian metodologi pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī. Penulis terlebih dahulu mengemukakan pandangan-pandangan Muḥammad al-Ghazālī berkenaan *Tafsīr bi al-Ra’y* dan ijihad *al-ra’y* dari sisi dirinya sendiri. Penulis juga mendapati beliau juga mengkritik beberapa kelemahan *Tafsīr bi al-Ma’thūr*.

Kemudian, penulis telah menyenaraikan majoriti manhaj Muḥammad al-Ghazālī dalam ruangan ini, yang dipraktikkan di dalam kitab kajian. Antaranya:-

- i. Cenderung kepada *Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, tafsir al-Quran dengan hadith-hadith yang berautoriti.
- ii. Mahir dengan bahasa Arab dan uslubnya, puisi Arab, bangsa Arab dan pengetahuan tentang bangsa lain.
- iii. Bijak dalam menggunakan puisi dan tamsilan dalam pentafsiran bagi memudahkan kefahaman serta sampai maknanya ke dalam hati pembaca.
- iv. Cenderung menggunakan kaedah *Tafsīr Mawḍū'īy* (Tafsir tematik) dalam siri-siri pentafsirannya. Beliau mengaku terkesan dengan gaya pentafsiran Shaykh Muḥammad 'Abd Allāh Darrāz (m. 1958 M) dan Maḥmud Shaltūt (m. 1963 M).
- v. Manhajnya juga dilihat kebanyakannya menepati standard '*ulūm al-Qur'ān* dan syarat-syarat pentafsiran al-Quran sebagaimana disyorkan gurunya al-Zarqānī (m.1947M).
- vi. Cenderung menolak riwayat *Isrā'iliyyāt* yang lemah dan aneh serta menggalakkan umat Islam mengkaji ayat-ayat *al-Kawniyyah*. Sains perlu ikut al-Quran, bukannya al-Quran yang tunduk kepada ilmu sains.
- vii. Cenderung menggunakan corak pentafsiran *al-Adabī al-Ijtimā'īy* (corak kemasyarakatan) dengan mengasimilasi pengetahuan luas ilmu sejarahnya. Ilmu politik, pengetahuan zaman silam dan zaman moden. Corak pentafsiran yang

tidak dapat disisihkan adalah corak Islah dan Haraki yang menumpukan kepada kebangkitan umat Islam serta perjuangannya menentang musuh-musuh Islam.

- viii. Tafsir tidak boleh berlandaskan hawa nafsu, bebas dari taksub mazhab, dan mempunyai akidah yang benar. Ini menyamai manhaj Shaykh Mahmūd Shaltūt inspirasinya dalam pentafsiran al-Quran. Pentafsiran beliau tidak terikat pada mana-mana ulama dan imam, tetapi berlandaskan al-Quran dan Sunnah. Malah, setelah dianalisis sememangnya Muḥammad al-Ghazālī mentafsir berpandukan tafsiran ulama tafsir muktabar terdahulu seperti Ibn Kathīr dan Ibn Jarir al-Tabarī.

4.2.2 Pentafsiran Tersendiri Muḥammad Al-Ghazālī

Dalam kitab kajian ini, al-Ghazālī telah menampilkan satu tema besar tafsir tematik malah diperuntukkan Teras/Intisari Kelima dalam kitabnya sebahagian besarnya hanya untuk ini iaitu, tafsir '*Mā Yuḥibbuh Allah wa Mā Lā Yuḥibbuh*' (Apa yang dicintai Allah dan apa yang tidak dicintai-Nya). Konsep 'Allah Suka dan Allah Tidak Suka' ini adalah konsep baru yang boleh dibincangkan lagi dengan lebih luas kerana konsep ini boleh menjadi nadi kepada seluruh kehidupan manusia dunia dan akhirat. Konsep yang mudah dan berkesan dalam dunia dakwah Islamiyyah. Bererti konsep ini dicipta al-Ghazālī adalah demi kepentingan umat Islam.

Kesimpulannya, setelah penulis menyenaraikan dan menganalisis secara kronologi iaitu dari pengenalan kitab dan kandungan seterusnya kepada metodologi yang terdapat dalam kitab ini telah pun sampai kepada objektif yang seterusnya iaitu untuk mengenalpasti manhaj pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī.

4.3 Dalam Bab Ketiga, penulis menumpukan pada analisis untuk mendapatkan keputusan-keputusan yang relevan serta signifikan dengan tajuk kajian. Penulis telah memilih khusus beberapa pentafsiran *bi al-ra'y* beliau untuk dianalisis. Untuk mengesan pemikiran beliau, dalam bab akhir ini, penulis telah membahagikan kepada beberapa kategori (dalam setiap kategori ditampilkan bersama-sama dengan contoh *Tafsīr bi al-Ra'y* beliau) iaitu:

4.3.1 Tafsir Muḥammad al-Ghazālī dalam isu akidah:

1. Pemikiran yang menentang *ilhād* dan menganggapnya suatu penyakit. Melalui pendalilan yang penulis telah nukilkan, *ilhād* yang dimaksudkan al-Ghazālī cenderung kepada makna ateis atau ateisme setelah diselusuri pentafsiran dari surah-surah yang al-Ghazālī gunakan. Walaupun pentafsirannya agak jauh dari tafsiran yang sebenar yang tidak menyebut *ilhād* sebagai penyakit, logiknya masih lagi boleh diterima ijmak kerana golongan ateis dikategori dalam golongan yang berpaling dari ayat-ayat Allah dan ber'penyakit' tidak mahukan agama.
2. Pemikiran yang menolak muktamad fahaman Jabariyah. Beliau komited dalam memerangi fahaman ini dan mengkritik hadith yang mempunyai unsur fahaman

Jabariyah, itupun setelah diselidiki status hadith, isnad dan matan terlebih dahulu sebelum al-Ghazālī mengeluarkan kenyataan ini:

Hadith ini seakan-akan memperkuat fahaman Jabariyah. Oleh kerana itu, kami menolaknya dan kami melihatnya termasuk riwayat yang penuh *waham* (ragu).

Hadith yang dikritik adalah hadith *ḍa'īf* setelah ditahqiq oleh Shaykh al-Albānī. Walaupun beliau ada menggunakan hadith *ḍa'īf* yang mencetuskan kontroversi sebagaimana penulis dapati dalam kajian lepas yang lain, namun penulis dapati beliau tidak berkompromi dengan hadith *ḍa'īf* dalam hal yang melibatkan akidah.

3. Pemikiran yang jelas mengenai syirik di dalam agama. Menerusi tafsiran Surah *al-Kahfi* 18:42-43 berkenaan kisah lelaki dengan dua kebunnya, al-Ghazālī mengenalpasti dengan jelas syirik juga berlaku walaupun tanpa perbuatan menyembah berhala. Titik pertemuan antara mufassir-mufassir lain dengan al-Ghazālī adalah lelaki tersebut melakukan syirik kerana kesilapan dirinya sendiri. Titik perbezaan pula adalah apabila Muḥammad al-Ghazālī menyatakan dengan jelas bahawa nafsu lelaki itulah punca syirik, bukan berhala dan lain-lain.

4.3.2 Tafsir Muḥammad al-Ghazālī dalam isu dakwah:-

1. Muḥammad al-Ghazālī menggesa umat Islam untuk mengkaji dengan lebih pro-aktif mengenai ayat-ayat kawaniyyah. Menurutnya, umat Islam terlalu membuang masa dengan usaha menerjemahkan falsafah-falsafah Yunani, yang mana lebih banyak yang buruk dari yang baik. Pemikiran Yunani menyebabkan rasionaliti

Islam menjadi rosak. Beliau juga mengecam Aristotle dan menyifatkan tokoh itu mementingkan diri sendiri serta sempit persepsi tentang Tuhan. Beliau juga membidas mereka yang menganggap ibadah hanya dengan membawa tasbih dan enggan memerhatikan serta membuat pengkajian dengan akal cerdas. Walaupun ada gesaan dari beliau kepada umat Islam mempelajari ayat-ayat kawniyyah, sains dan seantaranya, beliau dilihat tidak ekstrim dari pernyataannya:

“Saya melihat al-Quran cukup merupakan *i’jāz ‘ilmi* kerana ia menempatkan manusia di tengah-tengah ilmu dan membuka pintu-pintunya untuk mengkaji ilmu pengetahuan. Namun demikian, saya tidak boleh mengatakan bahawa al-Quran adalah kitab sains yang mengandungi undang-undang ilmiah, kerana pada dasarnya tidak ada yang dinamakan undang-undang ilmiah, baik dalam Islam mahupun Kristian. Undang-undang ilmiah hanya satu. Dengan demikian, tidak boleh berlebihan dalam pernyataan. Tidak seorang pun yang berhak mengatasnamakan wahyu Ilahi.”

Iaitu, ilmu sains yang akur pada al-Quran, bukan sebaliknya.

2. *‘Uzlah* menyebabkan proses dakwah menemui kegagalan. Setelah penulis meneliti tafsiran sedia ada dan membandingkan dengan tafsiran al-Ghazālī, walaupun tafsiran-tafsiran tersebut tidak menyebutkan mengenai *‘uzlah* sedikit pun, namun dapat difahami al-Ghazālī telah membina teori yang munasabah iaitu, ‘jika seseorang mukmin itu memilih untuk mengasingkan diri sepenuh masa, bermakna lebih kurang samalah dengan melarikan diri dari sesuatu medan dakwah, jihad dan seumpamanya, perang apatah lagi.’ Penulis lihat ada relevannya apabila al-Ghazālī menekankan hal ini dengan begitu penting serta

terus menampilkan isu ini bersama-sama tafsir ayat ‘lari dari peperangan’ dari Surah *al-Anfāl* 8:16.

4.3.3 Tafsir Muḥammad Al-Ghazālī Mengenai Isu *al-Sam‘iyyāt*:

1. Pengertian masa depan menurut Muḥammad al-Ghazālī menjadikan tafsir al-Ghazālī ini unik adalah kerana ditafsirkan ‘hari esok’ (*ghadin*) dalam Surah *al-Hashr* 59:18-19 dengan ‘**masa depan**’. Iaitu, apabila umat Islam fikir tentang masa depan, secara langsung akan fikir mengenai hari akhirat. Al-Ghazālī telah menggunakan syair yang signifikan, telah memberikan ibrah yang berpotensi menyedarkan umat Islam yang rata-rata jumud pengertian masa depan mereka hanya sekitar hari tua, cita-cita di dunia dan hanya melibatkan hayat ketika di dunia semata-mata. Beliau mengutamakan metode masalah umat di sini.
2. Tafsiran Muḥammad al-Ghazālī tentang surah *al-Wāqī‘ah* (56):13-14: Dalam tafsirnya, beliau berpendapat surah ini membicarakan seluruh manusia, baik yang mukmin mahupun yang kafir dan tidak menyetujui diregukan dengan surah *Fātir* 35:32 yang hanya membicarakan dalam skop Muslimin sahaja. Setelah dianalisis oleh penulis, al-Ghazālī telah memilih *qawl* yang lebih rajih dan lebih diyakini dalam pentafsiran, dan di sini beliau mengambil jalan al-Ṭabarī (m.310H) dengan pandangan yang sama. Manakala isu yang kedua, iaitu mengenai “segolongan besar dari yang terdahulu,” dan “segolongan kecil dari yang terkemudian,” dari surah ini, beliau cenderung memilih pendapat yang sealiran dengan Ibn Kathīr (m.1373M). Ibn Kathīr mengatakan pandangan yang lebih kuat adalah kedua-dua

golongan itu adalah golongan umat Nabi Muḥammad s.a.w.. Secara tidak langsung, al-Ghazālī telah mempraktikkan manhaj *bi al-Ma'thūr* dalam pentafsirannya kerana selari dengan al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr. Pendapat-pendapat mengenai kedua-dua golongan itu sebenarnya akan sentiasa berbeza dengan asal riwayat-riwayat yang tidak sepakat. Tidak dapat dipastikan pendapat mana yang lebih tepat, yang ada hanyalah kemungkinan-kemungkinan berasaskan kepada dalil-dalil hadis berkaitan. Penulis juga berpendapat ini adalah antara sikap al-Ghazālī yang bersangka baik pada Allah dengan harapan semoga golongan-golongan yang dimaksudkan itu adalah umat Nabi Muḥammad s.a.w..

4.3.4 Faktor-faktor yang mempengaruhi pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī (berkaitan dengan sampel ayat-ayat yang dianalisis)

Seterusnya, penulis telah menjelaskan lagi faktor-faktor yang mempengaruhi pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī yang mana berkaitan dengan ayat-ayat yang telah dianalisis penulis. Antara faktor-faktornya adalah:-

- i. Tribulasi perjuangan dakwah Muḥammad al-Ghazālī pada zamannya. Di mana pada waktu itu, Muḥammad al-Ghazālī komited memerangi komunisme, ilhād, kapitalis, pemerintahan diktator dan mengikut nafsu. Malahan, beliau pernah dipecat dari jawatan, dilarang berkhotbah dan berceramah serta pernah dipenjarakan kerana ketegasan beliau dalam isu-isu tersebut. Secara tidak langsung, ia telah memberikan impak kepada pentafsiran al-Quran Muḥammad al-

Ghazālī. Misalnya, isu *ilhād* berulang kali disentuh dalam kitab-kitabnya dan tidak dapat dinafikan tempas ke dalam kitab *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm* juga. Isu *ilhād* adalah isu penting kerana ianya melibatkan akidah. Begitu juga isu korupsi pemimpin diktator juga ada kaitan dengan ayat dari Surah *al-Kahfī* 18:42-43 yang dianalisis iaitu mengenai nafsu yang boleh menjadi berhala kepada manusia dan membawa kepada syirik. Ketamakan kuasa dan status sebagai pemimpin serta meminggirkan agama Islam sudah pastinya cenderung kepada gejala syirik kepada Allah. Ayat *'uzlah* pula berkaitan dengan diri Muḥammad al-Ghazālī yang pernah berhijrah ke Mekah selepas mendapat tekanan dari kerajaan Mesir ketika itu.

- ii. Faktor seterusnya adalah pengamalan manhaj *wasatīyyah* dalam pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī. Pentafsiran manhaj ini adalah manhaj moderat, tidak melampau, sesuai dengan zaman dan keadaan. Pentafsiran sebeginilah yang dipraktikkan oleh Ḥassan al-Bannā dan mereka yang beraliran islah atau haraki. Jika terlalu keras, orang yang didakwa akan menghindar para pendakwah. Terlalu lembut pun tidak relevan. Manhaj ini telah disokong kuat oleh Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī dan mendakwa ianya adalah manhaj yang terbaik.
- vii. Pengaruh tafsir Shaykh Mahmūd Shaltūt yang telah memberikan kesan pada pentafsiran Muḥammad al-Ghazālī sebagaimana diakui sendiri oleh beliau. Misalnya, Mahmūd Shaltūt memberi pandangan terhadap sesuatu isu dengan bebas, tidak terikat dengan gurunya Muḥammad 'Abduh ataupun imam-imam yang lain. Begitu juga Muḥammad al-Ghazālī, beliau juga bebas membuat

pentafsiran tanpa menukil kata-kata mana-mana ulama atau terikat pada sesiapa di dalam kitab *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*.

4.4 Kesimpulan: Setelah menjukui kesemua poin dan penganalisaan yang menyeluruh dalam bab tiga, objektif ketiga iaitu menganalisis metodologi pentafsiran *Tafsīr bi al-Ra'y* Muḥammad al-Ghazālī dalam karyanya *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm* telah pun dipenuhi oleh penulis. Ayat-ayat *Tafsīr bi al-Ra'y* beliau telah pun dirungkai dan dianalisis, pemikiran-pemikiran beliau juga sudah disenaraikan, jadi penulis menganggap sudah lengkap tajuk kajian ini dan menepati objektif-objektif yang diusulkan. Secara umum, Muḥammad al-Ghazālī mungkin dari satu sisi menimbulkan kontroversi iaitu melalui sorotan kajian-kajian lepas tetapi, apabila dianalisis dengan teliti sebenarnya beliau cenderung untuk memilih pendapat yang lebih menyakinkan dan cuba memberikan yang terbaik buat umat Islam. Majoriti pendapat dan pentafsirannya adalah masih di atas landasan ijma' (masih bersandarkan *manhaj bi al-Ma'thūr*), selari dengan ulama muktabar dan relevan untuk umat Islam jadikan karya-karyanya sebagai panduan dan sumber rujukan di alaf baru ini.

Dari disertasi ini maka dipersetujui bahawa Muḥammad al-Ghazālī juga adalah seorang mufassir al-Quran dan beliau cenderung mempraktikkan genre *Tafsīr bi al-Ra'y* dalam pentafsirannya namun masih dalam keadaan batas dan syaratnya. Beliau juga terbukti ada menyumbang kepada dunia tafsir al-Quran umat Islam. Melalui contoh-contoh yang telah dikemukakan, Muḥammad al-Ghazālī masih lagi mengekalkan pendirian tidak mentafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan keterlaluhan malahan

pentafsirannya masih di atas landasan syara' dan pentafsiran beliau relevan dengan umat Islam di era baru dengan penampilan idea-idea baru yang menarik.

4.5 Saranan

Penulis ingin menyarankan kepada pihak yang berwajib beberapa perkara yang berkaitan:

4.5.1 Sekolah dan Institusi Pendidikan

Penulis ingin menyarankan agar kurikulum yang berkaitan subjek al-Quran misalnya Pendidikan Islam, Pendidikan al-Quran dan Sunnah (PQS) dan tafsir al-Quran di peringkat sekolah menengah hinggalah peringkat universiti, memperkenalkan dahulu lima asas perbahasan di dalam al-Quran karya Shaykh Muḥammad al-Ghazālī sebelum meneruskan pembelajaran dalam subjek melibatkan tafsir al-Quran. Ini bagi memudahkan pelajar-pelajar memahami bahawa sekurang-kurangnya ada lima tema besar yang dikemukakan oleh Allah s.w.t. di dalam al-Quran iaitu bermula dari Tauhid, penciptaan alam semesta, kisah-kisah di dalam al-Quran dan seterusnya sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazālī dalam kitabnya. Pelajar perlu mengetahui asasnya dahulu sebelum pergi kepada huraian tafsir al-Quran dengan lebih khusus. Penulis mengatakan idea ini wajar memandangkan penulis telah membuktikan di dalam disertasi ini pentafsiran beliau adalah pentafsiran yang tidak menyimpang walaupun dalam bentuk *Tafsīr bi al-Ra'y*.

4.5.2 Da'i, Penceramah dan Pendakwah Bebas

Peningkatan penceramah bebas yang menggalakkan akhir-akhir ini sehingga ada pendakwah-pendakwah muda yang menjadi fenomena, disyorkan penulis menggunakan karya Muḥammad al-Ghazālī sebagai bahan baru penyampaian dakwah. Penulis mendapati pendakwah-pendakwah gemar menjadikan al-Shahid Ḥassan al-Bannā inspirasi dalam penyampaian tazkirah dan sebagainya. Watak al-Ghazālī dilihat tidak sukar untuk dihadap bersama karyanya memandangkan beliau juga ada perkaitan yang rapat dengan al-Bannā. Kitab kajian penulis ini wajar diketengahkan dalam masyarakat dan disebarluaskan oleh para penceramah bebas kerana ia dilihat praktikal, mudah difahami dan signifikan dengan dunia masa kini seterusnya meningkatkan minat masyarakat mempelajari ilmu tafsir al-Quran juga memperkenalkan tafsir tematik pada mereka.

4.6 Cadangan Kajian Lanjutan

Penulis mendapati pengkaji-pengkaji boleh melakukan beberapa interogasi, penelitian dan kajian lanjut hasil daripada kajian ini. Antaranya:-

4.6.1 Kajian Perbandingan

Kajian perbandingan yang dimaksudkan penulis adalah kajian perbandingan antara karya tafsir Shaykh Muḥammad al-Ghazālī dengan ulama-ulama selepasnya yang juga bertunas dari fikrah Ḥassan al-Bannā serta ulama-ulama Islah contohnya Rashīd Riḍā iaitu dengan Shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī. Al-Qaraḍāwī adalah antara penulis yang meneruskan kesinambungan pentafsiran al-Quran secara tematik. Beliau juga terkenal dengan fatwa-fatwa dan ijtihadnya tersendiri. Al-Qaraḍāwī terkesan dengan tokoh yang sama yang menjadi inspirasi Muḥammad al-Ghazālī iaitu Shaykh Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz yang menghasilkan karya tafsir al-Quran genre tematik. Antara karya beliau berkaitan al-Quran dan tafsir adalah seperti *Al-Hayat al-Rabbaniyah wa al-‘Ilm* (Kehidupan Rabbani dan Ilmu), *Al-Niyat wa al-Ikhlāṣ* (Niat dan Keikhlasan), *Al-Tawakkal* (Bertawakal kepada Allah dan *Al-Tawbah ila Allah* (Taubat kepada Allah). Penulis mencadangkan karya-karya penulisan al-Qaraḍāwī diteliti dan dikaji untuk mencari titik persamaan atau perbezaan antara karya beliau dengan Muḥammad al-Ghazālī gurunya terutamanya dalam elemen pentafsiran *bi al-Ra’y*. Menarik untuk dikaji juga adalah karya Shaykh Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz dan dibuat perbandingannya dengan karya besar *Tafsīr Mawḍū‘iy* karangan Muḥammad al-Ghazālī.

4.7 Penutup

Penulis berharap agar kajian ini memberi manfaat kepada para pengkaji, ahli akademik dan masyarakat umumnya. Semoga kajian ini tidak menjadi suatu kajian yang sia-sia tetapi memurnikan dan serta memeriahkan lagi lapangan tafsir al-Quran yang sedia ada. Moga-moga ianya mampu menimbulkan rasa kasih umat pada al-Quran dan menumbuhkan minat masyarakat kepada bidang tafsir al-Quran. Hasil kajian ini dapat digunakan mungkin sebagai suatu kajian yang membantu pengkaji-pengkaji lain untuk meneruskan lagi eksplorasi dalam bidang tafsir al-Quran. Insya-Allah.

BIBLIOGRAFI

Rujukan Bahasa Arab, Melayu dan Inggeris

- ‘Abd al-Karīm Zaydān. *Sharh al-Uṣūl al-‘Asyrīn li al-Imām al-Shahīd Ḥassan al-Bannā*. Iraq: Muassasah al-Rā’id al-‘Ilmiyyah, t.t.
- ‘Abd Allāh bin Aḥmad bin Maḥmud al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī Madariku al-Tanzil wa Haqāiqu al-Ta’wil*. Jilid ke-2. Beirut: Dār al-Kalam al-Ṭayyib, 1998.
- ‘Aidh al-Qarnī. *Memahami Semangat Zaman*, terj. Abad Badruzzaman. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- ‘Alī Jarīshah. *Du‘āh La Bughāh*. Kuwait: Dār al-Buhūth al-‘Ilmiyyah, 1979.
- ‘Amrū Khālid. *Ibadāt al-Mu’min*. Beirut, Lubnan: Dār al-Ma‘rifah, 2002.
- Abdul Ghani Azmi bin Haji Idris. *Mengenal Al-Quran dan Asas-Asas Ulumul-Quran*. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers, 1999.
- Abdul Ghani Azmi bin Haji Idris. *Mengenal Al-Quran dan Asas-Asas Ulumul-Quran*. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers, 1999.
- Abdul Hadi Awang. *Beriman Kepada Hari Akhirat*. Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2007.
- Abdul Raḥman Badawī. *Min Tārikh al-Ilhād fī al-Islām*. Kaherah: Sīna, 1993.
- Abdul Rashid Ahmad, “Tafsīr al-Nasafī dan Riwayat Isrā’iliyyāt”, *Jurnal al-Bayan*, Vol.2 (2004), 7.
- Abdul Syakur Dj., *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Penerbit Arasy PT Mizan Pustaka, 2005), 98.
- Abdullah Bin Muhammad Basmaih. *Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Quran 30 Juzuk*. Kuala Lumpur: Penerbit Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1994.
- Abdullah Mohd Noor dan Abdul Karim Ali, “Kontroversi Shaykh Muḥammad al-Ghazālī Berkenaan Khabar al-Ahad: Tumpuan Terhadap Beberapa Hadith Pilihan,” *Jurnal al-Bayan*, vol.4 (2006), 89-120.
- Abū Ja’far al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Amlī. *Jāmi’u al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayi al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Muḥammad Syākir. Jilid ke-13, 18, 20, dan 21. Riyāḍ: Muassasah al-Risālah, 2000.

- Achmad Khudori Soleh, "Mencermati Tafsir Tematik Bint Al-Syathi'," *Jurnal SINTESIS*, vol.1, Lembaga Kajian al-Quran dan Sains (LKQS), Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang, (Jun 2007), 11-12.
- Achmad Munif. *50 Tokoh Politik Legendaris Dunia*. Yogyakarta: Penerbit NARASI, 2007.
- Adnān Ṭarshah. *Mā Zā Yuhibbu al-Nabi Muhammad wa Mā Zā Yakrah*. Riyād: Saudi Arabia: Maktabah 'Ubaykan, 2011.
- Aḥmad Fu'ad Bāsha. *Rahīq al-'Ilm wa al-Īmān*. Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2002.
- Ahmad Mazlan Ayob. *Kaedah Penyelidikan Sosio Ekonomi: Suatu Pengenalan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- Ahmad Sonhadji Mohamad. *'Abr al-Athīr: Tafsir al-Quran, Tafsir al-Quran di Radio*. Jilid ke-25. Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn.Bhd., 1997.
- Akhmad Santosa. *Nietzsche Sudah Mati*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2009.
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Aṣlu Ṣifatu Ṣalāti al-Nabiyyi min Al-Takbīrī ilā al-Taslīmī*. Riyād: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tauzī', 2006.
- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Jilid ke-1. Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000.
- Al-Dhahaby, Muḥammad Husayn. *Aliran Yang Menyeleweng Dalam Pentafsiran al-Quran al-Karim*, terj. Muhammad Ramzi Omar. Selangor: Penerbit Pustaka Ilmi, 1999.
- Al-Ghazālī, Muḥammad. *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut, Kaherah: Dār al-Shurūq, 2000.
- _____. *Al-Islām wa al-Ṭāqāt al-Mu'ṭalah*. Mesir: Nahḍah Misr, 2005.
- _____. *Al-Sunnah al-Nabawiyyah Bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl Hadith*. Beirut, Kaherah: Dār al-Shurūq, 2009.
- _____. *Bagaimana Berinteraksi dengan Al-Quran*, terj. Muhammad Rival Batubara. Petaling Jaya: Budaya Ilmu Sdn.Bhd., 1994.
- _____. *Bagaimana Cara Kita Memahami Islam: Siri 3*, terj. Ismail bin Mohd.Hassan. Terengganu: Yayasan Islam Terengganu, 1981.
- _____. *Dialog Dengan Al-Qur'an*, terj. Mardiyah Syamsuddin. Seri Kembangan: Jasmin Enterprise, 1998.

- _____. *Fiqh-Us-Seerah: Understanding The Life Of Prophet Muhammad (pbuh)*. Ed. ke-2. Saudi Arabia: International Islamic Publishing House, Riyadh, 1999.
- _____. *Hādhā Dīnuna*. Kaherah: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1986.
- _____. *Huqūq al-Insān Bayna Ta'ālīm al-Islām wa al-I'lān al-Umām al-Muttaḥidah*. Al-Iskandariyah: Dār al-Da'wah, 1993.
- _____. *Jaddid Ḥayātak*. Mesir: Nahḍah Miṣr, 2005.
- _____. *Kayf Naḥam al-Islām*. Damsyik: Dār al-Qalām, 2000.
- _____. *Kayf Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān*. 2002; cet.ke-7, Kaherah: Nahḍah Miṣr, 2005.
- _____. *Menikmati Jamuan Allah*, terj. Ahmad Syaikho dan Ervan Nurtawab. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007.
- _____. *Nahw Tafsīr Mawḍū'iy li suwār al-Qur'ān al-Karīm*. Kaherah: Dār al-Shurūq, 2000.
- _____. *Nazārat fi al-Qur'ān*. Kaherah: Nahḍah Miṣr, 2005.
- _____. *Turāthuna al-Fikr fī Mīzān Shara' wa al-'Aql*. 1991; cet.ke- 5, Kaherah: Dar al-Shuruq, 2003.
- _____. *'Ilāl wa Adwiyyah*. Kaherah: Dār al-Shurūq, 2006.
- Al-Kilbī al-Gharnātī, Ibn Juzay. *Al-Tashil li 'Ulūm al-Tanzil*. Jilid ke-1. Beirut: Dār al-Arqām bin Abī al-Arqām, 1995.
- Al-Mubārakfūri, Muḥammad bin 'Abdul Raḥman. *Tuhfāt al-Aḥwāzī bi Sharh Jāmi' al-Tirmīdhī*. Jilid ke-8. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Mustashār 'Abd 'Allāh al-'Aqīl. *Min A'lami al-Da'wah wa al-Harakat al-Islamiyyat al-Mu'aṣirah*. Jeddah, KSA: Dār al-Bashīr, 2008.
- Al-Nasafī, Abī al-Barakāt 'Abd Allāh bin Aḥmad bin Maḥmūd. *Tafsīr al-Nasafī al-Musammā bi Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta'wīl*. Jilid ke-3. Maktabah Nizar Muṣṭafa al-Baz, t.t.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Niyyah wa al-Ikhlās*. Kaherah: Muassasah al-Risālah, 2001.

- _____. *Al-Saḥwah al-Islāmiyyah wa Humūm al-Waṭan al-‘Arabī wa al-Islāmī*. Kaheerah: Maktabah Wahbah, 1997.
- _____. *Al-Shaykh al-Ghazālī Kamā ‘Araftuhu*. Kaheerah: Dār al-Shurūq, 2000.
- _____. *Al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah wa Madrasah Ḥassan al-Bannā*. Kaheerah: Maktabah Wahbah, 1992.
- _____. *Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Qur’an*, terj. Kathur Suhardi. Jakarta Timur : Pustaka Al-Kautsar, 2000.
- _____. *Berinteraksi dengan Al-Qur’an*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- _____. *Fī al-Ṭarīq ila Allāh: Al-Tawakkal*. ‘Amman: Dār al-Furqān, 1996.
- _____. *Fī Wadā‘i al-A‘lām*. Beirut: Dār al-Fikr al-Muā‘shir, 2003.
- _____. *Kayf Nata‘amal ma‘a al-Qur’ān al-‘Azīm*. Kaheerah: Dār al-Shurūq, 1999.
- Al-Qattān, Mannā‘ Khalīl. *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kaheerah: Maktabah Wahbah, 2000.
- Al-Qurtubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar bin Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Syams al-Dīn. *Al-Jāmi‘ li Ahkāmī al-Qur’ān*, ed. Hisham Samīr al-Bukhārī. Jilid ke-7, 15 dan 17. Riyāḍ: Dār ‘Ālim al-Kutub, 2003.
- Al-Shahrastāni, Muḥammad bin Abdul Karīm bin Abi Bakar. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Jilid ke-1. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1983.
- Al-Shawkānī, Muḥammad bin ‘Alī, *Fath al-Qadīr al-Jāmi‘ bayna Fannī al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilm al-Tafsīr*. Jilid ke-4. Iskandariah, Mesir: Dār al-Wafā’, 1994.
- Al-Suyūṭī al-Shāfi‘ī, ‘Abd al-Raḥmān bin al-Kamāl Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Jilid ke-2. Kaheerah: Maktabah al-Tijariyah al-Kubrā, t.t.
- Al-Tirmīdhī, Abū ‘Īsā Muḥammad bin ‘Īsā. *Al-Jāmi‘ al-Kabīr*. Jilid ke-5. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
- _____. *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ Sunan Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Syākir. Juzuk ke-5. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Thurath al-Arabīy, t.t.

- Al-Zamakhshārī, Abī al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar. *Al-Kashāf ‘an Haqaiq Ghawāmid al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqawil fī Wujūh al-Ta’wil*. Jilid ke-3. Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998.
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allah bin Bahādir. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Jilid ke-2. Beirut, Lubnan: Dār al-Ma‘rifah, 1957.
- Al-Zarqānī, ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.
- _____. *Manāhil al-‘Irfān fī Ulūm al-Qur’ān*, ed. Khalīd Uthmān al-Sabt. Madinah: Dār Ibn ‘Affān, 1991.
- Al-Zuhaylī, Wahbah bin Mustāfa. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*. Jilid ke-15. Damsyik: Beirut: Dār al-Fikr al-Ma‘āsir, 1997.
- _____. *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*. Jilid ke-14. Damsyik: Dār al-Fikr, 2009.
- Bacon Lawrence Neuman et al. *Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches*. t.n.p., 1987.
- Barbara H.E. Zollner. *The Muslim Brotherhood: Hasan Al-Hudaybi and Ideology*. 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxford: Routledge, 2009
- Danial Zainal Abidin. *Quran Saintifik: Meneroka Kecemerlangan Quran daripada Teropong Sains*. Kuala Lumpur: PTS Millenia Sdn.Bhd., 2007.
- Earl Babbie. *The Basics of Social Research*. California: Thomson Wadsworth, 2005.
- Farihatni Mulyani, “Masuknya Israiliyyat dalam Penafsiran al-Qur’an”, *Jurnal Al-Banjari*, Vol. 5, No. 9, Januari – Jun 2007, Kalimantan: IAIN Antasari Banjarmasin, 10.
- Faruq Najm al-Abdali, *Sains Dari Perspektif Kitab Samawi*, terj. Institut Terjemahan Negara Malaysia (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2009.
- Fauzi Deraman et al.. *Pengantar Usul Tafsir*. Petaling Jaya: Intel Multimedia and Publication Sdn.Bhd. & Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001.
- Friedrich Wilhelm Nietzsche et al.. *The Nietzsche Reader*. Vol.ke-10. USA: Blackwell Publishing, Malden, MA, 2006.
- Gilles Kepel. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. United Kingdom: Al-Saqi Books, 1985.

H. Syamruddin Nst, "Sejarah Perkembangan Tafsir Tematik," *Jurnal Ushuluddin*, Fak.Ushuluddin, UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, (2007), 2.

Hailani Muji Tahir, "Pentafsiran Dan Pelaksanaan Agihan Zakat Fisabilillah Mengikuti Keperluan Semasa Di Malaysia," (Kertas Kerja Seminar Pengagihan Zakat Di Bawah Sinf Fisabilillah Anjuran Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan, 9 Jun 2009), 8.

Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Penerbit PT Pustaka Panjimas, 1999.

_____. *Tafsir al-Azhar*. Jilid ke-7. Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1983.

_____. *Tafsir al-Azhar*. Jilid ke-28. (Jakarta:Penerbit Pustaka Panjimas, 1985.

Harun Nasution. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.

Harvey Russell Bernard. *Social Research Methods: Qualitative And Quantitative Approache*. California:Sage Publications, Inc., 2000.

Ḥassan al-Bannā. *Majmū' ar-Rasā'il*. t.t.p.: t.p., t.t.

Hj. Musyarrofah. *Tafsir: Kerangka Dan Epistemologinya*. Surabaya: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, t.t.

Ibn 'Aṭīyah al-Andalusī, Abī Muḥammad 'Abd al-Haq. *Al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Jilid ke-8. Beirut, Lubnan: Dār al-Khayr, 2007.

Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Thāhir. *Tafsīr al-Tahrīr wa at-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tūnisiah li al-Nashr, 1984.

Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn Abī al-Sa'ādat al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazarī. *Al-Nihāyah fī Ghāribu al-Hadithi wa al-Athar*. Jilid ke-4. Riyāḍ: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 1963.

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Nazri bin Muḥammad al-Fāriyābī et al. Jilid ke-1, 15. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 2005.

_____. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kaherah: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1986.

Ibn Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, Abī al Fidā' Ismā'il bin 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Beirut, Lubnan: Dār Ibn Ḥazm, 2000.

- _____. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Jilid ke-1. Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah, 1997.
- _____. *Tafsīr al-Qu'rān al-'Azīm*. Jilid ke-3. Riyadh:Dār Ṭayyibah, 1999.
- Ibn Manzūr al-Anṣārī al-Ifriqī al-Miṣrī Muḥammad bin Mukarram bin 'Alī bin Aḥmad, *Lisān al-'Arab*. Jilid ke-14. Beirut: Dār al-Ṣādīr, 1955.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm bin 'Abd. al-Salām. *Muqaddimah fī Usūl al-Tafsīr*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1972.
- Ibrāhīm al-Bayyūmī Ghānim. *Ṭāriq al-Biṣrī: Al-Qādiy al-Mufakkir*. Beirut, Kaherah: Dār al-Shurūq, 1999
- Ida Af'idah, "Amtsal al-Quran: Sebuah Telaah Ilmu al-Quran", *Hikmah:Jurnal Ibn Dakwah*, Vol. 1, Bandung: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Bandung, (2001), 73-74.
- Idris Awang. *Kaedah Penyelidikan Satu Sorotan*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2001.
- Imam Barnadib. *Arti dan Metode Sejarah Pendidikan* (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan FIK-IKIP, 1987.
- IR Ahmad Khalid Allam. *Al-Quran Dalam Keseimbangan Alam dan Kehidupan*, terj. Abd.Rohim Mukti. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Ir. Agus Haryo Sudarmojo, *Menyibak Rahasia Sains Bumi Dalam al-Quran*. Bandung: Penerbit Mizania PT Mizan Pustaka, 2008.
- Ir. H. Bambang Pranggono. *Mukjizat Sains Dalam Al-Quran: Menggali Inspirasi Ilmiah*. Bandung: IDE ISLAMI, 2006.
- Ir. M. 'Imadduddin Abd Rahim. *Islam Sistem Nilai Terpadu*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- J. J. G. Jansen. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Netherlands: E. J. Brill, 1974.
- J.Supranto. *Kaedah Penyelidikan: Penggunaannya Dalam Pemasaran*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986.
- James Scott Johnston. *Inquiry And Education: John Dewey And The Quest For Democracy*. New York:State University of New York Press, 2006.

- John Cooper et.al. *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, terj. Institut Terjemahan Negara Malaysia. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2009.
- Kamus Dewan*. Ed. ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2010.
- Kate Zebiri. *Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism*. United States: Oxford University Press Inc. New York, 1993.
- Kenneth D. Bailey. *Kaedah Penyelidikan Sosial*, terj. Hasyim Awang. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984.
- KH. MA. Sahal Mahfudh. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang Yogyakarta, 2007.
- Kumpulan Penulis K-Fiqh. *Kertas Kerja Konvensyen Fiqh Ummah: Manhaj Fiqah Wasathiyy*. Kuala Lumpur: Telaga Biru, 2012.
- Louis Gottschalk. *Mengerti Sejarah Pengantar Metode Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto. Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1975.
- M. Quraish Shihab. *Membumikan al-Quran*. Cet. ke-xix. Bandung: Penerbit Mizan, 1999.
- _____. *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Cet. ke-13. Jakarta: Penerbit Mizan, 1996.
- _____. *Wawasan al-Quran: Tafsir Mawḍū'iy Atas Pelbagai Persoalan Ummat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Mahmood Zuhdi Haji Abdul Majid, "Pemikiran Shaykh Muhammad al-Ghazali : Satu Tinjauan Ringkas," *Jurnal Syariah* 4, Bil. 1 (1996), 15-18.
- Maḥmūd Shaltūt. *Tafsīr al-Qurān al-Kārim*. Kaherah:Dār al-Shurūq, 2004.
- Mahnaz Afkhami. *Faith And Freedom: Women's Human Rights In The Muslim World*. United States: Syracuse University Press, 1995.
- Mani' Abdul Halim Mahmud. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor & Faisal Salleh. Jakarta: PT RajaGrafindo, 2003.
- Mark A. Tessler et.al. *Area Studies and Social Science: Strategies for Understanding Middle East*. USA: Indiana University Press, 1999.
- Mohd Rumaizuddin Bin Ghazali. *Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Sejarah Hidup dan Pemikiran*. Johor Bharu: Bahagian Penyelidikan, Jabatan Agama Johor, 1999.

- _____, “Tema-tema Besar Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī”, *Jurnal AFKAR*, Bil. 2, No.7 (2001), 123-140.
- _____. *10 Tokoh Sarjana Islam Paling Berpengaruh*. Kuala Lumpur: PTS Islamika Sdn.Bhd., 2008.
- _____. *Tokoh Islam Kontemporari*. Petaling Jaya: Tradisi Ilmu Sdn.Bhd., 2005.
- Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz. *Al-Naba’u al-‘Azīm*. Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah, 1997.
- _____. *Dustūr al-Akhlāk fī al-Qur’ān*, ed. ‘Abd Ṣabur Shāhīn. Mesir: Dār al-Buhūth al-‘Ilmiyyah, 2008.
- Muḥammad ‘Imārah. *Al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī: Al-Mauqī‘u al-Fikriyyu wa al-Ma’āriku al-Fikriyyah*. Kaherah: Dār al-Salām, 2009.
- _____. *Shakṣiyyāt Lahā Tārīkh*. Kaherah: Dār al-Salām, 2008.
- Muḥammad bin Abū Shahbah, *Al-Isrā’iliyyāt wa al-Mauḍū‘āt fī Kutub al-Tafsīr*. KSA: Maktabah al-Sunnah, 1988.
- Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb al-‘Aqīl. *Manhaj Aqidah Imam al-Shāfi‘ī Rahimahullah Ta’ala*, terj. H.Nabhani Idris. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi‘i, 2002.
- Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb. *Usūl al-Īmān*, ed. Basam Fayṣal al-Jawābirah. Saudi Arabia: Wizārah al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da‘wah wa al-Irshād, 1999.
- Muḥammad bin Abī Bakar Ayūb al-Zar’īyy Abū ‘Abd Allāh. *Syifā’ al-‘Alīl fī Masā’il al-Qaḍā’ wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta’līl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.
- Muḥammad Nasīb al-Rifā‘ī. *Taysīru al-‘Aliyyu al-Qadīr li Ikhtiṣāri Tafsīr Ibn Kathīr*. Jilid ke-4. Riyāḍ: Maktabah Ma‘arif, 1989.
- Muḥammad Sa‘īd Mursī. *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, terj. Khoirul Amru Harahap dan Achmad Faozan. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- Muḥammad Shaḥrur. *Al-Dawlah wa al-Mujtama’*. Damsyik: Dār al-Ahālī, 1995.
- Nurjannah Ismail. *Perempuan Dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003.

- Nurul Huda (2007), “Dinamisasi Hukum Islam Versi Maḥmud Shaltūt,” *SUHUF*, Vol. 19, No. 1, (Mei 2007), Surakarta: Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah, 29.
- Ray Takeyh dan Nikolas K. Gvosdev. *The Receding Shadow Of The Prophet: The Rise And Fall Of Radical Political Islam*. United States: Praeger Publishers, 88 Post Road West, Westport, CT 06881, 2004.
- Safie Abu Bakar. *Metodologi Penyelidikan*. Bangi: Penerbitan Universiti Kebangsaan Malaysia, 1987.
- Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh al-Khālidi. *Ma‘a Qaṣaṣ al-Sābiqīn fī al-Qur‘ān*. Damsyik: Dār al-Qalam, 1989.
- Salīm bin ‘Aid al-Hilālī. *Al-Hubb wa al-Bughḍ Fillah*, terj. Abu Ihsan al-Atsari. Jakarta:Pustaka Imam al-Syafi‘i, 2007.
- Salmān bin Fahd al-‘Awdah *Ḥiwar Hadī ma‘a Muḥammad al-Ghazālī*. t.t.p.: t.p., 1988. Sam Witte. *Gamal Abdel Nasser*. New York: The Rosen Publishing Group, 2004.
- Sanerya Hendrawan. *Spiritual Management: From Personal Englightenment Towards God Corporate Governance*. Bandung: Penerbit Mizan PT Mizan Pustaka, 2009.
- Sayyid Muḥammad Nūh. *Āfatun ‘ala al-Ṭāriq*. Mesir: Dār al-Wafā’, 1993.
- Sayyid Qutb Ibrāhim Ḥussain Shazalī. *Fī Ṣilali al-Qurān*. Jilid ke-3. Kaherah: Dār al-Shurūq, 1991.
- _____. *Tafsīr fī Ṣilalil Qur‘ān: Di Bawah Bayangan al-Quran*, terj. Yusoff Zaky Haji Yacob. Jilid ke-7. Kota Bharu, Kelantan: Pustaka Aman Press Sdn.Bhd., 2000.
- _____. *Al-Taṣwir al-Fanniyy fī al-Qur‘ān*. 1968; cet. ke-16, Kaherah: Dār al-Shurūq, 2002.
- _____. *Tafsīr Fī Ṣilalil Qur‘ān Edisi Istimewa*. Jilid ke-6. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Ṭāhir Maḥmud Muḥammad Ya‘qūb. *Asbāb al-Khaṭā’ fī al-Tafsīr: Dirasah Ta’shīliyyah*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauziyyah, 2002.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur‘ān al-Karīm*. Jilid ke-8. Kaherah: Dār al-Nahḍah Mesir, 1998.
- William A. Dyrness et.al. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*. United States: InterVarsity Press, 2008.

Zainal Abidin Baqir. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Penerbit Mizan, 2005.

Zainuddin Hashim dan Ridhuan Mohamad Nor. *Tokoh-Tokoh Gerakan Islam Abad Moden*. Kuala Lumpur: Jundi Resources, 2009.

Zulkifli Hj. Mohd Yusoff, “Al-Quran Sumber Pengajian Usuluddin” (Nota Subjek Kursus Kaedah Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 20 Januari 2010), 22.

Rujukan Laman Sesawang

“Abdel Moneim Aboul Fotouh”, laman sesawang *Wikipedia*, dicapai 4 Mac 2013, http://en.wikipedia.org/wiki/Abdel_Moneim_Aboul_Fotouh.

“Manazirah Abū al-Futūḥ Ma‘a al-Ra’īs Muḥammad Anwar al-Sādāt,” lawan sesawang *Youtube*, dicapai 4 Mac 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=Zx9l2O-OZ8I>.

“Salah Jahin”, laman sesawang *Wikipedia*, dicapai 4 Mac 2012, http://en.wikipedia.org/wiki/Salah_Jahin.

“Syekh Muhammad al-Ghazali Bertutur tentang Hasan al-Banna,” dikemaskini 26 Disember 2012, dicapai 14 Januari 2011, <http://dakwah.info/utama/bekal-dakwah/syekh-muhammad-al-ghazali-bertutur-tentang-hasan-al-banna/>

Adil Salahi, “Scholar of Renown: Muḥammad Al-Ghazālī,” laman sesawang suratkhbar *Arab News*, dicapai 4 Mac 2013, <http://www.arabnews.com/node/223099>.

Ahmad Yani, “Fikih Progresif Muhammad Al-Ghazālī: Studi Tentang Metodologi Hukum Dalam Gerakan Dakwah,” artikel bertarikh 24 Julai 2007, laman sesawang *Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. Hamka Indonesia*, dicapai 11 Januari 2011, <http://fai.uhamka.ac.id/index.php> .

Ana Belén Soage, “Faraj Fawda, Or The Cost Of Freedom Of Expression,” laman sesawang *MERIA Journal*, Volume 11, No. 2, Article 3/8 - June 2007, dicapai 20 Februari 2011, <http://meria.idc.ac.il/journal/2007/issue2/jv11no2a3.html>

Laman sesawang *Britannica*, dicapai 21 April 2011, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/35349/al-Maarri>.

Laman sesawang koleksi penulisan, mp3, dan video Muḥammad al-Ghazālī, dicapai 12 Februari 2011, <http://www.ghazaly.mohdy.com/>

Laman sesawang *Sunni Forum*, dicapai pada 1 Februari 2011, <http://www.sunniforum.com/forum/showthread.php?1782-Shaykh-Qaradawi-on-Shaykh-Muhammad-al-Ghazali-r-very-interesting>.

Laman sesawang Wikipedia, dicapai 8 Mac 2013, http://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Mitchell.

Lawan sesawang *Goodreads*, dicapai 8 Mac 2013, http://www.goodreads.com/book/show/661073.The_Society_of_the_Muslim_Brothers.

Lawan sesawang *Wikipedia*, dicapai 4 Mac 2013, http://ar.wikipedia.org/wiki/خالد_

Muḥammad ‘Alī Muḥammad ‘Aṭā, “Naqd Maḥāwir al-Qur’ān al-Khamsah li al-Shaykh al-Ghazālī”, laman sesawang *Islam Today*, dicapai 10 Februari 2013, <http://www.islamtoday.net/salman/artshow-42-176347.htm#a>.

Siti Ainiza Kamsari, “Membaca Pemikiran Al Ghazali,” laman sesawang *Arkib Utusan Malaysia*, 26 Februari 2010, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010&dt=0226&pub=Utusan_Malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_03.htm
محمد_خالد.