

**KONSEP AL-ITTIJAH AL-HIDA'I DALAM PEMAHAMAN  
AL-QURAN: KAJIAN TERHADAP PEMIKIRAN TAHA  
JABIR AL-'ALWANI DALAM KITAB MA'ALIM  
FI AL-MANHAJ AL-QUR'ANI**

**AHMAD FATHI BIN ADAM**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2018**

**KONSEP *AL-ITTIJAH AL-HIDA'I* DALAM PEMAHAMAN  
AL-QURAN: KAJIAN TERHADAP PEMIKIRAN TAHA  
JABIR AL-'ALWANI DALAM KITAB *MA'ALIM  
FI AL-MANHAJ AL-QUR'ANI***

**AHMAD FATHI BIN ADAM**

**DISERTASI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI  
SEBAHAGIAN DARIPADA KEPERLUAN BAGI  
IJAZAH SARJANA USULUDDIN**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2018**

**PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN**

University of Malaya

**KONSEP *AL-ITTIJAH AL-HIDA'I* DALAM PEMAHAMAN AL-QURAN:  
KAJIAN TERHADAP PEMIKIRAN TAHA JABIR AL-'ALWANI  
DALAM KITAB *MA'ALIM FI AL-MANHAJ AL-QUR'ANI***

**ABSTRAK**

Disertasi ini membincangkan tentang konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* yang bertunjangkan tujuan asasi penurunan al-Quran kepada manusia sebagai kitab hidayah dalam memahami al-Quran. Konsep ini ditinjau pula dari perspektif pemikiran Ṭaha Jābir al-'Alwānī melalui karyanya *Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī*. Justeru, kajian ini mengemukakan kerangka konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* di samping menganalisis signifikan pemikiran Ṭaha Jābir terhadap perbincangan *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang menggunakan metode dokumentasi dalam proses pengumpulan data dan metode analisis yang terdiri daripada metode historis, induktif, deduktif serta komparatif untuk penelitian data. Sumber data terdiri daripada penerbitan berkaitan ilmu al-Quran dan tafsir, pemikiran Islam dan Barat, serta biografi tokoh yang dikaji. Hasil kajian ini mendapati *al-Ittijāh al-Hidā'ī* merupakan konsep yang menjadikan *hidāyah* sebagai landasan dan matlamat dalam proses mentafsir dan memahami al-Quran melalui pengoptimuman usaha penyampaian petunjuk. Proses tersebut direalisasikan melalui empat asas utama iaitu: 1) Mengetahui dimensi hidayah al-Quran; 2) Menguasai ilmu alat dan berijtihad; 3) Memahami realiti kehidupan manusia; 4) Kebergantungan kepada *i'jāz* al-Quran. Melalui penelitian terhadap pemikiran Ṭaha Jābir, kajian ini mendapati beliau telah mengembangkan perspektif perbincangan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam mengoptimumkan petunjuk al-Quran melalui kerangka metodologi al-Quran. Malah, metodologi al-Quran dijadikan sebagai salah satu bentuk *i'jāz* al-Quran. Di samping menjadi penyelesaian kepada krisis yang timbul dari sains moden, kerangka metodologi al-Quran penting sebagai sumber pembentukan struktur pengetahuan khususnya dalam pengkajian fenomena alam dan manusia. Terdapat dua piawaian metodologi utama selain dari konsep tauhid iaitu penyepaduan antara bacaan alam dan

wahyu serta kesatuan struktur binaan al-Quran. Dua wasilah interaksi dalam mencapai petunjuk al-Quran pula ialah: 1) Penetapan mukadimah yang merangkumi penjiwaan al-Quran dengan hati dan bertadabbur; 2) Penumpuan cara bacaan secara konsepsi terhadap al-Quran dengan mamahami tabiat bahasanya. Kesimpulannya, perbincangan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* sangat penting dalam mengembalikan segala usaha kepada realisasi tujuan al-Quran diturunkan. Pemikiran Ṭaha Jābir pula membawa perspektif lain dalam memaknai hidayah al-Quran melalui perbincangan metodologi al-Quran sekaligus memberikan signifikan terhadap *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.

University of Malaya

**THE CONCEPT OF *AL-ITTIJAH AL-HIDĀ'Ī* IN THE UNDERSTANDING OF  
THE AL-QURAN: A STUDY ON THE TAHA JABIR AL-'ALWĀNĪ'S  
THOUGHT IN *MA'ĀLIM FĪ AL-MANHAJ AL-QUR'ĀNĪ***

**ABSTRACT**

This dissertation discusses about *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, which is the main purpose of al-Quran revelation as a Guidance Book to humankind, being a fundamental key concept in the understanding of al-Quran. The concept will be scrutinized from the perspective of Ṭaha Jābir al-'Alwānī's thought through his work *Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī*. Thus, this study presents the mainframe for the concept of *al-Ittijāh al-Hidā'ī* as well as analyses the significance of Ṭaha Jābir's thought on the discussion of *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. This qualitative research is completed by using documentation method for the purpose of data collection and also analytic method which consists of historical, inductive, deductive, and comparative methods for data analysis. The sources of the data are from the publications related to the field of Quranic sciences and exegesis, Islamic and Western thought, and the biography of Ṭaha Jābir. This study found that *al-Ittijāh al-Hidā'ī* is a concept that brings *hidāyah* as a basis and main purpose in the process of interpreting and understanding of al-Quran through optimizing the impartation of Quranic guidance. The process is actualized through four basic principles, which are: 1) Knowing the dimensions of Quranic guidance; 2) Mastering science of tools and *ijtihad*; 3) Understanding the nature of human life; 4) Relying on the *i'jāz* al-Qur'an. From the result of the analysis of Ṭaha Jābir's thought, the study found that he has developed the perspective on *al-Ittijāh al-Hidā'ī*'s discussion through the idea of Quranic methodology framework. In fact, he also included the Quranic methodology as one of the forms of *i'jāz* al-Qur'an. In addition to being a solution to the crisis arising from modern science, the Quranic methodology is important as a source for the formation of knowledge structure especially in the study of natural and human sciences. There are two vital determinant standards of methodology, other than the concept of Tauhid, which are the integration between the reading of the

universe and al-Quran, and the unity of al-Quran's structure. Two ways of interactions in attaining Quranic guidance are: 1) Determining of the preambles which includes the effusive, soulful recitation of al-Quran and *tadabbur*; 2) Giving concentration on conceptual recitation by comprehending the nature of the Quranic language. In conclusion, the discussion of *al-Ittijāh al-Hidā'ī* is very essential in restoring all efforts to the realization of the main purpose of al-Quran revelation. Ṭaha Jābir, on the other hand, brought another dimension in apprehending Quranic guidance through the discussion of the Quranic methodology, thus emphasizing its significance on *al-Ittijāh al-Hidā'ī*'s concept.

## PENGHARGAAN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الحمد لله رب العالمين، القائل في كتابه: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ)، والصلاة والسلام على رسوله الأمين الذي أنزل إليه القرآن ليبين للناس ما نزل إليهم، وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم إلى يوم الدين.

Setinggi-tinggi penghargaan saya ucapkan kepada ibu saya, Shamsiah binti Mohd Radzi atas segala perhatian, semangat dan doa yang diberikan sepanjang penulisan kajian ini. Begitu juga dengan Allahyarham ayah saya, Adam bin Ali yang sentiasa memberikan perhatian agar menyelesaikan tugas ini sekalipun beliau tidak sempat melihat hasilnya. Semoga Allah SWT sentiasa merahmati kedua-dua ibu bapa saya serta menjadikan kami sekeluarga termasuk dalam kalangan orang yang berjaya di dunia dan akhirat. Tidak dilupakan juga ahli keluarga saya atas sokongan yang diberikan.

Kepada penyelia saya, Prof. Madya Dr. Mustaffa bin Abdullah, saya ucapkan setinggi-tinggi penghargaan atas segala tunjuk ajar, bimbingan, semangat dan dorongan yang dicurahkan sepanjang kajian ini dilaksanakan. Sifat tidak putus asa Dr. agar saya menyelesaikan kajian ini saya dahulukan dengan ucapan ribuan terima kasih. Hanya Allah SWT sahaja yang layak membalas segala jasa baik Dr.

Terima kasih juga saya ucapkan kepada ketua dan seluruh warga Jabatan al-Quran dan al-Hadith, serta pihak pengurusan seluruh kakitangan Ijazah Tinggi Akademi Pengajian Islam atas segala khidmat dan bantuan yang diberikan sepanjang berlangsungnya urusan pengajian ini. Seterusnya saya ucapkan terima kasih kepada Ustaz Muhammad Hanif dan Ustaz Andi Muhammad Aiman atas idea dan sokongan yang diberikan. Tidak lupa juga kepada pihak pengurusan MAIDAM yang memberikan bantuan zakat untuk membiayai sebahagian besar kos pengajian saya.

Semoga kajian ini mendapat rahmat dan berkat daripada Allah SWT, di samping dapat dimanfaatkan untuk kebaikan kita bersama. Terima kasih.



## DAFTAR KANDUNGAN

<b>ABSTRAK</b>	iii
<b>ABSTRACT</b>	v
<b>PENGHARGAAN</b>	vii
<b>DAFTAR KANDUNGAN</b>	viii
<b>PANDUAN TRANSLITERASI</b>	xiii
<b>SENARAI KEPENDEKAN</b>	xv
<b>BAB PENDAHULUAN</b>	
0.1 Pengenalan	1
0.2 Latar Belakang Kajian	3
0.3 Permasalahan Kajian	6
0.4 Persoalan Kajian	8
0.5 Objektif Kajian	9
0.6 Kepentingan Kajian	9
0.7 Batasan Kajian	11
0.8 Tinjauan Kajian Terdahulu	11
0.9 Metodologi Kajian	17
0.9.1 Metode Pengumpulan Data	18
0.9.2 Metode Analisis Data	19
0.10 Sistematika Kajian	21
<b>BAB SATU: PENGENALAN KONSEP <i>AL-ITTIJĀH AL-HIDĀ'Ī</i></b>	
1.1 Pendahuluan	24
1.2 Faham <i>al-Ittijah al-Hidā'ī</i>	25
1.2.1 Maksud <i>al-Ittijāh</i>	25
1.2.2 Maksud <i>al-Hidā'ī</i>	28
1.2.3 Maksud <i>al-Ittijāh al-Hidā'ī</i>	30

1.3	Kemunculan Konsep <i>al-Ittijāh al-Hidā'ī</i>	34
1.3.1	Hubungan <i>al-Ittijāh al-Hidā'ī</i> dengan <i>Maqāṣid</i> al-Quran	35
1.3.2	Hubungan <i>al-Ittijāh al-Hidā'ī</i> dengan <i>al-Ittijāhāt</i> yang Lain	37
1.3.3	Hubungan <i>al-Ittijāh al-Hidā'ī</i> dengan <i>Tafsīr al-Manār</i>	42
1.4	Kerangka Konsep	44
1.4.1	Cakupan Dimensi Hidayah al-Quran	47
1.4.1.1	Dimensi Penyusunan al-Quran	48
1.4.1.2	Dimensi Sumber Hidayah dalam al-Quran	51
1.4.1.3	Dimensi Wasilah Penyampaian Hidayah	52
1.4.2	Penguasaan Ilmu Alat dan Kepentingan Ijtihad	53
1.4.2.1	Ilmu Alat	54
1.4.2.2	Ijtihad	58
1.4.3	Pemahaman Tentang Realiti Kehidupan Manusia	59
1.4.3.1	<i>Fiqh al-Wāqī'</i>	60
1.4.3.2	<i>Fiqh Sunnatullah</i>	61
1.4.4	Kebergantungan kepada Konsep <i>I'jāz</i> Sebagai Dalil Kebenaran al-Quran	63
1.4.4.1	<i>Al-I'jāz al-Bayānī</i>	65
1.4.4.2	<i>Al-I'jāz al-Tashrī'ī</i>	66
1.5.	Kesimpulan	68
<b>BAB DUA: BIODATA ṬAHA JĀBIR AL-‘ALWĀNĪ DAN PENGENALAN KARYA MA‘ĀLIM FI AL-MANHĀJ AL-QUR‘ĀNĪ</b>		
2.1.	Pengenalan	70
2.2.	Biografi Ṭaha Jābir al-‘Alwānī	71
2.2.1.	Kehidupan Awal	71
2.2.2.	Latar Belakang Pendidikan	72
2.2.3.	Kehidupan Intelektual	74

2.2.4.	Karya dan Penulisan	80
2.2.5.	Kematian	88
2.3.	Pengenalan Karya: <i>Ma ‘ālim Fi Al-Manhāj Al-Qur’ānī</i>	88
2.3.1.	Maklumat Cetakan	88
2.3.2.	Tujuan Penulisan	89
2.3.3.	Kepentingan Karya	92
2.3.4.	Isi Kandungan	95
2.4.	Kesimpulan	99
<b>BAB TIGA: KERANGKA METODOLOGI AL-QURAN MENURUT PEMIKIRAN ṬAHA JĀBIR AL-‘ALWĀNĪ</b>		
3.1.	Pengenalan	100
3.2.	Metode Saintifik Moden	101
3.2.1.	Pengertian Metode	104
3.2.2.	Fakulti Akal dan Berfikir	106
3.2.3.	Kaedah Pemikiran Sejagat dan Kesatuan Ilmu Sains	109
3.2.4.	Modenisme dan Pascamodenisme	111
3.2.5.	Krisis Metode Saintifik Moden	114
3.3.	Metodologi al-Quran	115
3.3.1.	Konsep Metodologi dalam al-Quran	115
3.3.2.	Kewujudan al-Quran ( <i>al-Wujūd al-Qur’ānī</i> )	117
3.3.3.	Metodologi al-Quran yang Universal	119
3.3.4.	Keupayaan al-Quran Menghadapi Krisis	120
3.4.	Garis Panduan ( <i>Ma ‘ālim</i> ) Metodologi al-Quran	121
3.4.1.	Piawaian ( <i>Muḥaddadāt</i> ) Metodologi al-Quran	122
3.4.1.1.	Tauhid sebagai Teras Pandangan Sejagat al-Quran	122
3.4.1.2.	Penyepaduan antara Dua Bentuk Pembacaan	124

3.4.1.3. Kesatuan Struktur Binaan al-Quran dan Cakupan Universal	124
3.4.2. Peranan al-Sunnah dari Perspektif Metodologi al-Quran	126
3.4.3. Kepentingan Metodologi al-Quran bagi Memahami Persoalan Kehidupan	128
3.4.3.1. Manusia dan Alam	128
3.4.3.2. Deskripsi Klasifikasi Sifat Manusia dalam al-Quran	130
3.4.3.3. Kefahaman tentang Realiti	132
3.5. Kesimpulan	134
<b>BAB EMPAT: SIGNIFIKAN KERANGA METODOLOGI AL-QURAN TERHADAP KONSEP <i>AL-ITTIJĀH AL-HIDĀ'Ī</i></b>	
4.1. Pengenalan	136
4.2. Pengembangan Perspektif <i>al-Ittijāh al-Hidā'ī</i>	137
4.2.1. Mengoptimumkan al-Quran Sebagai Sumber Hidayah Melalui Metodologi	138
4.2.2. Metodologi al-Quran sebagai Salah Satu Bentuk <i>I'jāz</i> al-Quran	143
4.2.3. Pemurnian Metodologi Sains Moden Melalui Kerangka Metodologi al-Quran	146
4.3. Pengukuhan Matlamat <i>al-Ittijāh al-Hidā'ī</i> Berasaskan Metodologi al-Quran	155
4.3.1. Pendeduksian Hidayah al-Quran Melalui Penyepaduan antara Dua Bentuk Pembacaan	156
4.3.2. Pendeduksian Hidayah al-Quran Melalui Kesatuan Struktur Binaan al-Quran	160
4.4. Penentuan Beberapa Wasilah Interaksi dengan al-Quran	165
4.4.1. Penetapan Mukadimah Interaksi dengan al-Quran	166
4.4.2. Penumpuan Cara Bacaan Secara Konsepsi	171
4.5. Kesimpulan	178

## **BAB PENUTUP**

5.1.	Kesimpulan	180
5.2.	Saranan	187
5.3.	Rujukan	189
5.4	Lampiran	201

University of Malaya

## PANDUAN TRANSLITERASI

### a. Huruf-huruf

Huruf Arab	Huruf Rumi
ا	-
ء	,
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	h
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
هـ	h
و	w
ي	y
ة	h,t

### b. Vokal Pendek

Vokal Pendek	Tranliterasi
اَ	a
اِ	i
اُ	u

### c. Vokal Panjang

Vokal Panjang	Tranliterasi
آ , إ	ā
ي	ī
و	ū

### d. Diftong

Diftong	Tranliterasi
أَـ	aw
أِـ	ay
أُـ	uww
يـ	iy , ī

#### Catatan:

Istilah sesuatu perkataan yang berasal daripada Bahasa Arab tetapi menjadi sebutan atau ejaan rasmi dalam bahasa Melayu dieja mengikut perkataan bahasa Melayu seperti perkataan **al-Quran**, **tahkik**, **mukadimah**, **ijtihad**, **istinbat**, **islah**, **tafakur**, dan sebagainya.

## SENARAI KEPENDEKAN

SWT	<i>Subhāna-Hu wa-ta 'āla</i>
SAW	<i>Ṣalla Allah 'alay-hi-wa-sallam</i>
AS	<i>'Alay-hi/'Alay-him al-salām</i>
RA	<i>Raḍiya Allah 'an-hu/'an-ha/'an-hum</i>
H	Hijrah
M	Masihi
m.	Meninggal dunia
bil.	Bilangan
ed. ke-	Edisi Ke
ed.	Editor
et. al.	Lain-lain pengarang bersama
terj.	Terjemahan
sunt.	Suntingan
t.t.	Tanpa tarikh
t.tp.	Tana tempat penerbit
t.p.	Tanpa penerbit
ibid.	Ibedm, Rujukan pada tempat yang sama



## BAB

### PENDAHULUAN

#### 0.1. Pengenalan

Penurunan al-Quran kepada Nabi Muhammad SAW menandakan sebuah anjakan paradigma kepada sejarah insan. Perubahan yang dibawa membawa sinar cahaya dan petunjuk daripada kegelapan yang menyelubungi jiwa manusia dalam segenap ruang. Pada masa yang sama, ia menjadi jawapan kepada persoalan yang timbul buat mereka yang sedang bergelut dalam mencari erti hidup. Oleh hal yang demikian, al-Quran diwahyukan bagi merealisasikan mesej perubahan ini. Antara tujuan utama disebalik penurunannya adalah sebagai sebuah kitab petunjuk selari dengan segala intipati kandungannya, sekaligus menunjukkan relevansinya terhadap semua dimensi kehidupan. Petunjuk itu pula bukan hanya khusus kepada mereka yang beriman, tetapi sasarannya mencakup semua umat manusia. Maka, kandungannya mampu menyajikan perinsip dan hikmah kepada manusia tanpa mengira perubahan tempat dan zaman.

Seiring dengan tujuan penurunan al-Quran dan peranannya, sejarah menyaksikan bagaimana perkembangan berlaku terhadap ilmu yang berkait rapat dengan al-Quran.<sup>1</sup> Bahkan ayat pertama<sup>2</sup> yang diwahyukan kepada Baginda SAW sendiri mengandungi mesej yang tersangat penting buat manusia iaitu *iqrā'* (baca) yang menjadi wasilah utama dalam usaha memperoleh dan mencerap ilmu pengetahuan. Hal ini sehati dengan al-Quran sebagai sumber ilmu pengetahuan selain *Kitāb al-Kawn* (alam wujud)<sup>3</sup>. Maka,

---

<sup>1</sup> Permulaan kemunculan ilmu al-Quran mempunyai hubung kait dengan permulaan penurunan al-Quran. Apabila Jibril AS menurunkan kepada Rasulullah SAW ayat 1 hingga 5 dari Surah al-'Alaq di gua Hirā', bermulalah ilmu yang berkait dengan al-Quran satu demi satu. Antara ilmu al-Quran yang boleh dikeluarkan berdasarkan penurunan ayat tersebut ialah; (1) Ilmu *nuzūl al-āyāt*, (2) Ilmu *qirā'āt*, dan (3) Ilmu berkaitan wayhu. Dengan berterusannya penurunan al-Quran, maka semakin berkembang ilmu selain dari tiga ilmu tersebut. Lihat Musā'id bin Sulaymān al-Tayyār, *al-Muḥarrar fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Jeddah: Markaz al-Dirāsāt wa a-Ma'lūmāt al-Qur'āniyyah, 2010), 29-30.

<sup>2</sup> Surah al-'Alaq, 96:1-5.

<sup>3</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *Konsep Ilmu Dalam Islam*, terj. Rosnani Hashim (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 61.

secara dasarnya ilmu mempunyai perkaitan rapat dengan sifat al-Quran sebagai kitab yang menjadi petunjuk kepada manusia. Ekoran itu, suatu yang tidak dinafikan lagi ialah perhatian dan tumpuan terhadap ilmu yang berkait terus terhadap pemahaman al-Quran itu sendiri sejak zaman Rasulullah SAW. Kepentingan memahami al-Quran ini menjelaskan kelahiran dan kepentingan ilmu tafsir, iaitu ilmu untuk menjelaskan kalam Tuhan yang bermukjizat (*mu'jiz*)<sup>4</sup>.

Peranan yang dimainkan oleh Rasulullah SAW memperlihatkan sifat holistik dalam proses implementasi kandungan al-Quran. Secara langsung, proses ini memaksimumkan fungsi al-Quran sebagai kitab petunjuk kepada manusia selari dengan tujuan penurunannya. Proses pentafsiran terus berlangsung sehingga mencapai kemuncak pada zaman Abbasiyah (132-656 H). Buktinya, terhasilnya banyak tafsir yang dilatari dengan pelbagai aliran pemikiran seperti pengaruh *fiqh*, bahasa, dan falsafah.<sup>5</sup> Perkembangan ini berlaku berdasarkan kecenderungan para mufasir berijtihad dalam memahami dan menterjemahkan maksud al-Quran melalui cerapan terhadap fenomena-fenomena baru. Proses tersebut terus berjalan sehingga muncul pula pendekatan baru dalam metodologi tafsir yang diterajui oleh Muhammad 'Abduh (1849-1905 M) pada akhir kurun ke-19 Masihi. Metode pentafsiran diperbaharui dan dikembangkan sesuai dengan tuntutan zaman tersebut, tidak seperti manhaj tafsir sebelumnya. Tidak hairanlah sekolah pemikiran al-Manār dilihat sebagai pencetus kepada pelbagai bentuk aliran dalam pentafsiran al-Quran pada abad moden. Antaranya ialah *al-Ittijāh al-Maudū'ī*, *al-Ijtimā'ī*, *al-Iṣlāhī*, *al-Bayānī* dan lain-lain.<sup>6</sup> Melalui pemikiran madrasah al-Manār juga, timbulnya konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.

---

<sup>4</sup> Musā'id bin Sulaymān al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Taḥqīq* (Saudi: Dār Ibn Jauzī, 1433), 21.

<sup>5</sup> Muslim 'Abdullah 'Ālī Ja'far, *Athar al-Taḥawwūr al-Fikrī fī al-Taḥqīq fī 'Aṣr al-'Abbāsī* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1984), 11-40.

<sup>6</sup> Faḍal Hasan 'Abbās, *al-Taḥqīq Asāsiyyātuha wa Ittijāhātuha* ('Ammān: Maktabah Dandīs, 2005), 253-254.

## 0.2. Latar Belakang Kajian

Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam konteks pemahaman dan pentafsiran terhadap al-Quran merupakan salah satu gagasan utama yang dinisbahkan kepada sekolah pemikiran al-Manār berdasarkan perjuangan yang dibawa oleh penerajunya iaitu Muhammad 'Abduh. Teras kepada pengistilahan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* adalah merujuk kepada fokus utamanya iaitu untuk memastikan peranan al-Quran sebagai sebuah kitab yang menjadi petunjuk dan rujukan utama kepada manusia dalam kehidupan direalisasikan, bahkan dioptimumkan dalam segenap ruang kehidupan. Hal ini berasaskan sahutan terhadap seruan al-Quran itu sendiri agar dibumikan mesej-mesej yang terkandung dalam al-Quran kepada masyarakat. Antara gagasan yang dibawa oleh Muhammad 'Abduh adalah usahanya untuk menyedarkan masyarakat pada zamannya tentang al-Quran sebagai kitab hidayah dan rahmat serta seruannya agar kita kembali kepada al-Quran di samping memahami serta melaksanakan tuntutan-tuntutan al-Quran dengan tepat.<sup>7</sup> Sehubungan dengan itu, usaha pentafsiran al-Quran yang dilakukan adalah berteraskan kepada maqasid al-Quran itu sendiri berbanding dengan kecenderungan-kecenderungan lain yang bersifat sisipan atau pelengkap.

Usaha yang telah dilakukan bagi merealisasikan matlamat konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* telah membawa kesan yang positif kepada perkembangan dalam dunia Islam umumnya, dan perkembangan dalam aspek pentafsiran al-Quran khususnya. Penjajahan, penindasan, kemunduran, kejumudan, kejahilan, dan krisis-krisis lain yang menyebabkan umat Islam hidup dalam kepincangan jiwa dan ketidakwarasan akal telah menatijahkan gerakan untuk memperbaiki pemikiran masyarakat Muslim agar kembali memahami tuntutan al-Quran. Ekoran itu, pembaharuan terhadap pentafsiran al-Quran menjadi seruan kepada para ilmunan al-Quran agar proses adaptasi (*tanzīl*) kandungan al-Quran

---

<sup>7</sup> Perkara ini dapat diperhati dengan lebih jelas dalam mukadimah *Tafsīr al-Manār* terhadap kenyataan-kenyataan yang berulang kali tentang kepentingan hidayah al-Quran. Lihat sebagai contoh dalam Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (al-Qāhirah: Dār al-Manār, 1947), 1:4, 1:10, 1:17, 1:19, 1:20, dan 1:21.

terutamanya perinsip universalnya tidak terkeluar dari ruang realiti. Daripada perkembangan tersebut, maka konsep *al-Hidā'ī* dalam pentafsiran al-Quran perlu ditelusuri secara kritis pada zaman pascamoden ini. Tambahan pula, madrasah al-Manār telah memberi pengaruh yang besar kepada ramai tokoh-tokoh pemikir dan ilmuan Muslim seperti Muḥammad Muṣṭafā al-Marāghī, Ṭaha Ḥusin, Muḥammad Asad, dan ramai lagi. Bahkan ilmuan Nusantara juga tidak terlepas daripada pengaruh sekolah al-Manār seperti Hamka dan Syed Sheikh al-Hadi.<sup>8</sup>

Salah seorang tokoh kontemporari yang terlibat secara langsung dalam usaha meneliti kembali proses memahami al-Quran ialah Ṭaha Jābir al-'Alwānī (1935-2016 M). Walaupun beliau tidaklah mempunyai hubung kait yang jelas dalam proses melangsungkan gagasan sekolah pemikiran al-Manār, namun beliau berkongsi matlamat utama yang sama dalam merealisasikan tujuan penurunan al-Quran. Keadilan, kebebasan, kemuliaan manusia dan nilai-nilai lain adalah pegangan beliau.<sup>9</sup> Kebangkitan yang diperjuangkan oleh beliau tidak lagi berada di takuk laungan slogan “al-Quran dan al-Sunnah sebagai pegangan hidup” semata-mata. Menurut beliau, peringkat pengisytiharan bahawa Islam itu sesuai pada setiap tempat dan zaman telah berakhir dan berlalu dengan slogan-slogannya. Marhalah yang perlu dihadapi menurut beliau adalah “cabaran total”, iaitu mampukah kita meyakinkan kepada kaum Muslimin bahawa kita memiliki kemampuan untuk meruntuhkan tembok kemunduran, mewujudkan pembangunan dan kemajuan; atau terus mengukuhkan kelemahan kita.<sup>10</sup> Dalam erti kata yang lain, beliau mempersoalkan adakah umat Islam sudah mampu menampilkan pilihan bagi segala yang dikemukakan oleh Barat.

---

<sup>8</sup> Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye dan Ahmad F. Ismail, “Muhammad Abduh’s Contributions to Modernity”, dalam *Asian Journal of Management Sciences and Education* 1, no. 1 (April 2012), 68.

<sup>9</sup> Ṭaha Jābir al-'Alwānī, “Anā Muslim” dalam *alwani.org*, dicapai pada 5 Ogos 2016, <http://alwani.org/> الوانى.

<sup>10</sup> Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Krisis Pemikiran Moden: Diagnosis dan Cara Pemulihan*, terj. Muhammad Firdaus (Selangor: The International Institute of Islamic Thought, 1995), v-vi.

Maka, beliau menegaskan bahawa kebangkitan umat Islam kini mesti kembali kepada manhaj al-Quran itu sendiri yang mencakup nilai-nilai yang universal dan dinamik selari dengan peranannya sebagai petunjuk dan cahaya.<sup>11</sup> Beliau tidaklah mempunyai karya tafsir seperti mana para mufasir yang mendukung idea reformasi (*iṣlāh*) seperti Rashīd Riḍā, Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, Maḥmūd Shaltūt dan lain-lain. Namun, penglibatan beliau dalam bidang al-Quran tampak jelas apabila beliau juga melakukan penelitian kembali terhadap beberapa aspek berkaitan ilmu al-Quran seperti pemahaman berkaitan ayat-ayat *muḥkam* dan *mutashābihāt*<sup>12</sup>, serta perbincangan tentang *nāsikh* dan *mansūkh*<sup>13</sup>. Selain itu, beliau juga mengemukakan perspektif baharu dalam pemahaman terhadap ayat-ayat al-Quran dalam isu-isu tertentu. Antara isu yang paling kontroversi adalah tentang isu kebebasan beragama dalam bukunya *Lā Ikrāh fī al-Dīn*<sup>14</sup> yang telah mengundang pelbagai reaksi dari kalangan ilmuan mahupun masyarakat.

Usaha beliau dalam membawa perspektif baharu terhadap al-Quran antaranya terkandung dalam bukunya berjudul *Ma'ālim fī al-Manhāj al-Qur'ānī*.<sup>15</sup> Beliau membincangkan perihal al-Quran yang mengandungi manhaj atau metode ilmiah yang membimbing pergerakan pemikiran manusia dalam lapangan ilmu serta kajian ilmiah yang pelbagai. Hal ini kerana aspek ini menurut beliau masih belum diberikan tumpuan yang mendalam dalam kalangan pengkaji al-Quran. Metodologi ini sewajarnya dikaji dengan mendalam untuk dijadikan asas kepada pengkaji Muslim berbanding menggunakan metodologi ilmiah yang berasaskan falsafah Barat semata-mata. Manhaj atau metode pengetahuan – yang merupakan perkara *kullīyyāt* – tersebut memiliki ciri-ciri yang mencakup dan menjangkui (*al-Istī'āb wa al-Tajāwuz*) unsur-unsur yang bersifat

---

<sup>11</sup> Ṭaha Jābir al-'Alwānī, “Naḥḍat al-Ummah bi al-Qur'ān” dalam *alwani.org*, dicapai pada 5 Ogos 2016, <http://alwani.org/لُحُوضَةُ-أَلْحَبَابِ-الْقُرْآنِ/>

<sup>12</sup> Lihat lebih lanjut dalam Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Naḥw Mawqif Qur'āniyy min Ishkālīyyat al-Muḥkam wa al-Mutashābihāt* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010).

<sup>13</sup> Lihat lebih lanjut dalam Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Naḥw Mawqif Qur'āniyy min al-Naskh* (al-Qāhirah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007).

<sup>14</sup> Lihat lebih lanjut dalam Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Lā Ikrāh fī al-Dīn Ishkālīyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Ṣadr al-Islām Ilā al-Yawm* (al-Qāhirah: Maktabah al-Syurūq al-Dawliyyah, 2006).

<sup>15</sup> Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Ma'ālim fī al-Manhāj al-Qur'ānī* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010).

berubah-ubah (*mutaghayyirāt*). Hujahnya, sebagaimana al-Quran mengandung syariah (pensyariahan hukum) dan penjelasan tentangnya, maka al-Quran juga semestinya mengandung metodologi ilmiah dan penjelasan tentangnya<sup>16,17</sup>.

Walaupun perkara yang dibincangkan oleh beliau tidaklah mengisyaratkan dengan jelas hubung kaitnya dengan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, namun perbincangan yang dibawanya berkongsi matlamat dengan wawasan *al-Hidā'ī*. Aspek yang dirungkai membayangkan usaha beliau dalam berinteraksi dengan al-Quran, yang akhirnya kembali kepada menjawab persoalan 'bagaimana' untuk mengoptimumkan al-Quran sebagai kitab petunjuk kepada manusia khususnya pada zaman ini. Sebahagian asas dalam konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dapat dilihat secara implisit apabila ditelusuri perbahasannya seperti kepentingan *tadabbur*, dan penggunaan akal yang optimum<sup>18</sup>. Selain itu, aspek fokus perbincangannya mengisyaratkan bentuk yang lain dalam memberdayakan petunjuk al-Quran jika dibandingkan dengan usaha sekolah pemikiran al-Manār yang lebih memfokuskan kepada pembaharuan terhadap pentafsiran itu sendiri.

### 0.3. Permasalahan Kajian

Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* yang disimpulkan daripada proses pentafsiran al-Quran oleh sekolah pemikiran al-Manār menjadi bukti salah satu usaha pembaharuan dalam metodologi pentafsiran. Menurut Faḍal Ḥasan 'Abbās, pembaharuan ini dapat dilihat melalui perbezaan manhaj dan metode yang ditonjolkan dalam karya *Tafsīr al-Manār* berbanding karya tafsir abad sebelumnya iaitu *Tafsir al-Alūsī*.<sup>19</sup> Melalui cetusan pelbagai aliran pendekatan (*al-Ittijāhāt*) dalam mentafsirkan al-Quran, fenomena tersebut telah

---

<sup>16</sup> Kenyataan ini berdasarkan firman Allah SWT dalam Surah al-Mā'idah, 5:48.

<sup>17</sup> Perkara ini dibahasakan lebih lanjut dalam Bab Tiga dan Bab Empat.

<sup>18</sup> Jika ditelusuri dalam tafsir al-Manār mewakili sekolah pemikiran al-Manār, metodologinya mempamerkan penghormatan terhadap kekuatan rasional atau akal (*the power of reason*). Hasil karya tersebut menggambarkan metode ulasan yang signifikan berdasarkan perinsip rasional, bebas dari beban ideologi klasik yang mendasar dalam ilmu pentafsiran. Lihat Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye dan Jamal I. Daoud, "Muhammad Abduh's Influence in Southeast Asia", dalam *Middle-East Journal of Scientific Research* 13 (2013), 125.

<sup>19</sup> Faḍal Hasan, *al-Tafsīr*, 253.

menarik minat ramai ilmuan pascaabad ke-20 untuk mengkaji dengan lebih terperinci kepelbagaian tersebut. Perbahasan tentang *al-Ittijāh al-Hidā'ī* walaupun masih baru diperkatakan, pendekatannya dikatakan menyerap dalam pelbagai karya tafsir dan ilmu al-Quran pada abad ke-20 bagi merealisasikan *maqāṣid* penurunan al-Quran.

Natijah positif melalui perkembangan dalam pemahaman al-Quran yang berlaku terhadap kehidupan umat Islam umumnya, dan kepada para sarjana al-Quran khususnya, menimbulkan persoalan apakah asas yang membentuk konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dan menunjangi gagasannya. Hal ini kerana setiap pendekatan mesti mempunyai kerangkanya tersendiri yang membezakan antara satu sama lain. Namun, apabila diteliti lebih lanjut, perbahasan tentang konsep tersebut masih lagi baru dibincangkan. Ekoran itu, perbincangan secara terperinci terutama tentang kerangka konsep tersebut masih perlu dikembangkan berdasarkan kajian-kajian yang pernah membahaskan berkaitan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* sebelum ini. Tambahan pula, perbincangan konsepnya yang lebih berfokus pada perspektif dan pemikiran tokoh-tokoh kontemporari masih sedikit.<sup>20</sup>

Selain itu, dengan meresapnya gagasan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam pelbagai karya ilmu al-Quran secara tidak langsung, maka fenomena ini menimbulkan persoalan sejauh mana gagasan konsep ini terdapat dalam pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī. Hal ini kerana beliau merupakan salah seorang tokoh pemikir Muslim kontemporari yang terlibat dalam lapangan intelektual di peringkat nasional mahupun internasional. Usaha yang telah dilakukan beliau terutama penelitian terhadap al-Quran perlu ditelusuri terutama berkaitan kaedah dan sebab yang membawa kepada natijah penulisan karyanya. Olahan yang baharu dan menyegarkan, seperti yang terdapat dalam karyanya berjudul *Ma‘ālim fī al-Manhāj al-Qur‘ānī* membayangkan wujudnya perkaitan dengan gagasan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* sekalipun istilah tersebut tidaklah disebut secara zahir oleh beliau, atau dikaitkan secara langsung dengan pemikirannya.

---

<sup>20</sup> Rujuk di bahagian “Tinjauan Kajian Lepas”.

Justeru, kajian ini cuba mengemukakan rangka konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* secara terperinci yang masih lagi baru dibahaskan dalam lapangan akademik. Pada masa yang sama, kajian ini cuba mengemukakan pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī melalui karyanya *Ma‘ālim fī al-Manhāj al-Qur‘ānī* yang berkait secara terus tentang kajian al-Quran. Tujuannya adalah untuk mengenal pasti perkaitan dengan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* yang terdapat dalam pemikirannya. Selain itu, kajian ini juga akan melihat penggunaan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dari kaca mata beliau memandangkan olahan dan pandangan yang diutarakan beliau lebih bersifat kekinian. Hal ini bertujuan agar proses penjelasan yang dilakukan nanti dapat disokong oleh kenyataan-kenyataan yang betul dan tepat. Kajian ini secara tidak langsung memperlihatkan kepentingan untuk menjelaskan aplikasi sebuah renungan terhadap al-Quran sebagai kitab petunjuk yang mencakup pelbagai elemen pada era kini. Ia bertujuan untuk diwacanakan dengan lebih mendasar dan memiliki ciri-ciri fungsional (*taf‘īlī*) terhadap realiti permasalahan manusia.

#### **0.4. Persoalan Kajian**

Berdasarkan isu dan permasalahan yang timbul, kajian ini cuba membahaskan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* menurut pemikiran Ṭaha Jābir, sekaligus menjawab persoalan-persoalan berikut:

- i. Apakah kerangka konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*?
- ii. Siapakah Ṭaha Jābir al-‘Alwānī dan apakah kandungan karyanya *Ma‘ālim fī al-Manhāj al-Qur‘ānī*?
- iii. Bagaimanakah dimensi perbincangan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* oleh Ṭaha Jābir al-‘Alwānī berdasarkan isu yang dibincangkan dalam karya tersebut?
- iv. Adakah pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī mempunyai signifikan terhadap konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*?



## 0.5. Objektif Kajian

Objektif kajian ini dapat dinyatakan seperti berikut:

- i. Menjelaskan perihal *al-Ittijāh al-Hidā'ī* untuk mengenal pasti kerangka konsep dalam proses memahami al-Quran.
- ii. Membincangkan latar belakang kehidupan Ṭaha Jābir al-'Alwānī untuk mengenal pasti identiti dan keilmuan yang membentuk pemikirannya, di samping memperkenalkan karyanya *Ma'ālim fi al-Manhāj al-Qur'ānī*.
- iii. Membincangkan isu dalam karya *Ma'ālim fi al-Manhāj al-Qur'ānī* untuk mengenal pasti dimensi *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dari perspektif pemikiran Ṭaha Jābir al-'Alwānī.
- iv. Menganalisis pemikiran Ṭaha Jābir al-'Alwānī menerusi karya tersebut untuk melihat signifikannya terhadap konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.

## 0.6. Kepentingan Kajian

Kepentingan kajian pula dapat diperincikan seperti berikut:

- i. Kajian ini akan menonjolkan sisi pemahaman al-Quran dari dimensi konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* yang masih belum lagi diberikan perhatian secara mendalam dari aspek teori dan pengenalan bersama kerangka konsep dengan lebih menyeluruh. Hal ini dapat dilihat melalui kajian-kajian yang dilakukan yang membahaskan tentang aliran-aliran (*al-Ittijāhāt*) dalam pentafsiran al-Quran yang lebih tertumpu kepada kecenderungan tertentu para mufasir dalam memahami ayat-ayat al-Quran seperti aspek bahasa atau sastera, *fiqh*, akidah, politik, sosial dan lain-lain. Sedangkan *maqṣad* hidayah kepada manusia yang merupakan antara tujuan yang lebih mendasar kurang ditekankan secara khusus dan terperinci dalam konteks pentafsiran al-Quran. Ia merangkumi cara untuk mengoptimumkan petunjuk-

petunjuk yang terkandung dalam al-Quran. Pada masa yang sama, elemen seperti *al-Iṣlāḥi* atau *al-Ijtimā'ī* juga terangkum dalam konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.

- ii. Kajian ini akan memperkenalkan Ṭaha Jābir al-'Alwānī serta menonjolkan sudut keilmuan beliau dalam bidang kajian al-Quran terutama dalam konteks manhaj memahami al-Quran. Oleh kerana beliau merupakan tokoh kontemporari dan baru sahaja meninggal dunia, maka kajian terhadap pemikiran beliau menerusi karya-karyanya perlu dilakukan untuk meneliti idea-idea, pembaharuan, dan sumbangan yang telah dilakukan oleh beliau. Sekalipun terdapat kontroversi terhadap pandangan yang beliau kemukakan hasil kajian beliau terhadap pemahaman ayat-ayat al-Quran, namun ini tidak boleh dijadikan penghalang untuk meneliti pemikiran beliau. Bahkan penting untuk mengetahui hujah-hujah dan metode yang digunakan sehingga timbulnya pandangan dan idea yang dibawa. Ekoran itu, kajian ini akan menilai idea dan pemikirannya yang mempunyai perkaitan dengan gagasan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.
- iii. Kajian ini juga akan menjelaskan aspek aplikasi dan praktik terhadap konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* melalui olahan dan idea yang dikemukakan oleh pemikiran Ṭaha Jābir. Kajian terhadap pemikiran tokoh boleh memperlihatkan usaha yang bersifat pragmatik dalam memahami sesuatu konsep. Dalam konteks kajian ini, pemikiran Ṭaha Jābir menawarkan alternatif baru dalam memahami al-Quran sesuai dengan ruang lingkup realiti semasa berdasarkan idea kewujudan metodologi al-Quran. Secara langsung, ia akan menyumbang kepada usaha untuk merealisasikan *maqṣad* di sebalik penurunan al-Quran yang berpusat pada tujuan sebagai petunjuk bagi kehidupan manusia merentasi sempadan tempat dan masa. Begitu juga, ia menyumbang kepada proses islamisasi pengetahuan semasa berteraskan pemahaman al-Quran. Bagi menjayakan perkara, pengajian dan pemahaman terhadap al-Quran perlu sentiasa dinilai dan diperbaharui agar al-Quran benar-

benar mampu dihayati dan difahami secara rasional oleh semua lapisan masyarakat. Hal yang demikian sepertimana yang telah dilakukan oleh tokoh-tokoh sekolah pemikiran al-Manār dan ilmuan al-Quran pada abad ke-20.

### **0.7. Batasan Kajian**

Batasan atau skop kajian ini dapat dinyatakan menerusi aspek-aspek berikut berikut:

- i. Kajian ini menumpukan kepada konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam pemahaman al-Quran.
- ii. Kajian ini juga menumpukan kepada perbincangan berkaitan peribadi Ṭaha Jābir al-‘Alwānī dan sisi keilmuannya.
- iii. Selain itu, kajian ini juga mengfokuskan kepada pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī dalam konteks yang berkait dengan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* melalui karyanya *Ma‘ālim fī al-Manhāj al-Qur‘ānī*. Walaupun perbincangan konsep ini sangat jelas berkait dengan kemunculannya melalui sekolah pemikiran al-Manār, namun kajian ini lebih menumpukan kepada penelitian terhadap pemikiran Ṭaha Jābir sebagai salah seorang tokoh pemikir Muslim kontemporari.

### **0.8. Tinjauan Kajian Terdahulu**

Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam pentafsiran al-Quran merupakan topik yang masih lagi baharu dibincangkan dalam ilmu al-Quran atau ilmu secara tafsir secara khususnya. Walaupun tidak dinafikan esensi konsep tersebut sememangnya telah dilaksanakan semenjak dari zaman Nabi Muhammad SAW lagi, namun dengan perkembangan ilmu dan pengetahuan yang berlaku sejajar dengan peredaran zaman, penilaian dan renungan terhadap konsep ini wajar untuk dilakukan kembali. Konsep ini dianalisis untuk mengukuhkan kepentingan berinteraksi dengan al-Quran, sekaligus mengembangkan usaha merealisasikan keseluruhan kandungan al-Quran sebagai petunjuk.

Namun berdasarkan pengamatan setakat ini, perbincangan yang dilakukan oleh para sarjana sama ada melalui penulisan berbentuk penerbitan, kajian ijazah tinggi, makalah atau jurnal tidak menumpukan secara khusus kepada perbincangan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam pemahaman al-Quran, kecuali beberapa kajian dan tulisan sahaja. Adapun tulisan yang mengkaji pemikiran Ṭaha Jābir al-'Alwānī dalam konteks *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, ia masih belum dijumpai lebih-lebih lagi kajian yang meneliti karyanya iaitu *Ma'ālim fī al-Manhāj al-Qur'ānī*. Justeru, tinjauan ini hanya melaporkan penulisan khusus yang berkait *al-Ittijāh al-Hidā'ī* menurut Ṭaha Jābir yang pernah dihasilkan tanpa melakukan huraian terperinci terhadap perkara yang dibahaskan oleh penulisan tersebut. Tinjauan ini dilakukan menerusi pembahagian topik seperti berikut:

**a. *Al-Ittijāh al-Hidā'ī***

Penerbitan berkenaan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* pernah dihasilkan oleh Muḥammad Ibrāhīm Sharīf pada tahun 2008 bertajuk *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Penerbitan ini pada asalnya merupakan kajian peringkat doktor falsafah (PhD) dalam bidang *al-'Ulūm al-Islāmiyyah* yang dilaksanakan di Universiti al-Qāhirah, Mesir pada tahun 1979. Tujuan penulisannya adalah untuk menonjolkan sisi pembaharuan dalam pentafsiran al-Quran, menjelaskan pembahagian serta ciri-cirinya, dan menerangkan perinsip serta pembaharuan metodologi bagi aliran-aliran dalam tafsir bersama dengan contoh-contoh usaha yang telah dilakukan oleh para ilmuan al-Quran. Perbincangannya berpusar sekitar pergerakan pentafsiran di Mesir sekitar abad ke-20. Ia juga merangkumi; (i) Perbincangan seputar sejarah dan sosio budaya Mesir ketika itu yang memberi implikasi kepada perkembangan tafsir; (ii) Karya-karya tentang al-Quran yang telah dihasilkan sama ada dari pihak orientalis mahupun ilmuan Muslim; (iii) Benih timbulnya pembaharuan dalam metodologi dan pemikiran yang dimulakan oleh sekolah pemikiran al-Manār. Dapatan kajian memperlihatkan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dijadikan sebagai salah

satu aliran baharu dalam pentafsiran al-Quran disamping dua lagi aliran iaitu *al-Ittijāh al-‘Ilmī* dan *al-Ittijāh al-Adabī*.<sup>21</sup>

Terdapat juga penulisan berjudul *Usus al-Manhāj al-Qirā’ī fī Qirā’at al-Qur’ān* oleh ‘Abd al-Majīd Muḥammad al-Ghaylī pada tahun 2013 yang boleh didapati pada laman webnya dan formatnya adalah dalam bentuk PDF buku. Tulisan beliau ada menyentuh soal *al-Ittijāh al-Hidā’ī* yang sepatutnya menjadi landasan dalam proses memahami al-Quran. Metode pemahaman berteraskan *maqṣad* ini secara jelas dapat diperhatikan melalui sekolah pemikiran Muhammad ‘Abduh. Beliau menegaskan bahawa tujuan asasi daripada penurunan al-Quran adalah sebagai petunjuk kepada manusia sama ada dalam konteks pengetahuan, kepercayaan mahupun amalan. Ekoran itu, sewajarnya setiap insan menjadikan proses pembacaan dan pemahaman al-Quran berteraskan *maqṣad* tersebut, lalu mengeluarkan dan menerapkan setiap bentuk hidayah ke alam realiti. Bahkan, istilah “al-Ittijāh” menurut beliau mesti berkait dengan tujuan, bukan dengan manhaj atau kecenderungan yang bersifat *juz’ī*.<sup>22</sup>

Namun, terdapat sejumlah kajian ijazah tinggi yang berkait rapat dengan perbincangan konsep *al-Ittijāh al-Hidā’ī* dalam pemahaman al-Quran tidak dapat ditinjau, disebabkan ketidakmampuan untuk mengakses penulisan tersebut dan juga tiada dalam jangkauan. Antara kajian ijazah tinggi yang tidak dapat diakses adalah seperti yang dilakukan oleh Qamūmiyah Murād peringkat doktof falsafah pada tahun 2012 bertajuk *al-Ittijāh al-Hidā’ī li al-Qur’ān al-Karīm fī al-Dars al-Tafsīrī al-Ḥadīthī wa Dawruhu fī Tajdīd al-Ummah*<sup>23</sup>. Begitu juga dengan kajian peringkat ijazah sarjana oleh Sayyid Maḥmūd Muḥammad berjudul *al-Ittijāh al-Hidā’ī fī al-Tafsīr fī al-‘Asr al-Ḥadīth fī*

---

<sup>21</sup> Muḥammad Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2008).

<sup>22</sup> ‘Abd al-Majīd Muḥammad al-Ghaylī, “Usus al-Manhāj al-Qirā’ī fī Qirā’at al-Qur’ān”, laman sesawang *Iraha.com*, dicapai 21 Januari 2016, <http://www.1raha.com/wp-content/uploads/2014/12/-أسس للتيقن في حج القرآن.pdf>.

<sup>23</sup> Qamūmiyah Murād, *al-Ittijāh al-Hidā’ī li al-Qur’ān al-Karīm fī al-Dars al-Tafsīrī al-Ḥadīthī wa Dawruhu fī Tajdīd al-Ummah* (tesis kedoktoran, Universiti Algeria 1, 2012).

*Miṣr*.<sup>24</sup> Selain itu, terdapat kajian yang tiada dalam jangkauan iaitu kajian peringkat ijazah sarjana yang dilakukan oleh Nūr Ḥukm Jilād pada tahun 2014 bertajuk *al-Ittijāh al-Hidā'ī fī Tafsīr al-Sha'rāwī*.<sup>25</sup>

Walau bagaimanapun, terdapat banyak penerbitan yang membahaskan tentang aliran-aliran dalam pentafsiran al-Quran pada abad moden. Antaranya penerbitan yang dihasilkan oleh Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī<sup>26</sup>, Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī<sup>27</sup>, Faḍal Ḥasan 'Abbās<sup>28</sup>, dan Fahd bin 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī dalam dua karyanya<sup>29</sup>. Namun, karya-karya tersebut tidaklah membincangkan tentang konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* sebagai satu aliran baharu dalam pentafsiran al-Quran abad moden. Sebagai contoh, Faḍal Ḥasan 'Abbās mengklasifikasikan aliran-aliran baru dalam tafsir kepada lima iaitu *al-Ittijāh al-Bayānī*, *al-Ittijāh al-Fiqhī*, *al-Ittijāh al-'Aqadī*, *al-Ittijāh al-'Ilmī* dan *al-Ittijāh al-Mawḍū'ī*. Ṣalāḥ al-Khālīdī pula membahagikan kepada enam aliran iaitu *al-Ittijāh al-Atharī*, *al-Ittijāh al-'Aqlī*, *al-Ittijāh al-'Ilmī*, *al-Ittijāh al-Ijtimā'ī*, *al-Ittijāh al-Bayānī*, dan *al-Ittijāh al-Da'wī al-Ḥarakī*. Kepelbagaian dalam pengklasifikasian ini berlaku mungkin disebabkan perbezaan dalam menilai elemen yang ditonjolkan dalam karya-karya al-Quran, dan disebabkan perbezaan dalam memahami serta menerapkan setiap elemen pada pengistilahan kata *al-Ittijāh* itu sendiri.

## **b. Pemikiran Ṭaha Jābir al-'Alwānī**

Oleh kerana beliau merupakan tokoh kontemporari, tidak banyak penerbitan ditemui yang membincangkan tentang pemikiran beliau. Tulisan-tulisan yang menyentuh

---

<sup>24</sup> Sayyid Maḥmūd Muḥammad, *al-Ittijāh al-Hidā'ī fī al-Tafsīr fī al-'Asr al-Ḥadīth fī Miṣr* (tesis sarjana, Universiti al-Qāhirah, t.t.).

<sup>25</sup> Nūr Ḥukm Jilād, *al-Ittijāh al-Hidā'ī fī Tafsīr al-Sha'rāwī* (tesis sarjana, Universiti of Jordan, Amman, 2014).

<sup>26</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (t.tp.: Avand Danesh LTD, t.t.).

<sup>27</sup> Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāḥij al-Mufasssīrīn*, cet. ke-5 (Dimasyq: Dār al-Qalam, 2012).

<sup>28</sup> Faḍal Ḥasan 'Abbās, *al-Tafsīr Asāsiyyātuḥu wa Ittijāhātuḥu* ('Ammān: Maktabah Dandīs, 2005).

<sup>29</sup> Lihat Fahd bin 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashara* (Riyād: Muassasah al-Risālah, 1997); dan Fahd bin 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *Manḥāj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ḥadīth fī al-Tafsīr* (Riyād: Muassasah al-Risālah, 1983).

pemikirannya lebih banyak ditemui dalam bentuk tulisan ringkas, artikel dalam blog atau perbincangan dalam laman sosial. Satu penerbitan yang ditemui membincangkan ketokohan beliau ditulis oleh Ibrāhīm Salīm Abū Ḥulayweh berjudul *Ṭaha Jābir al-‘Alwānī: Tajaliyyāt al-Tajdīd fī Mashrū‘ihi al-Fikrī* pada tahun 2011. Penulis membicarakan tentang latar belakang kehidupan Ṭaha Jābir dan disusuli dengan beberapa idea beliau merangkumi islamisasi pengetahuan, islah pemikiran, serta metode interaksi dengan al-Quran dan al-Sunnah. Kajian ini dilakukan dengan meneliti sebahagian karya dan penulisan Ṭaha Jābir.<sup>30</sup>

Terdapat majalah bulanan yang diterbitkan oleh The Islamic Society of North America (ISNA) iaitu majalah *Islamic Horizons* bagi bulan Mei/Jun 2016 memuatkan satu kolum artikel tentang Ṭaha Jābir al-‘Alwānī bertajuk *A Man of His Times: A Pioneer of Islamic Reform* oleh Hadia Mubarak . Tulisan tersebut bagi memperingatinya setelah kematian beliau pada bulan 4 tahun 2006. Dalam majalah tersebut, beliau dianggap sebagai tunjang bagi reformasi Islam pada zamannya. Selain diceritakan serba sedikit latar belakang kehidupan dan pemikiran beliau dalam dunia intelektual,<sup>31</sup> turut dimuatkan biodata ringkas berkaitan jawatan yang pernah disandang dan karya-karya penting.

Antara penerbitan yang mempunyai perkaitan dengan pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī adalah buku yang ditulis oleh Ṣāliḥ bin ‘Alī berjudul *al-Riddah Bayna al-Ḥadwa al-Ḥurriyyat: Qirā’at Naqdiyyah fī Kitāb “Lā Ikrāh fī al-Dīn”* pada tahun 2013. Buku ini adalah jawapan balas terhadap pandangan yang dikemukakan oleh Ṭaha Jābir al-‘Alwānī dalam buku *Lā Ikrāh fī al-Dīn* tentang isu sabitnya hukuman bunuh kepada golongan murtad. Penulis mengemukakan kembali hujah-hujah beserta kefahaman daripada al-Quran, hadith, amalan para sahabat RA, perbahasan di sisi empat mazhab dan ijmak

---

<sup>30</sup> Ibrāhīm Salīm Abū Ḥulayweh, *Ṭaha Jābir al-‘Alwānī: Tajaliyyāt al-Tajdīd fī Mashrū‘ihi al-Fikrī* (Beyrūt: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyat al-Fikr al-Islamī, 2011).

<sup>31</sup> Hadia Muarak, “A Man of His Times: A Pioneer of Islamic Reform” dalam *Islamic Horizons*, Mei/Jun 2016, 9-11.

para ulama terhadap isu tersebut.<sup>32</sup> Berdasarkan karya Ṭaha Jābir tersebut, Nilda Hayati telah melakukan penelitian dalam tesis sarjananya bertajuk *Tafsīr Maqāṣidī: Telaah atas Pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī terhadap Ayat-ayat Riddah* pada tahun 2014. Beliau mengkaji perbincangan Ṭaha Jābir dari sudut *maqāṣid* syariah dalam pentafsiran ayat-ayat berkaitan *riddah*.<sup>33</sup>

‘Abdullah bin Bayyah dalam satu tulisan ringkas berjudul *Ta‘līq ‘alā Kitāb: Ishkāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn li al-‘Allāmah Ṭaha Jābir* juga melakukan komentar terhadap pandangan yang dikemukakan oleh Ṭaha Jābir kerana permintaan Ṭaha Jābir sendiri daripada beliau.<sup>34</sup> Selain itu, satu bengkel telah diadakan bagi membincangkan pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī pada bulan April 2016 di Kajang, Malaysia. Antara tajuk yang dibentangkan adalah ulasan terhadap dua buku beliau tentang adab dalam berikhtilaf dan pembinaan kembali identiti keilmuan umat Islam. Tajuk yang lain pula membincangkan tentang aspek *maqāṣid al-sharī‘ah* pada pandangan Ṭaha Jābir al-‘Alwānī.

### c. Karya *Ma‘ālim fī al-Manhāj al-Qur’ānī*

Berkaitan kajian terhadap karya beliau ini pula, didapati masih belum dijumpai penulisan sama ada berbentuk buku, kajian ijazah atau jurnal yang dihasilkan membincangkan kandungan buku ini. Terdapat satu ulasan ringkas yang ditemui dalam laman sesawang *kalema.net*, yang juga merupakan salah satu artikel dalam majalah *al-Kalimah* siri ke 73 tahun 2011. Tulisan tersebut merupakan ulasan (*review*) oleh Muḥammad al-Nāṣirīy

---

<sup>32</sup> Ṣāliḥ bin ‘Alī, *al-Riddah Bayna al-Ḥad wa al-Ḥurriyyat: Qirā‘at Naqdiyyah fī Kitāb “Lā Ikrāh fī al-Dīn”* (Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyyah, 2013).

<sup>33</sup> Nilda Hayati, *Tafsīr Maqāṣidī: Telaah atas Pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī terhadap Ayat-ayat Riddah* (tesis sarjana: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014).

<sup>34</sup> ‘Abdullah bin Bayyah, “Ta‘līq ‘alā Kitāb: Ishkāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn li al-‘Allāmah Ṭaha Jābir” dalam *binbayyah.net*, dicapai pada 9 Ogos 2016, <http://binbayyah.net/arabic/archives/400>. Komentar beliau juga dimuatkan oleh Ṭaha Jābir dalam bukunya *Lā Ikrāh fī al-Dīn* pada bahagian belakang.



terhadap buku *Ma'ālim fī al-Manhāj al-Qur'ānī* yang menyentuh secara umum dan menyeluruh tentang kandungan buku itu.<sup>35</sup>

Berdasarkan tinjauan ini, didapati bahawa kajian tentang konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam pemahaman al-Quran menurut pemikiran Ṭaha Jābir al-'Awānī tidak diberikan tumpuan secara khusus oleh penerbitan dan kajian peringkat ijazah tinggi yang pernah dilakukan sebelum ini. Bahkan, penerbitan yang membicarakan tentang *al-Ittijāh al-Hidā'ī* masih terlalu sedikit. Begitu juga kajian yang mengfokuskan secara terus perkaitan antara gagasan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dengan pemikiran Ṭaha Jābir al-'Awānī menerusi bukunya *Ma'ālim fī al-Manhāj al-Qur'ānī*. Justeru, kajian ini berusaha untuk meneliti dan memperincikan asas konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, di samping menganalisis sejauh mana pemikiran Ṭaha Jābir dalam mendukung matlamat *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.

## **0.9. Metodologi Kajian**

Metodologi merupakan aspek penting bagi melakukan sesuatu penyelidikan yang bersistematik. Ia melibatkan proses perancangan kaedah penyelidikan, pengumpulan dan penghuraian data, serta pelaporan untuk memberi jawapan kepada ketidakpastian sesuatu kajian yang sedang dijalankan.<sup>36</sup> Oleh itu, bahagian ini akan memperincikan metodologi yang digunakan dalam kajian ini untuk mengumpul dan menganalisis data kajian.

Kajian ini akan menggunakan metodologi kualitatif, sesuai dengan ciri kajian sebagai penyelidikan empirikal yang datanya bukan dalam bentuk nombor.<sup>37</sup> Ia merangkumi kedua-dua metode pengumpulan dan penelitian data. Hal ini kerana kajian

---

<sup>35</sup> Muḥammad al-Nāṣiriyy, “Qirā'ah fī Kitāb: Ma'ālim fī al-Manhāj al-Qur'ānī”, laman sesawang *Kalema.net*, dicapai pada 30 September 2016, <http://www.kalema.net/v1/?rpt=1035&art>.

<sup>36</sup> Chua Yan Piaw, *Kaedah Penyelidikan* (Selangor: McGraw-Hill Education Sdn. Bhd., 2014), 3.

<sup>37</sup> Noraini Idris, *Penyelidikan Dalam Pendidikan* (Selangor: McGraw-Hill Education Sdn. Bhd., 2013), 288.

ini dijalankan untuk membincangkan dua aspek utama berkaitan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* iaitu: (1) Pengenalan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* untuk mengenal pasti rangka dan asas konsep; (2) Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dari perspektif pemikiran Ṭaha Jābir al-'Alwānī berdasarkan bukunya bertajuk *Ma 'ālim fī al-Manhāj al-Qur 'ānī*.

### **0.9.1. Metode Pengumpulan Data**

Metode pengumpulan data adalah proses mencari, memperolehi, mengumpul dan mencatat data yang berada dalam lingkungan skop kajian. Untuk tujuan tersebut, penulis berusaha mendapatkan data-data yang boleh dipertanggungjawab agar kajian ini mempunyai nilai dari segi objektiviti dan validitasnya. Dalam proses pengumpulan data, penulis akan menggunakan metode dokumentasi.

#### **a) Metode Dokumentasi**

Metode dokumentasi bermaksud cara penyampaian data dengan melakukan kajian terhadap dokumen-dokumen yang ada hubungan dengan masalah yang diteliti.<sup>38</sup> Dokumen ialah benda-benda bertulis yang dapat memberi keterangan tertentu terhadap sesuatu.<sup>39</sup>

Justeru, secara keseluruhannya metode dokumentasi digunakan dalam kajian ini dengan mengumpul dan menghimpun sebanyak mungkin data dan maklumat daripada bahan-bahan rujukan di perpustakaan dan sebagainya yang terdiri daripada buku, makalah jurnal, tesis, disertasi, dan lain-lain. Begitu juga pautan-pautan web rasmi sama ada individu atau organisasi yang memuat turun tulisan berbentuk artikel atau makalah. Kesemua penulisan ini berkait secara langsung dengan bidang al-Quran, tafsir, pemikiran, dan sejarah.

---

<sup>38</sup> Abd Halim bin Mat Diah, *Satu Contoh Dalam Huraian Metodologi* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 1987), 115.

<sup>39</sup> Imam Barnadib, *Arti dan Metod Sejarah Pendidikan* (Yogyakarta: Yayasan Percetakan Fik Ikip, 1982), 52.

### 0.9.2. Metode Analisis Data

Metode analisis data adalah proses meneliti data yang diperolehi untuk mewujudkan kesimpulan-kesimpulan tertentu. Oleh itu, metode analisis yang akan digunakan dalam kajian ini melibatkan empat metode yang berkaitan iaitu:

- a. Metode Historis
- b. Metode Induktif
- c. Metode Deduktif
- d. Metode Komparatif

#### a) Metode Historis

Metode historis merupakan proses penelitian dan penilaian rakaman sejarah secara kritikal.<sup>40</sup> Tujuannya adalah untuk mendapatkan gambaran yang jelas mengenai sesuatu peristiwa, perkembangan dan pengalaman yang ada berlaku, sekaligus amat penting bagi mengumpul serta menentukan bukti dan fakta secara sistematik dan objektif.<sup>41</sup> Ia juga satu proses untuk menentukan pendapat yang tepat mengenai kejadian-kejadian.<sup>42</sup>

Metode ini diguna secara umum untuk meneliti dan menilai sejarah perkembangan tafsir al-Quran untuk mengenal pasti esensi kewujudan *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Adapun secara khusus, metode ini digunapakai untuk menilai sejarah kemunculan istilah dan perbincangan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam pemahaman al-Quran serta perkembangan yang berlaku untuk mengenal pasti asas dan rangka konsep. Penelitian ini penting terutama dalam membuat kesimpulan tentang signifikan perbincangan *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Selain itu, ia juga digunakan dalam meneliti latar belakang Ṭaha Jābir al-

---

<sup>40</sup> Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, cet. 13 (New York: Alfred A. Knopf, 1967), 48.

<sup>41</sup> Mohd. Majid Konting, *Kaedah Penyelidikan Pendidikan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 87.

<sup>42</sup> Imam Barnadib, *Arti dan Metod Sejarah Pendidikan*, 52.

‘Alwānī untuk mengenal pasti keilmuannya dalam bidang kajian al-Quran, di samping mengenal pasti pemikirannya yang bersangkutan paut dengan gagasan *al-Ittijāh al-Hidā’ī*.

### **b) Metode Induktif**

Metode induktif ditakrifkan sebagai cara menganalisis data melalui pola berfikir yang mencari pembuktian dari hal-hal yang bersifat khusus untuk sampai kepada dalil yang bersifat umum.<sup>43</sup> Ini bermakna hujah induktif mempunyai premis yang khusus dan kesimpulan yang umum.<sup>44</sup>

Sebagai kaedah umum dalam proses penelitian data<sup>45</sup>, metode ini diaplikasikan dalam keseluruhan kajian terutama meneliti setiap aspek-aspek dalam konsep *al-Ittijāh al-Hidā’ī* seperti pengertian, sejarah kemunculan, dasar-dasar, dan metode-metode yang menyerap ke dalam karya-karya al-Quran. Kemudian, metode ini akan digunakan untuk menilai latar belakang kehidupan Ṭaha Jābir dan karyanya bertajuk *Ma’ālim fī al-Manhāj al-Qur’ānī* untuk menyimpulkan pemikirannya yang berkait dengan penggunaan bentuk dan elemen *al-Ittijāh al-Hidā’ī* menerusi isu-isu yang dibincangkan dalam buku tersebut.

### **c) Metode Deduktif**

Metode deduktif diinterpretasikan sebagai cara menganalisis data melalui pola berfikir yang mencari pembuktian terhadap hal-hal yang khusus dengan berpijak kepada dalil-dalil umum.<sup>46</sup> Oleh itu, hujah deduktif mempunyai premis yang umum dan kesimpulan yang khusus.<sup>47</sup>

Sebagai kaedah umum dalam proses penelitian data juga, metode ini diaplikasikan dalam keseluruhan kajian terutama ketika meneliti pemahaman terhadap gagasan konsep

---

<sup>43</sup> Koentjaraningrat, *Method-method Penelitian Masyarakat* (Jakarta: P.T Gramedia, 1991), 16.

<sup>44</sup> Mohd Michael Abdullah, *Pemikiran Kritis* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), 103.

<sup>45</sup> Idris Awang, *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya dan Intel Publication, 2001), 82.

<sup>46</sup> Koentjaraningrat, *Method-method Penelitian Masyarakat*, 16.

<sup>47</sup> Mohd Michael Abdullah, *Pemikiran Kritis*, 103.

*al-Ittijāh al-Hidā'ī* serta pemikiran Ṭaha Jābir. Premis umum yang diperolehi daripada data-data yang direkod akan diteliti bagi mendapatkan kesimpulan khusus berkenaan proses pemahaman al-Quran berasaskan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, serta perkaitannya dengan pemikiran Ṭaha Jābir.

#### **d) Metode Komparatif**

Metode komparatif adalah proses membuat kesimpulan melalui perbandingan data yang diperolehi. Metode ini bertujuan untuk mencari persamaan dan perbezaan dua unsur atau lebih yang serupa dengan cara membandingkannya.<sup>48</sup> Metode ini juga adalah pendekatan yang bersifat khusus dalam proses penelitian data.<sup>49</sup>

Metode ini digunakan secara menyeluruh di dalam kajian ini terutama ketika meneliti data yang berkaitan dengan aspek-aspek yang berlaku padanya kepelbagaian atau perselisihan pandangan seperti pengertian *al-Ittijāh* dan keberadaan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Di samping itu, kepelbagaian pandangan terhadap pemikiran Ṭaha Jābir, dan kepelbagaian isu yang dikemukakan dalam karyanya juga akan dinilai bagi memudahkan pengenalpastian penggunaan elemen-elemen *al-Ittijāh al-Hidā'ī* menurut pemikiran beliau.

#### **0.10. Sistematika Kajian**

Kajian ini terdiri daripada enam bab yang boleh diperincikan seperti berikut:

- a. **Bab Pendahuluan;** bab ini mengandungi sepuluh bahagian yang terdiri daripada pengenalan, latar belakang kajian, permasalahan kajian, persoalan kajian, objektif kajian, kepentingan kajian, batasan kajian, tinjauan kajian terdahulu, metodologi kajian dan sistematika kajian. Bab ini memberikan pengenalan awal tentang kajian yang dilakukan terutamanya yang berkaitan dengan persoalan dan permasalahan

---

<sup>48</sup> Idris Awang, *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan*, 36.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 83

kajian yang ingin diselesaikan, tujuan yang ingin dicapai, kepentingan yang ingin diutarakan, tinjauan terhadap kajian-kajian yang berkaitan serta kaedah yang digunakan.

- b. **Bab Satu;** bab ini mengandungi lima bahagian yang terdiri daripada pengenalan, faham *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, kemunculan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, kerangka konsep dan kesimpulan. Bab ini memberikan gambaran umum tentang konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* sebagai jawapan kepada persoalan pertama kajian, selain menjadi asas kepada penelitian terhadap pemikiran Ṭaha Jābir al-'Alwānī yang berhubung kait dengan *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.
- c. **Bab Dua;** bab ini mengandungi empat bahagian yang terdiri daripada pengenalan, biografi Ṭaha Jābir al-'Alwānī, pengenalan karya *Ma'ālim fī al-Manhāj al-Qur'ānī*, dan kesimpulan. Perbincangan bab ini berfokus pada menjawab persoalan kajian yang kedua merangkumi latar belakang kehidupan Ṭaha Jābir al-'Alwānī bagi melihat sisi keilmuannya, di samping memperkenalkan karya pilihan dalam kajian ini berjudul *Ma'ālim fī al-Manhāj al-Qur'ānī*.
- d. **Bab Tiga;** bab ini mengandungi lima bahagian yang terdiri daripada pengenalan, metode saintifik moden, metodologi al-Quran, garis panduan (*ma'ālim*) metodologi dalam al-Quran dan kesimpulan. Bab ini dibangunkan untuk menjawab persoalan kajian yang ketiga dengan membincangkan pemikiran Ṭaha Jābir al-'Alwānī dalam karyanya untuk mengenal pasti dimensi perbincangan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dari kupasan dan tulisan beliau.
- e. **Bab Empat;** bab ini mengandungi lima bahagian yang terdiri daripada pengenalan, pengembangan perspektif *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, pengukuhan matlamat *al-Ittijāh al-Hidā'ī* berasaskan metodologi al-Quran, penentuan beberapa wasilah interaksi secara bermetode dengan al-Quran dan kesimpulan. Bab ini dibina bagi menjawab persoalan keempat dengan menjelaskan signifikan pemikiran Ṭaha Jābir al-'Alwānī terhadap

konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* berdasarkan idea metodologi al-Quran yang dizahirkan dalam karyanya itu.

- f. **Bab Penutup**; bab ini mengandungi empat bahagian yang terdiri daripada kesimpulan, saranan, rujukan dan lampiran. Bab ini bertujuan untuk melakukan kesimpulan terakhir tentang kajian yang dilakukan di samping menyenaraikan sumber-sumber yang menjadi bahan rujukan kajian.

University of Malaya

## BAB 1

### PENGENALAN KONSEP *AL-ITTIJĀH AL-HIDĀ'Ī*

#### 1.1 Pendahuluan

Bab ini membicarakan tentang pengenalan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam konteks pentafsiran al-Quran secara khusus, dan konteks pemahaman al-Quran secara umum. Perbincangan tentangnya penting bertujuan agar dapat dikemukakan suatu kerangka konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Secara langsung, ia menjadi asas untuk mengenal pasti pemikiran Ṭaha Jābir al-'Alwānī dan perkaitannya dengan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* berdasarkan penelitian terhadap karya pilihan iaitu *Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī*.

Bab ini dibahagikan kepada tiga bahagian utama. Bahagian pertama membincangkan tentang faham *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Faham yang dimaksudkan meliputi istilah *al-Ittijāh*, *al-Hidā'ī*, dan *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Perbincangan kemudiannya disusuli dengan bahagian kedua berkenaan pengenalan umum konsep tersebut. Pengenalan tersebut dilihat melalui hubung kait antara *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dengan (1) *maqāṣid* al-Quran, (2) *al-Ittijāhāt* atau corak aliran tafsir yang lain, dan (3) Madrasah al-Manār atau *Tafsīr al-Manār*. Perbincangan tersebut adalah untuk memberi gambaran awal dan memahami konsep tersebut dengan lebih jelas.

Bahagian ketiga pula membincangkan tentang kerangka konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Perbincangan bahagian ini adalah lanjutan dari perbincangan bahagian pertama kerana gambaran umum tentang konsep telah dibahaskan bagi meneliti asas-asas *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Terdapat empat perkara dibincangkan, yang mana ia sangat berkait rapat dengan signifikan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam proses memahami al-Quran, serta menjadi rujukan dalam konteks yang lebih praktikal.



## 1.2 Faham al- *al-Ittijāh al-Hidā'ī*

Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam memahami al-Quran secara umumnya dan dalam pentafsiran ayat al-Quran khususnya didapati mula diperkenalkan oleh Muḥammad Ibrāhīm Sharīf pada tahun 1979. Ia dibincang dan dibahaskan oleh beliau dalam kajian peringkat doktor falsafah (PhD) yang dilaksanakan di Universiti al-Qāhirah, Mesir. Kajian tersebut berkaitan dengan aliran-aliran (*ittijāhāt*) baharu dalam pentafsiran al-Quran pada zaman moden yang dikatakan bermula dengan kemunculan *Tafsīr al-Manār*. Tesis ini kemudiannya diterbitkan menjadi buku dengan tajuk *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* pada tahun 2008.<sup>50</sup> Dari sini, kelihatan bahawa istilah ini masih belum meluas digunapakai dan dibahaskan lebih lanjut ketika membincangkan bentuk pemikiran dalam pentafsiran al-Quran.

Perkara tersebut berbeza dengan konsep seperti *al-Ittijāh al-Bayānī*, *al-Ittijāh al-Fiqhī*, *al-Ittijāh al-'Aqadī*, *al-Ittijāh al-Kalāmī*, *al-Ittijāh al-'Ilmī*, *al-Ittijāh al-Is'lāhī*, *al-Ittijāh al-Ijtimā'ī* dan lain-lain lagi konsep yang dibentuk. Ekoran dari hal itu, perkara yang dibincangkan oleh Ibrāhīm Sharīf perihal konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dijadikan bahan rujukan yang utama bagi memahami, membincangkan, dan meluaskan lagi intipati konsep tersebut. Hal ini disebabkan kemunculan istilah *al-Ittijāh al-Hidā'ī* secara tidak langsung menimbulkan beberapa persoalan seperti maksud dari konsep tersebut, kerangka konsepnya, kepentingannya dalam proses memahami al-Quran, dan signifikan keberadaannya disamping konsep-konsep lain yang telah sedia ada.

### 1.2.1. Maksud *al-Ittijāh*

Istilah *al-Ittijāh al-Hidā'ī* adalah gabungan daripada perkataan dua perkataan iaitu *al-Ittijāh* dan *al-Hidā'ī*. Perkataan *ittijāh* (إتجاه) ialah kata dasar (*maṣḍar*) merujuk kepada kalimah *ittajaha* (اتجاه). Dari sudut bahasa, ia berasal dari perkataan *al-Wijhah* atau *al-*

---

<sup>50</sup> Lihat dalam “Tinjauan Kajian Terdahulu” pada bahagian (a) iaitu *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Lihat juga contoh ulasan buku ini dalam Faḍal Ḥasan, *al-Tafsīr*, 44-49.

*Wujhah* (وجه) yang mana kata akarnya adalah *wa-ja-ha* (وَجَّه). *Al-Wijhah* bermaksud arah atau tempat yang dituju dan dikehendaki.<sup>51</sup> *Al-Wajh* (وجه) pula boleh difahami antaranya dengan maksud sebagai tempat yang dituju oleh setiap sesuatu, manakala *al-Wujh* atau *al-Wijh* pula ialah *al-Jānib* (arah) dan *al-Nāḥiyah* (sisi atau sudut)<sup>52</sup> yang dituju atau dikehendaki.<sup>53</sup> *Al-Wajh* (وجه) dan *al-Jihah* (وجه) adalah sama maknanya kerana huruf *ha* dalam kalimah *al-jihat* adalah ganti kepada huruf *wau* dalam *al-Wajh*.<sup>54</sup> Makna dari segi bahasa ini menunjukkan bahawa *al-Ittijāh* ialah matlamat sesuatu destinasi dan hala tuju yang menentukan jalan untuk sampai kepadanya.

Dari sudut istilah, *al-Ittijāh* dalam konteks pentafsiran al-Quran telah diberikan beberapa pengertian oleh para pengkaji al-Quran. Menurut Fahd bin ‘Abd al-Raḥmān al-Rūmī, pemahaman terhadap maksud *al-Ittijāh* dalam pentafsiran al-Quran kadangkala berbeza antara satu sama lain. Istilah *al-Ittijāh* ini juga tidak terdapat dalam tulisan pengkaji al-Quran generasi permulaan. Oleh hal itu, *al-Ittijāh* menurut kefahaman beliau ialah “matlamat yang menjadi hala tuju para mufasir dalam tafsir mereka, yang mana tujuan tersebut dijadikan sandaran kepada gerak kerja. Maka, mereka menulis berdasarkan haluan matlamat tersebut”. Beliau membezakan *al-Ittijāh* dengan maksud *al-Manhaj* (kaedah atau metode), yang merupakan wasilah untuk mencapai tujuan dalam *al-Ittijāh* tersebut.<sup>55</sup>

Ibrahīm Shārif pula mengatakan bahawa *al-Ittijāh* dapat difahami sebagai himpunan pandangan, fikiran dan idea yang menyerap dalam gerak kerja fikir dengan bentuk yang lebih jelas dari bentuk pemikiran yang lain. Himpunan idea dan sudut pandang ini menjadi dominan dalam pemikirannya. Ia menjadi sandaran kepada kerangka

<sup>51</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* (al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, t.t.) 6:4775.

<sup>52</sup> Muḥammad bin Yaḳūb al-Fayrūzābādī, *Al-Qāmus al-Muḥīt* (Beyrūt: Muassasah al-Risālah, 2005), 1255.

<sup>53</sup> Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī, *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (Kuwayt: Wizārah al-Arshād wa al-Anbā’, 1965), 36:537.

<sup>54</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 6:4775; al-Ḥusaynī, *Tāj al-‘Arūs*, 36:536; dan Ismā‘īl bin Ḥammād al-Jawharī, *Al-Ṣaḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyah*, ed. ke-2 (Beyrūt: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1979), 6:2254.

<sup>55</sup> Fahd al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr*, 22.

teori atau pemikiran sejagat (*kullīy*), sekaligus menjadi refleksi yang sebenar kepada sumber pengetahuan yang mempengaruhi seorang mufasir dan mewarnai pentafsirannya berasaskan idea tersebut. Ertinya, kecenderungan sesebuah pemikiran atau idea seorang mufasir dalam apa-apa *al-Ittijāh* menggambarkan pengaruh ilmu pengetahuan pada zamannya, sekaligus menunjukkan sejauh mana dia mendalami ilmu tersebut.<sup>56</sup>

Beliau juga membezakan *al-Ittijāh* dengan *al-Manhaj* kerana *manhaj* ialah wasilah untuk merealisasikan tujuan di sebalik *ittijāh* dalam pentafsiran tersebut. Ia diibaratkan sebagai wadah yang mengandungi pemikiran di sebalik *ittijāh* tersebut. Daripada perbezaan ini, apa-apa sahaja bentuk *ittijāh* dalam pentafsiran al-Quran berdasarkan kecenderungan mufasir boleh tercapai melalui kaedah atau metode tertentu. Terdapat empat metode yang dimaksudkan oleh beliau sebagaimana yang dapat diperhatikan melalui perkembangan tafsir iaitu; (i) Kaedah *taqlīdī* atau *tahlīlī* (analitik); (ii) Kaedah *mawḍū‘ī* (tematik); (iii) Kaedah *mawḍū‘ī taqlīdī* (yang menggabungkan dua kaedah sebelum ini); (iv) Kaedah *maqāl tafsīrī* (tulisan yang membahaskan tentang sesuatu topik berdasarkan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengannya dan kemudiannya didukung oleh pemikiran ilmuan tersebut).<sup>57</sup>

Musā‘id bin Sulaymān al-Ṭayyār dalam karyanya *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* memberikan maksud *al-Ittijāh* sebagai “matlamat atau arah yang menjadi tujuan seorang mufasir dalam pentafsiran dan menjadi dominan terhadap pemikirannya atau tampak dengan jelas dalam tafsirnya, yang membezakannya dengan tafsir yang lain”.<sup>58</sup> Pengertian yang diberikan oleh beliau dipilih dan dijadikan sebagai sandaran dalam memahami maksud *al-Ittijāh*. Maksud tersebut menyimpulkan perkara yang dibincangkan tentang *al-Ittijāh* secara umumnya. Selain itu, maksud dari sudut bahasa iaitu “matlamat sesuatu destinasi dan hala tuju yang menentukan jalan untuk sampai

---

<sup>56</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 60-64.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 60-64.

<sup>58</sup> Musā‘id al-Ṭayyār, *Uṣūl al-Tafsīr*, 34.

kepadanya” juga terangkum dalam pengertian tersebut. Elemen “dominan” pula menunjukkan bahawa wujudnya kepelbagaian aliran dalam pentafsiran al-Quran. Dominasi yang wujud ini merupakan natijah dari kepelbagaian hala tuju para mufasir dalam merealisasikan matlamat mereka.

### 1.2.2. Maksud *al-Hidā’ī*

Kalimah *al-Hidā’ī* pula adalah perkataan yang merujuk kepada kalimah *al-Hidāyah* atau *al-Hudā*. Ia merupakan kata dasar (*maṣḍar*) bagi kalimah *hadā* (هَدَى). *Hadā* antaranya membawa dua maksud iaitu (1) mendahului untuk membimbing dan (2) pemberian.<sup>59</sup> Makna yang pertama itu boleh dilihat melalui kalimah *al-Hudā* yang bermaksud bimbingan (*rashād*) dan petunjuk (*dilālah*).<sup>60</sup> Lawannya ialah kesesatan (*al-Dalāl*). Sebagai contoh, firman Allah SWT: “إِنَّ هُدًى لِّلْهُدَىٰ”<sup>61</sup>, maksudnya Tuhanlah yang menjelaskan jalan petunjuk dari jalan kesesatan. Begitu juga dengan firman-Nya: “وَأَمَّا وَتَمَّوُفَّ كَيْفَ هَدَىٰ أُمَّمٌ”<sup>62</sup> iaitu kami telah jelaskan kepada mereka jalan petunjuk dan jalan kesesatan. Dari sini, boleh difahami bahawa kalimah *hadā* bermaksud memberi petunjuk dan menjelaskannya. Antara salah satu nama Allah SWT ialah *al-Hādī*, iaitu yang memberi petunjuk, kerana Dialah yang memperlihatkan dan menunjukkan kepada hamba-Nya jalan untuk mengenali-Nya hingga mereka mengakui Ketuhanan-Nya. Firman-Nya: “إِنَّ هُدًى لِّلَّهِ”<sup>63</sup>, iaitu jalan yang diseru kepadanya ialah jalan kebenaran.<sup>64</sup>

Makna yang kedua pula iaitu pemberian hadiah atau kemurahan hati (بَرَاعَةٌ لِّلطُّفْلِ) dapat dilihat melalui kalimah *al-Hadiyyah* (لِ هَدِيَّةٍ) iaitu pemberian yang diberikan kepada orang yang dikasihi.<sup>65</sup> Dari makna ini, kalimah *al-Hidā’ī* (لِ هَدَاةٍ) disebut seperti yang

<sup>59</sup> Aḥmad bin Fāris, *Maqāyīs al-Lughah* (t.tp.: Dār al-Fikr, 1979), 6:42.

<sup>60</sup> Ismā’īl al-Jawharī, *Al-Ṣaḥāḥ*, 2533; Muḥammad bin Abū Bakr al-Rāzī, *Mukhtār al-Saḥāḥ* (Beyrūt: Maktabah Lubnān, 1986), 288; dan al-Fayrūzābādī, *al-Qāmūs*, 1245.

<sup>61</sup> Surah al-Layl, 92:12

<sup>62</sup> Surah Fuṣṣilat, 41:17.

<sup>63</sup> Surah al-Baqarah, 2:120.

<sup>64</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, 6:4638-4639.

<sup>65</sup> Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, 6:43.

terdapat dalam kamus-kamus bahasa Arab. *Al-Hidā'* ialah kata dasar, contohnya seperti dalam ayat berikut: “هَيِّئْ لِمَرْأَةٍ إِلَى زَوْجِهَا إِدَاءً” atau “هَدَى الْعُرْسَ لِأَيِّبِهَا إِدَاءً” iaitu pengantin perempuan itu diserahkan kepada suaminya sebagai suatu kurniaan secara berbudi bahasa.<sup>66</sup> Berdasarkan pada makna ini, *al-Hidā'* boleh difahami sebagai suatu pemberian dengan berhemah kepada seseorang. Kedua-dua makna “hadā” tersebut saling berkait. Dalam kamus *Tāj al-'Arūs, al-Hudā'* diertikan sebagai petunjuk atau bimbingan dengan berhemah yang menyampaikan kepada apa yang dituntut.<sup>67</sup> Makna ‘berhemah’ (*lutf*) disertakan sekali dengan makna ‘petunjuk dan bimbingan’.

Dari sudut istilah pula, *hudā* atau *hidāyah* di sisi ahli bahasa Arab mempunyai dua makna seperti mana yang disimpulkan oleh ‘Abd al-Raḥmān bin Sa‘īd al-Ḥāzimī dalam bukunya *al-Hidāyah fī al-Qur’ān al-Karīm wa Maḍāmīnihā al-Tarbawayiyyah*. Makna yang pertama merujuk kepada petunjuk (*dalālāh*), bimbingan (*irshād*), dan penjelasan (*bayān*). Makna inilah yang disandarkan kepada para Rasul, al-Quran dan juga kepada manusia. Pengertian ini dapat diperhatikan seperti yang terdapat dalam Surah al-Baqarah (2:1), Surah al-Isrā’ (17:9), Surah Fuṣṣilat (41:17), Surah al-Shūrā (42:52) dan Surah al-Insān (76:3). Makna yang kedua pula adalah anugerah (*al-Lutf*), pertolongan (*al-Tawfīq*), penjagaan (*iṣmah*), dan sokongan (*ta’yīd*). Makna yang kedua ini hanya khusus kepada Allah SWT. Ertinya, ia adalah hak Allah untuk diberikan kepada hamba-Nya yang terpilih. Makna ini dapat dilihat sebagai contoh dalam Surah al-Qaṣaṣ (28:56).<sup>68</sup>

Kedua-dua makna ini disebut oleh Ibn Qayyim dalam kitabnya *Madārij al-Sālikīn*. Menurut beliau, hidayah ialah penjelas (*bayān*) dan petunjuk (*dilālah*), kemudian taufiq (*tawfīq*) dan ilham (*ilhām*). Hidayah yang berbentuk taufik dan ilham datang selepas hidayah berbentuk petunjuk dan bimbingan. Hidayah dengan makna petunjuk dan bimbingan ini pula datang melalui para Rasul AS. Apabila telah tercapai hidayah

<sup>66</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 6:4641; dan Ibn Fāris, *Maqāyīs*, 6:43.

<sup>67</sup> Al-Ḥusaynī, *Tāj al-'Arūs*, 40:282. Berikut adalah lafaz asalnya: الرَّسُولُ إِذْ دَلَّاهُ قَبْلَ طُفْءِ الْإِنْفِاقِ إِلَى مَلِيٍّ يُصِرُّ إِلَى الْمَطْبُوبِ

<sup>68</sup> ‘Abd al-Raḥmān bin Sa‘īd al-Ḥāzimī, *al-Hidāyah fī al-Qur’ān al-Karīm wa Maḍāmīnihā al-Tarbawayiyyah* (Mekkah: Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 2007), 12.

petunjuk dan penjelasan tersebut, maka barulah disusuli dengan perolehan hidayah taufiq, lalu menatijahkan keimanan dalam hati dan cinta kepadanya. Kedua-dua bentuk hidayah ini adalah berbeza, namun kejayaan tidak akan tercapai melainkan dengan perolehan kedua-duanya sekali.<sup>69</sup>

Daripada perbincangan di atas, hidayah boleh diertikan sebagai mana takrif yang diberikan oleh ‘Abd al-Ra’ūf bin al-Munāwī iaitu “اللبقيل طف إلى م لي وصل إلى الم طلبوب” yang bermaksud petunjuk secara berhemah yang menyampaikan kepada perkara yang dituntut.<sup>70</sup> Definisi ini juga sama dengan apa yang dikemukakan dalam kitab *Tāj al-‘Arūs* seperti yang telah dinyatakan sebelum ini. Jika diperhatikan, pengertian tersebut kelihatannya gabungan dari takrif hidayah yang diberikan oleh al-Rāghīb al-Aṣḫānī iaitu petunjuk dengan berhemah (اللبقيل طف)<sup>71</sup> dengan definisi al-Jurjānī iaitu petunjuk terhadap sesuatu menyampaikan kepada perkara yang dituntut (الدلالة لغير م لي وصل إلى ) (الم طلبوب)<sup>72</sup>. Definisi inilah yang akan dijadikan sebagai sandaran kepada kalimah *al-Hidā’ī* yang akan dibincangkan dalam konteks pemahaman al-Quran.

### 1.2.3. Maksud *al-Ittijāh al-Hidā’ī*

Seperti yang telah dinyatakan, *al-Ittijāh* ialah matlamat atau arah yang menjadi tujuan seorang mufasir dalam pentafsiran dan menjadi dominan terhadap pemikirannya atau tampak dengan jelas dalam tafsirnya, yang membezakannya dengan tafsir yang lain. *Al-Hidā’ī*, *al-Hudā* atau *al-Hidāyah* pula ialah petunjuk melalui kurnian atau pemberian yang menyampaikan kepada perkara yang dituntut. Penisbahan kalimah *al-Hidā’ī* kepada *al-Ittijāh* dalam konteks pentafsiran al-Quran iaitu *al-Ittijāh al-Hidā’ī*, ialah menjadikan

<sup>69</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn Bayna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘īn* (Beyrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1973), 1:9.

<sup>70</sup> ‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī, *Al-Tawqīf ‘alā al-Muhimmāt al-Ta‘ārīf* (al-Qāhirah: ‘Ālam al-Kutub, 1990), 343.

<sup>71</sup> Abū al-Qāsim al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Rāghīb al-Aṣḫānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* (al-Manṣūrah: Maktabah Fayyād, 2009), 647.

<sup>72</sup> ‘Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, *Mu‘jam al-Ta‘rīfāt* (al-Qāhirah: Dār al-Faḍīlah, t.t.), 215.

penyampaian petunjuk yang boleh membawa kepada tercapainya perkara yang dituntut sebagai matlamat dan hala tuju seorang mufasir dalam pentafsirannya. Matlamat ini menjadi dominan dalam pemikirannya, sekaligus membezakan tafsirnya dengan matlamat tafsir selainnya.

Petunjuk yang dimaksudkan ialah petunjuk dalam al-Quran. Hal ini kerana skop kajian para mufasir ialah *Kalām Allah*, iaitu al-Quran yang merupakan sumber segala hikmah dan kebaikan. Kemuliaan ilmu tafsir adalah berdasarkan skop kajian tersebut dan tujuannya. Tujuan dari ilmu tafsir pula ialah mengetahui makna al-Quran, serta mengeluarkan hukum dan hikmah di sebalik ayat-ayatnya agar sampai kepada hakikat al-Quran untuk kebahagiaan dunia dan akhirat.<sup>73</sup> Maka, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* ialah konsep yang menjadi asas pemikiran mufasir al-Quran untuk menyampaikan petunjuk al-Quran, dan boleh membawa kepada tercapainya tujuan seperti yang telah dinyatakan. Landasan utama di sebalik konsep ini adalah berteraskan kepada tujuan utama penurunan al-Quran itu sendiri, iaitu sebagai kitab petunjuk kepada manusia.

Jika dilihat dari maksud tersebut, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* hanya dibincangkan dalam sudut tafsir al-Quran secara khusus, kerana maksud *al-Ittijāh* yang dibincangkan adalah dari sudut pentafsiran al-Quran. Dengan erti kata lain, konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* yang dibahaskan hanya tertakluk kepada para mufasir atau mereka yang terlibat secara langsung dalam ilmu tafsir serta mempunyai pandangan dan usaha mentafsirkan ayat-ayat al-Quran sama ada melalui penulisan atau pengajaran.<sup>74</sup> Perkara ini jelas melalui ungkapan “matlamat dan hala tuju seorang mufasir dalam pentafsirannya” dan “membezakan tafsirnya dengan tafsir yang lain”. Walau bagaimanapun, kajian ini tidak hanya memfokuskan semata-mata kepada *al-Ittijāh* dalam pentafsiran al-Quran secara

---

<sup>73</sup> Khālid ‘Abd al-Raḥmān al-‘Akk, *Uṣūl al-Taḥsīn wa Qawā'iduhu*, ed. ke-5 (Beyrūt: Dār al-Nafā'is, 2007), 31.

<sup>74</sup> Musā'id bin Sulaymān al-Ṭayyār, *Maḥmūd al-Taḥsīn wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāṭ wa al-Tadabbur wa al-Mufasssīr* (al-Damām: Dār Ibn al-Jawzī, 1433H), 208; dan Ḥusayn bin ‘Alī al-Ḥarbī, *Mukhtaṣar Qawā'id al-Tarjīh 'inda al-Mufasssīrīn* (al-Damām: Dār Ibn al-Jawzī, 1433H), 9.

khusus melalui karya-karya tafsir yang lengkap, namun konteksnya lebih besar termasuk proses pemahaman terhadap al-Quran itu secara umum. Hal ini termasuklah tulisan atau karya yang mengkaji tentang ayat-ayat al-Quran sama ada berkaitan isu atau topik yang terkandung dalam al-Quran.

Oleh hal yang demikian, Ibrahim Sharīf ketika membincangkan usaha yang dilakukan bagi mewakili konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, beliau juga menjadikan metode *maqāl tafsīrī* sebagai salah satu dari metode memberdaya usaha tersebut. Walaupun disifatkan dengan istilah “tafsīr”, kelihatannya contoh karya yang dibawa oleh beliau menunjukkan bahawa karya-karya tersebut bukan termasuk dalam kategori kitab tafsir al-Quran. Namun, karya tersebut mengkhususkan kajian tentang kandungan dalam al-Quran berdasarkan topik yang dibincangkan oleh penulisnya.<sup>75</sup> Contohnya, beliau mendatangkan karya *al-Madaniyyah wa al-Islām* oleh Farīd Wajdī<sup>76</sup>, dan *al-Falsafah al-Qur'āniyyah* oleh 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād<sup>77</sup>. Ekoran dari hal itu, kajian ini dinyatakan dengan tajuk “Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam Pemahaman al-Quran” kerana konsep ini tidak hanya terbatas kepada pentafsiran ayat-ayat al-Quran.

Antara persoalan lain yang boleh ditimbulkan ialah kalimah-kalimah lain yang datang berdampingan dengan al-Quran seperti perkataan *shifā'*<sup>78</sup>, *rahmāt*<sup>79</sup>, *bushrā*<sup>80</sup>, *maw'izah*<sup>81</sup>, dan *baṣā'ir*<sup>82</sup> selain dari perkataan *hudā*. Jika *hudā* boleh dinisbahkan kepada *al-Ittijāh*, adakah perkataan-perkataan seperti yang telah disebutkan boleh juga dinisbahkan kepada *al-Ittijāh*? Pemilihan dan penisbahan *al-Hidā'ī* kepada *al-Ittijāh* dari kalimah *hudā* berasaskan kepada beberapa faktor iaitu:

---

<sup>75</sup> Lihat lebih lanjut dalam Ibrahim Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 337-350.

<sup>76</sup> Lihat Muḥammad Farīd Wajdī, *Al-Madaniyyah wa al-Islām* (Mesir: Dār al-Taraqqī, 1901).

<sup>77</sup> Lihat 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *Al-Falsafah al-Qur'āniyyah*, ed. ke-7 (Giza: Dār al-Nahḍah Miṣr, 2012).

<sup>78</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Isrā', 17:82 dan Surah Fuṣṣilat, 41:44.

<sup>79</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-An'ām, 6:157; Surah al-A'rāf, 7:52,203; Surah Yūnus, 10:57; Surah al-Nāhl, 16:64,89; Surah al-Naml, 27:77; dan Surah Luqmān, 31:3.

<sup>80</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Naml, 27:77 dan Surah al-Nāhl, 16:89.

<sup>81</sup> Lihat sebagai contoh Surah Āli 'Imrān, 3:138 dan Surah Yūnus, 10: 57.

<sup>82</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-An'ām: 104; Surah al-A'rāf, 7:203; dan Surah al-Jāthiyah, 45:20.



- a) Seperti yang telah dinyatakan bahawa jelas dari banyak ayat al-Quran yang menyatakan tujuan al-Quran diturunkan adalah sebagai kitab petunjuk<sup>83</sup>.
- b) Selain itu, seperti yang telah disebut juga bahawa boleh dikatakan kebanyakan ayat al-Quran yang mengkhabarkan tentang penurunan al-Quran tidak terlepas dari menyatakan tujuan hidayah tersebut dan memperingatkan tentangnya secara berterusan sama ada tersurat mahupun tersirat<sup>84</sup>.
- c) Lafaz *hadā* dan kata terbitan darinya lebih banyak terdapat dalam al-Quran berbanding perkataan seperti *rahmat*, *bushrā*, dan *maw'izah*. Contoh kata terbitan tersebut ialah *yahdī*<sup>85</sup>, *yahtadī*<sup>86</sup>, *yahtadūn*<sup>87</sup>, *muhtadūn*<sup>88</sup> dan lain-lain lagi. Bahkan hidayah yang terdapat dalam konteks ayat-ayat tersebut boleh dilihat dari dimensi yang pelbagai<sup>89</sup>.
- d) Perkataan-perkataan tersebut walaupun mempunyai makna yang tersendiri, tetapi dari satu sudut kesemuanya berkongsi makna yang saling melengkapi. Kesemua makna tersebut boleh disandarkan dan dirangkum pada kalimah petunjuk. Sebagai contoh, agar tercapai maksud al-Quran sebagai kitab hidayah yang membawa kepada Allah, petunjuk tersebut mestilah benar (*ḥaqq*), membawa rahmat (*rahmat*), menjadi cahaya yang mengeluarkan manusia dari kegelapan (*nūr*), membawa berita gembira (*bushrā*), dan sebagai peringatan (*maw'izah*).

<sup>83</sup> Lihat nota kaki no. 96.

<sup>84</sup> Sebahagian ayat-ayat yang disebutkan dalam nota kaki 78-82 didatangkan lafaz *hudā* berdampingan dengan setiap kalimah-kalimah tersebut.

<sup>85</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Baqarah, 2:26, 142, 213, 258, 264, dan 272; Surah al-Mā'dah, 5:16 dan 51; Surah al-An'ām, 6:88, Surah Tawbah, 9:37 dan 80; Surah Yūnus, 10:35; Surah Yūsuf, 12:52; Surah al-Nahl, 16:37 dan 107; serta lain-lain lagi.

<sup>86</sup> Lihat sebagai contoh Surah Yūnus, 10:108; dan Surah al-Isrā', 17:15

<sup>87</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Nahl, 16:16; Surah al-Anbiyā', 21:31; Surah al-Naml, 27:24; dan Surah al-Qaṣaṣ, 28:64.

<sup>88</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Baqarah, 2:157; Surah al-An'ām, 6:82; Surah al-A'rāf, 7:30; dan Surah al-Zukhrūf, 43:37.

<sup>89</sup> Lihat bahagian "Mengetahui Dimensi Hidayah al-Quran" dalam bab ini.

Kesimpulannya, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* boleh difahami sebagai konsep yang menjadikan hidayah al-Quran sebagai landasan dalam memahami al-Quran sekaligus menjadi panduan dalam penyampaian makna dan rahsia al-Quran kepada manusia. Maka, hidayah al-Quran menjadi dasar seruan dan matlamat utama dalam konsep tersebut. Berasaskan hidayah tersebut, berdirinya rukun-rukun ilmu dan pengetahuan, serta tertegaknya hikmah dan hukum-hakamnya. Ia adalah satu bentuk pembelajaran dalam mendidik individu, masyarakat dan umat, kerana hidayah (*al-Rashād* dan *al-Tawfiq*) adalah tujuan dan kebenaran yang menjadi sebab penurunan al-Quran. Hal ini kerana hidayah dengan aspek lafaz dan nilai esensinya merupakan rahmat, keyakinan, ketenangan, ilmu dan amal, proses perolehan sebanyak mungkin kebaikan, di samping pencapaian hikmah dan *sunnatullah* melalui pengambilan ibrah daripada hakikat kejadian alam.<sup>90</sup>

### 1.3. Kemunculan Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*

Pemerhatian selang pandang terhadap faham konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* di atas menampakkan kepada kita bahawa paksi utama dalam konsep ini adalah hidayah al-Quran. Pentafsiran al-Quran berteraskan konsep ini pula tidak akan sempurna jika intipatinya tidak mengambil kira soal pengetahuan tentang sifat, hal dan keadaan manusia itu sendiri.<sup>91</sup> Hal ini kerana tafsir yang dituntut adalah memahami al-Quran sebagai sumber yang membimbing manusia ke arah kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat. Bagi melihat lebih mendalam tentang keperluan tafsir bermatlamatkan penyampaian hidayah al-Quran, konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* akan ditinjau dari segi hubung kaitnya dengan *maqāsid* penurunan al-Quran, *ittijāhāt* yang lain, dan *Tafsīr al-Manār*.

---

<sup>90</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 231.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 232.

### 1.3.1. Hubungan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dengan *Maqāṣid* Penurunan al-Quran

*Maqāṣid* al-Quran ialah tujuan-tujuan yang menjadi sebab penurunan al-Quran untuk merealisasikan kemaslahatan kepada manusia. Yang dimaksudkan dengan tujuan-tujuan tersebut ialah kepentingan atau hikmah yang dikehendaki dari penurunan al-Quran, agar tercapai kemaslahatan kepada manusia di dunia dan akhirat. Menurut 'Abd al-Karīm Hāmid, tujuan tersebut mencakup jenis *maqāṣid 'āmmah*, *maqāṣid khāṣṣah*, dan *maqāṣid juz'iyyah*. *Maqāṣid 'āmmah* ialah tujuan yang diperhatikan pada keseluruhan al-Quran atau sebahagian besar darinya. *Maqāṣid khāṣṣah* pula ialah tujuan yang dapat diperhatikan pada jenis sesuatu pensyariatan tertentu, manakala *maqāṣid ju'iyyah* pula ialah tujuan yang dapat diperhatikan pada sesuatu hukum tertentu.<sup>92</sup> Ahmad al-Raysūnī pula mengklasifikasikan *maqāṣid* al-Quran kepada tiga peringkat iaitu; (1) *Maqāṣid* dari ayat al-Quran; (2) *Maqāṣid* surah; (3) *Maqāṣid* umum bagi al-Quran.<sup>93</sup>

Tujuan utama bagi penurunan al-Quran pula sebagai kitab petunjuk kepada manusia keseluruhannya. Petunjuk yang terkandung dalam al-Quran membawa manusia kembali kepada Allah SWT iaitu; (1) Hidayah yang menyeluruh merangkumi semua aspek diri dan kehidupan seorang individu; (2) Hidayah yang menyeluruh buat umat Islam meliputi setiap individu dan semua lapangan kehidupan mereka; (3) Hidayah yang menyeluruh buat manusia kesemuanya yang membawa kepada Allah SWT.<sup>94</sup> Sebab penurunan inilah yang membawa kepada tercapainya kemaslahatan manusia. Oleh kerana peranan al-Quran sebagai petunjuk kepada manusia merupakan tujuan utama penurunannya, maka ia adalah termasuk dalam kategori *maqāṣid 'āmmah* bagi al-Quran. Boleh dikatakan ia berada pada hierarki tertinggi dalam kategori tersebut.

<sup>92</sup> 'Abd al-Karīm Hāmidī, *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām* (Beyrūt: Dār Ibn Hazm), 29.

<sup>93</sup> Ahmad al-Raysūnī, *Maqāṣid al-Maqāṣid: al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah* (Beyrūt: al-Shabakat al-'Arabiyyah li al-Abhāth wa al-Nashr, 2013), 21.

<sup>94</sup> Ṣalāh 'Abd al-Fattāh al-Khālīdī, *Maṣāṭiḥ lī al-Ta'āmul ma'a al-Qur'ān* (Dimashq: Dār al-Qalam, 2013), 76-77.

*Maqāṣid ‘āmmah* bagi al-Quran ini pula boleh diketahui melalui dua cara. Cara yang pertama dapat dikenal pasti melalui jalan pengkhabaran al-Quran sendiri tentang tujuan dan sebab bagi penurunannya, serta tentang natijah dan faedah yang akan diperoleh apabila al-Quran dibaca dan diamalkan. Cara kedua pula ialah melalui proses induktif (*istiqrā’*) para ulama terhadap kandungan dan hukum-hakam yang terperinci dalam al-Quran, serta melalui proses istinbat unsur atau elemen yang berkongsi secara keseluruhan dalam perkara yang ditumpukan dan diseru oleh al-Quran.<sup>95</sup> Berdasarkan kepada dua kaedah ini, *maqṣād* hidayah al-Quran secara jelas dapat diketahui melalui cara yang pertama. Hal ini disebabkan banyak ayat al-Quran yang menunjukkan dengan jelas tentang peranan al-Quran sebagai kitab petunjuk<sup>96</sup>.

Boleh dikatakan juga bahawa hampir setiap ayat al-Quran yang mengkhabarkan tentang penurunan al-Quran tidak terlepas dari tujuan hidayah tersebut dan memperingatkan tentangnya secara berterusan sama ada tersurat mahupun tersirat. Melalui ayat-ayat tersebut<sup>97</sup>, dapat difahami bahawa *maqṣād* hidayah yang dimaksudkan ialah al-Quran sebagai petunjuk kepada manusia dari aspek pengetahuan, kepercayaan dan amalan. Berpegang dengan petunjuk al-Quran dari; (1) aspek pengetahuan terbina atas ilmu; (2) aspek kepercayaan pula menuntut keimanan; (3) manakala aspek amalan ialah kebaikan yang terhasil darinya. Jika manusia tidak berpegang dengan petunjuk al-Quran, ia akan terjerumus dalam kesesatan. Ekoran itu, al-Quran diturunkan untuk membimbing manusia kepada ilmu yang benar, iman yang kukuh dan amalan soleh.<sup>98</sup>

Dari perbincangan di atas, *al-Ittijāh al-Hidā’ī* ialah satu pendekatan yang menjadikan *maqṣād* penurunan al-Quran sebagai kitab yang mengandungi petunjuk kepada manusia sebagai matlamat dan hala tuju dalam memahami dan mentafsir al-

---

<sup>95</sup> Al-Raysūnī. *Maqāṣid al-Maqāṣid*, 24-25.

<sup>96</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Baqarah, 2:2,38,185; Surah Āli ‘Imrān, 3:1-4; Surah al-Mā’idah, 5:16, Surah al-Nahl, 16:64,89; Surah al-Isrā’, 17:9; Surah Taha, 20:123; Surah al-Naml, 27:2; Surah al-Shūrā, 42:52; Surah al-Aḥqāf, 46:30; dan Surah al-Jinn, 72:1-2.

<sup>97</sup> Lihat nota kaki no. 78-82 dan 96.

<sup>98</sup> ‘Abd al-Majīd, *Usus al-Manhaj al-Qirā’ī*, 15-16.

Quran. Selari dengan tujuan ini, al-Quran menyediakan rangka perancangan untuk memastikan tercapainya kemaslahatan kepada kehidupan manusia dalam semua dimensi dan aspek kehidupan seperti yang terkandung dalam semua ayat-ayatnya. *Al-Ittijāh al-Hidā'ī* pula berperanan untuk; (i) Memastikan setiap petunjuk tersebut dikeluarkan dan dijelaskan kepada manusia sama ada Muslim atau non-Muslim; (ii) Mengoptimumkan proses realisasi petunjuk tersebut agar natijah yang diperolehi tidak mencacatkan tujuan asal penurunannya.

### 1.3.2. Hubungan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dengan *al-Ittijāhāt* Yang Lain

Seperti yang telah dinyatakan, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* ialah satu konsep yang bersandarkan kepada tujuan asasi penurunan al-Quran iaitu sebagai kitab petunjuk. Meletakkan tumpuan kepada *maqāṣid* al-Quran sangat berkait rapat dengan membina sudut pandang yang menyeluruh (*nazrat kullīyyah*) dalam berinteraksi dengan al-Quran. Perspektif yang menyeluruh menjadi kunci utama untuk memahami dan *mentadabbur* al-Quran.<sup>99</sup> Adapun membina perspektif berasaskan sesuatu aspek *juz'ī* (bersifat sebahagian) semata-mata, ia tidak mampu memenuhi ciri-ciri kesejagatan dan kekekalan al-Quran dan peranannya sebagai petunjuk. Kesejagatannya berasaskan cakupan semua dimensi dan aspek kehidupan, manakala kekekalannya berlandaskan cakupan zaman dan tempat<sup>100</sup>. Oleh hal yang demikian, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* ialah salah satu jenis *al-Ittijāh al-Kullīy* kerana diasaskan kepada *maqṣād* al-Quran itu sendiri yang merupakan nilai universal al-Quran. *Maqṣād* ini yang membentuk perspektif *kullīy* dalam berinteraksi dengan al-Quran.

Namun, berbeza dengan *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, antara *al-Ittijāh* lain yang biasa dibincangkan dalam konteks pentafsiran al-Quran ialah *al-Ittijāh al-Iṣlāḥī*. *Al-Ittijāh al-*

<sup>99</sup> Ṣalāh al-Khālīdī, *Maḥāṭib*, 73-76.

<sup>100</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, ed. ke-7 (Giza: Maktabah Nahḍah Miṣr, 2005), 78-86.

*Iṣlāḥī* adalah *ittijāh* yang berdiri berasaskan *maqāṣid* al-Quran untuk mengislahkan manusia. Tujuan islah inilah yang menjadi perbincangan sebahagian para mufasir atau ulama al-Quran ketika membahaskan tentang *maqāṣid* al-Quran. Contoh perbincangan ini dapat dilihat dalam tulisan ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām<sup>101</sup>, Rashīd Riḍā<sup>102</sup>, Ibn ‘Āshūr<sup>103</sup> dan ‘Abd al-Karīm Ḥamīdī<sup>104</sup>. Walaupun konsep islah dijadikan *maqāṣid* al-Quran, namun ia tidak terkeluar dari konsep hidayah sebagai *maqṣād* penurunan al-Quran. *Al-Ittijāh al-Ijtimā’ī* dan *al-Ḥarakī* pula boleh dikatakan sebagai cabang dari *al-Ittijāh al-Iṣlāḥī*. Hal ini kerana *al-Ittijāh al-Ijtimā’ī* menjadikan persoalan sosial atau islah masyarakat sebagai fokus utama, manakala *al-Ittijāh al-Ḥarakī* pula menjadikan dakwah, tarbiah, tazkiyah, jihad, dan yang berkaitan dengan aktiviti gerakan sebagai fokus utama<sup>105</sup>.

Persoalan atau fokus dalam kedua-dua *al-Ittijāh al-Ijtimā’ī* dan *al-Ḥarakī* dapat dikatakan sebagai langkah pelaksanaan proses islah atau sebahagian aspek yang dibincangkan dalam *al-Ittijāh al-Iṣlāḥī* kerana kedua-duanya melibatkan soal kebaikan dan pembaikan masyarakat. *Al-Ittijāh al-Iṣlāḥī* pula ialah perbincangan praktikal bagi *al-Ittijāh al-Hidā’ī* bagi menterjemahkan petunjuk yang terkandung al-Quran dalam realiti

<sup>101</sup> *Maqāṣid* al-Quran menurut beliau bermuara pada konsep mendatangkan kebaikan (*Jalb al-Maṣāliḥ*) dan sebab-sebabnya serta menolak kerosakan (*Dar’ al-Mafāsīd*) dan punca-puncanya. Lihat sebagai contoh kenyataan beliau dalam ‘Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām, *Qawā’id al-Aḥkām fī al-Maṣāliḥ al-Anām*, ed. ke-4 (Dimasyq: Dār al-Qalam, 2010), 1:11-12, 1:14 dan 2:315-316.

<sup>102</sup> Terdapat sepuluh *maqāṣid* al-Quran yang dibahaskan oleh beliau. Kesemuanya berpusat pada konsep islah dalam pelbagai aspek kehidupan seperti mana yang dinyatakan pada tajuk utama perbincangannya iaitu “*maqāṣid* al-Quran dalam mengangkat martabat bangsa manusia”. Antara *maqāṣid* tersebut ialah islah akidah, islah pemikiran, islah masyarakat, islah sistem peperangan dan lain-lain. Lihat lebih lanjut dalam Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, 11: 206-293, Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadiy*, ed. ke-3 (Beyrūt: Muassasah ‘Izz al-Dīn, 1985), 191-348. Lihat juga ‘Abd al-Karīm, *Maqāṣid*, 36-39; dan al-Raysūnī, *Maqāṣid*, 33-35.

<sup>103</sup> *Maqāṣid* al-Quran di sisi Ibn ‘Āshūr juga terdapat sepuluh jenis. Kesemua *maqāṣid* ini juga berpusat pada konsep islah seperti mana kata beliau sebelum membincangkan *maqāṣid* tersebut “Sesungguhnya al-Quran diturunkan oleh Allah sebagai kitab untuk kebaikan urusan manusia keseluruhannya sebagai rahmat kepada mereka...”. *Maqāṣid* islah ini merangkumi aspek individu, masyarakat dan peradaban. Antara perincian *maqāṣid* tersebut ialah islah akidah, islah akhlak dan islah politik. Lihat lebih lanjut dalam Muḥammad al-Tāhir bin ‘Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: Dār Suḥnūn, 1997), 1:38-42, dan 3:18. Lihat juga ‘Abd al-Karīm, *Maqāṣid*, 42-47; dan al-Raysūnī, *Maqāṣid*, 35-37.

<sup>104</sup> Beliau membahagikan *Maqāṣid* al-Quran kepada tiga yang disebut *maqāṣid ‘āmmah* iaitu untuk mencapai islah individu, masyarakat dan manusia sejagat. Setiap *maqāṣid* tersebut mengandungi *maqāṣid khāṣṣah* yang tersendiri, manakala *maqāṣid juz’iyyah* pula merupakan cabang-cabang yang membentuk *maqāṣid khāṣṣah*. Lihat ‘Abd al-Karīm, *Maqāṣid*, 47-50.

<sup>105</sup> Ṣalāḥ al-Khālidī, *Ta’rīf al-Dārisīn*, 578.

kehidupan. Dalam erti kata lain, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* merupakan asas kepada pemikiran *al-ittijāhāt* yang lain. Sebahagian usaha islah untuk kebaikan manusia atau menolak kemudaratan boleh berlaku tanpa merujuk kepada petunjuk al-Quran dengan bersandarkan kepada kemampuan akal semata-mata. Hal ini kerana tabiat akal itu sendiri boleh memandu kepada kebenaran dan kebaikan. Namun tanpa petunjuk wahyu, hasil yang dicapai tidak sempurna dan mencapai hakikat yang sebenar. Oleh hal yang demikian, selain dari menyediakan kerangka berfikir, al-Quran juga memberi peringatan tentang perkara negatif yang mempengaruhi akal dalam berfikir.<sup>106</sup>

Malah selain menyeru kepada islah, al-Quran juga menyediakan langkah dan bimbingan untuk pelaksanaannya agar proses realisasinya dapat dioptimumkan. Namun, ia memerlukan proses taakul dan *tadabbur* terhadap ayat-ayat al-Quran. Jika *al-Ittijāh al-Hidā'ī* berperanan untuk mengeluarkan petunjuk-petunjuk yang terkandung dalam al-Quran dan memastikan petunjuk tersebut difahami dengan tepat, *al-Ittijāh al-Iṣlāhī* pula berperanan untuk merealisasi dan menterjemah proses islah melalui petunjuk tersebut untuk agar manusia mencapai kebaikan dan kebenaran. Sama ada pentafsiran al-Quran dilihat dari dimensi *maqṣad* hidayah ataupun islah, perbincangan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* pada akhirnya akan melibatkan perbincangan *al-Ittijāh al-Iṣlāhī* apabila lebih-lebih lagi dalam soal pensyariatian hukum-hakam. Kata 'Allāl al-Fāsī dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah*: “tujuan umum bagi penurunan al-Quran adalah untuk memberi petunjuk kepada makhluk, mengislahkan manusia dan pemakmuran bumi”<sup>107</sup>. Dapat difahami dari kenyataan beliau bahawa konsep hidayah dan islah tidak dapat dipisahkan.

Hubungan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dengan *Ittijāhāt al-Tafsīr* yang lain juga mempunyai perkaitan yang rapat. *Ittijāhāt al-Tafsīr* yang memfokuskan pada aspek tertentu mengikut kecenderungan para mufasir merupakan perbincangan yang tidak asing

---

<sup>106</sup> Mohd. Sulaiman Haji Yasin, *Pengantar Falsafah Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982), 61-79.

<sup>107</sup> 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah wa Makārimuhā*, ed. ke-5 (Beyrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 88.

lagi dalam pentafsiran al-Quran. Karya yang membahaskan tentang aliran tafsir kebiasaannya tidak lekang dari menyebut pelbagai jenis pendekatan tersebut berdasarkan kajian mereka.<sup>108</sup> Antara aliran tersebut ialah *al-Ittijāh al-Bayānī* atau *al-Adabī*, *al-Fiqhī*, *al-‘Aqadī*, *al-‘Aqlī*, dan *al-‘Ilmī*. Walaupun perbincangan aliran-aliran ini lebih tertumpu pada era moden, namun dari sudut sejarah, kecenderungan pada sesuatu aspek dalam pentafsiran sudah boleh dilihat pada tafsir-tafsir terdahulu. Sejarah ini dapat dilihat sebagai contoh dalam kajian PhD oleh Musā‘id Muslim ‘Abdillāh Ālī Ja‘far berjudul *Athar al-Taṭawwūr al-Fikrī fī al-Tafsīr fī al-‘Aṣr al-‘Abbāsī*. Antara bentuk pengaruh pemikiran yang terdapat dalam tafsir sepanjang tempoh kerajaan Abbasiyah (132 H – 656 H) ialah mazhab fekah, ilmu bahasa, dan ilmu akliyah sama ada dalam bidang akidah, ilmu falsafah, mahupun ilmu kalam.<sup>109</sup>

Tidak dapat dinafikan sumbangan dan faedah yang sangat besar dapat diperolehi dari usaha pendekatan tersebut dalam memahami al-Quran. Kewujudan setiap aspek yang dibincangkan seperti bahasa, sastera, hukum fekah, akidah, dan sebagainya, tidak dapat diingkari kerana al-Quran sememangnya mencakup atau memberi isyarat tentang perkara tersebut. Namun, membina perspektif yang bersifat *juz’ī* dengan hanya menumpukan pada sesuatu aspek tertentu boleh menyebabkan peranan dan matlamat sebenar al-Quran menjadi kabur.<sup>110</sup> Kritikan terhadap fenomena tersebut boleh juga dilihat antaranya oleh Rashīd Riḍā dalam mukadimah *Tafsīr al-Manār*. Menurut beliau, antara kerugian kepada orang Islam adalah banyaknya karya tafsir yang mengalih tumpuan para pembaca dari tujuan al-Quran sebagai kitab hidayah. Ada yang terlalu menumpukan kepada perbahasan *i’rāb*, kaedah nahu, ilmu *ma‘ānī* dan *bayān*, perdebatan ahli ilmu *kalām*, perbincangan para *uṣulī*, istinbat para *fuqahā’*, sikap taksib kepada kumpulan atau mazhab, takwilan ahli sufi dan sebagainya.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Lihat dalam bahagian ‘Tinjauan Kajian Terdahulu’ pada bahagian (a) *al-Ittijāh al-Hidā’ī*.

<sup>109</sup> Lihat lebih lanjut dalam Musā‘id Muslim, *Athar al-Taṭawwūr al-Fikrī* dari bab 2 hingga bab 4.

<sup>110</sup> Salāh al-Khālīdī, *Mafāṭīh*, 73-75.

<sup>111</sup> Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, 1:27-28.



Antara perbezaan yang dapat dilihat dalam *al-Ittijāh al-Hidā'ī* seperti yang dilakukan dalam *Tafsīr al-Manār* – sebagai contoh – adalah tidak membahaskan secara panjang lebar perkara yang *mubham* dalam al-Quran<sup>112</sup> serta tidak tenggelam dengan perbahasan dari sudut bahasa dan perbezaan hukum berdasarkan mazhab *fiqh*<sup>113</sup>. Menurut Faḍal Ḥasan ‘Abbās, pendekatan pentafsiran berkaitan ayat-ayat hukum selepas berkembangnya mazhab melalui kepelbagaian pandangan dalam mengeluarkan hukum *fiqh* telah mempengaruhi kajian mereka terhadap al-Quran.<sup>114</sup> Antara tafsir yang memberi penekanan terhadap pentafsiran ayat-ayat hukum dalam mazhab Hanafi ialah tafsir *Aḥkām al-Qur’ān* oleh Abū Bakar Aḥmad bin ‘Alī al-Jaṣṣāṣ manakala dalam mazhab Maliki pula ialah tafsir *Aḥkām al-Qur’ān* oleh Abū Bakar bin ‘Arabī.<sup>115</sup> Apabila tiba zaman Muḥammad ‘Abduh, metode memahami ayat-ayat hukum berusaha diubah dengan menzahirkan hikmah pensyariatannya dan aspek *i’jāz tashrī’ī* di samping tidak terlalu taksud dengan pandangan mazhab.<sup>116</sup> Tujuannya dapat disimpulkan agar petunjuk al-Quran tentang pensyariatian hukum dapat difahami dengan sebaiknya. Tenggelam dengan perbahasan panjang lebar dalam aspek-aspek tertentu boleh jadi menghalang pembaca al-Quran dari memahami tujuan dan hikmahnya.<sup>117</sup>

Oleh hal yang demikian, orientasi pentafsiran yang dituntut menurut Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā adalah untuk memahami al-Quran sebagai kitab agama yang membimbing manusia kepada kebahagiaan dalam kehidupan dunia dan akhirat. Perkara ini menjadi tujuan utama dari al-Quran, manakala perbahasan-perbahasan yang lain pula sama ada merupakan pelengkap tujuan tersebut atau sebagai wasilah untuk merealisasikannya.<sup>118</sup> Secara umumnya, boleh difahami bahawa *al-Ittijāh al-Hidā'ī* yang

---

<sup>112</sup> Fahd al-Rūmī, *Manhāj al-Madrasah al-‘Aqliyyah al-Hadīth fī al-Tafsīr*, 253.

<sup>113</sup> Kritikan ini telah disebut pada perenggan sebelumnya. Lihat nota kaki no. 111.

<sup>114</sup> Faḍal Ḥasan, *al-Tafsīr*, 505.

<sup>115</sup> Musā’id Muslim, *Athar al-Taṭawwur al-Fikrī*, 174-188.

<sup>116</sup> Faḍal Ḥasan, *al-Tafsīr*, 506.

<sup>117</sup> Salāh al-Khālīdī, *Mafāṭīh*, 90-92.

<sup>118</sup> Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, 38. Lihat juga Mustaffa Abdullah, “Sejarah Penulisan Tafsīr al-Manār Karya Sayyid Muḥammad Rashīd Riḍā” dalam *Jurnal al-Bayan*, vol. 3 (Mei 2005), 56.

berlandaskan perspektif *kullīy* menjadi kompas atau destinasi kepada *Ittijāhāt al-Tafsīr* yang lain. Ertinya, tujuan dari perbincangan *al-Ittijāhāt* tersebut adalah untuk merungkai bentuk-bentuk hidayah atau petunjuk yang terkandung dalam al-Quran. Walaupun terdapat sudut negatif natijah dari pertembungan pemikiran dalam mentafsir ayat al-Quran terutama dalam mendokong pandangan mazhab, namun marhalah tersebut telah berlalu dengan kepelbagaian pandangan dan keluasan perbincangan. Maka, perbincangan bagi semua *Ittijāhāt al-Tafsīr* sekarang sewajarnya diarahkan kepada merealisasikan tujuan al-Quran sebagai kitab petunjuk, sesuai dengan perkembangan ilmu manusia.<sup>119</sup>

### 1.3.3. Hubungan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dengan *Tafsīr al-Manār*

Seperti yang telah disebut pada awal perbincangan, kemunculan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* berkait rapat dengan *Tafsīr al-Manār*. Pada akhir ke-19 dan permulaan abad ke-20 pula, sejarah telah menyaksikan kemunculan pembaharuan dalam perkembangan ilmu tafsir dengan penampilan tafsir Muhammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā. Pembaharuan ini dapat diperhatikan melalui pembentangan manhaj, uslub dan topik perbincangan dalam *Tafsīr al-Manār* yang mana dikira baharu dan berbeza dengan metode ikutan (*taqlīdī*) dalam tafsir abad sebelumnya iaitu *Tafsīr al-Alūsī* (1280 H). Tidak hairanlah sekolah pemikiran al-Manār yang diterajui oleh Muhammad ‘Abduh dan diteruskan oleh Rashīd Riḍā dilihat sebagai pencetus kepada aliran-aliran bagi zaman moden dalam konteks pentafsiran al-Quran<sup>120</sup>. Walaupun elemen kemasyarakatan (*ijtimā'ī*) lebih menonjol, namun bentuk pemikiran dan metodologi dalam pentafsirannya menjadi benih kemunculan aliran-aliran dengan wajah baru seperti *al-Ittijāh al-Bayānī*, *al-Fiqhī*, *al-'Aqadī*, dan *al-Siyāsī*.<sup>121</sup>

<sup>119</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 147-148. Lihat juga Salāh al-Khālidī, *Mafātīh*, 73-75.

<sup>120</sup> Para pengkaji berbeza pendapat dalam menentukan permulaan zaman moden. Zaman moden di sisi masyarakat Eropah berbeza dengan masyarakat Islam. Adapun zaman moden dalam konteks pentafsiran al-Quran menurut Faḍal Ḥasan ‘Abbās bermula dengan munculnya tafsir Muḥammad ‘Abduh, iaitu pada akhir kurun ke-19. (Lihat dalam Faḍal Ḥasan, *al-Tafsīr*, 253.)

<sup>121</sup> Tidak juga dinafikan bahawa terdapat juga tafsiran dalam *Tafsīr al-Manār* yang menyimpang dari kebenaran. Lihat *ibid.*, 253-254.

Melalui pembaharuan tersebut, istilah *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dibahasakan oleh Ibrāhīm Sharīf dalam kajiannya, dan disandarkan kepada sekolah pemikiran al-Manār. Antara yang dibawa oleh Muhammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā ialah usaha untuk menyedarkan masyarakat di zamannya tentang al-Quran sebagai kitab hidayah dan rahmat serta seruannya agar kita kembali kepada al-Quran di samping memahami dan melaksanakan tuntutan al-Quran dengan tepat.<sup>122</sup> Perkara ini dapat diperhati dengan jelas dalam mukadimah tafsir *al-Manār* berdasarkan kenyataan-kenyataan yang berulang kali tentang kepentingan al-Quran sebagai kitab hidayah.<sup>123</sup> Sebagai contoh, pernyataan “*Oleh itu, menjadi keperluan yang mustahak untuk adanya tafsir yang menumpukan perhatian yang utama kepada hidayah al-Quran dengan wajah yang selari dengan sifat dan tuntutan ayat-ayat al-Quran serta tujuan penurunannya dalam konteks indhār (amaran), tabshīr (pengkhabaran berita gembira), hidayah dan islah.*”<sup>124</sup>

Walau bagaimanapun, penyandaran *al-Ittijāh al-Hidā'ī* kepada madrasah al-Manār tidaklah bermaksud bahawa esensi dan matlamatnya bermula pada zamannya. Tentunya Rasulullah SAW sebagai penerima wahyu menjadi insan pertama berperanan merealisasikan tujuan penurunan al-Quran sebagai kitab hidayah. Peranan menjelaskan kalam Tuhan digalas oleh Rasulullah SAW<sup>125</sup> agar hubungan manusia dengan al-Quran tidak dapat dipisahkan sama ada dari sudut pemahaman mahupun pelaksanaan. Maka, gagasan yang dibawa dalam *al-Ittijāh al-Hidā'ī* ialah lanjutan dari proses yang berpangkal pada pendidikan kenabian (*nabawī*). Namun, apabila masa semakin berlalu daripada zaman penurunan wahyu yang memperlihatkan sifat holistik dalam proses implementasi oleh Nabi Muhammad SAW terhadap kandungan al-Quran, masyarakat awam Muslim semakin jauh dari kefahaman yang tepat tentang al-Quran.

---

<sup>122</sup> Lihat lebih lanjut dalam Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, iaitu dalam bab dua bertajuk “al-Tajdīd al-Tafsīrī wa Budhūruhu fī Madrasah al-Manār”.

<sup>123</sup> Lihat sebagai contoh dalam Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, 1:4, 1:10, 1:17, 1:19, 1:20, dan 1:21.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 1:10.

<sup>125</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Nahl, 16:44; Surah Āli ‘Imrān, 2:164; dan Surah al-Jumu‘ah, 62:2.

Oleh sebab itu, krisis masyarakat Muslim dan banyak ‘penyakit’ yang timbul sama ada bersifat intelek mahupun rohani, kebanyakannya disebabkan perbuatan berpaling daripada al-Quran, sikap tidak mahu bertadabbur terhadap kandungan al-Quran, tidak menjadikan ayat-ayat al-Quran sebagai bimbingan dan petunjuk serta tidak merawat penyakit dengan ubat cahayanya<sup>126</sup>. Maka, tampil madrasah al-Manār untuk mengembalikan umat Islam kepada al-Quran melalui pencarian bentuk dan wajah pengajaran, teladan serta pengetahuan aspek-aspek hidayah al-Quran.<sup>127</sup> Bagi menggalas tanggungjawab sedemikian, proses pentafsiran al-Quran semestinya diiringi dengan kebebasan dan kematangan akal, keterbukaan hati dan kesucian jiwa sehingga mampu menggarap makna dan rahsia al-Quran. Hal ini sekaligus dapat memahami keperluan untuk mengangkat ketinggian martabat jiwa manusia dan membangkitkan kesedaran masyarakat<sup>128</sup>.

### **1.3. Kerangka Konsep**

Penurunan dan tujuan al-Quran sebagai sumber hidayah bukanlah hanya khusus kepada individu atau masyarakat zaman Rasulullah SAW sahaja. Akan tetapi, mereka adalah sebahagian dari golongan manusia yang melalui tempoh penurunan wahyu. Selagi mana kita dan mereka berkongsi ciri dan sifat yang sama iaitu manusia dan kemanusiaan, setiap seorang daripada kita dituntut untuk memahami al-Quran mengikut kemampuan masing-masing dengan syarat keperluan terhadap penguasaan wasilah dan alat untuk memahami al-Quran<sup>129</sup>. Malah, sifat hidayah dalam al-Quran yang sentiasa kekal, menyeluruh, serta dalam keadaan baru dari segi proses mencapainya, menuntut setiap generasi untuk menggapai hidayah al-Quran sesuai dengan zaman dan keadaan kelompok

---

<sup>126</sup> Taha Jābir al-‘Alwānī, *Ma‘ālim Manhajīyah fī al-Tadabbur wa al-Tadbīr* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2013), 32.

<sup>127</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 193.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>129</sup> Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, 1:40.

masyarakatnya.<sup>130</sup> Tanpa ijtihad yang baru dalam pemahaman al-Quran, ia menjadi salah satu punca kelemahan dalam merealisasikan hidayah al-Quran dalam ruang kehidupan.

Sehubungan dengan itu, tafsir yang menjadi fardu kifayah ke atas manusia menurut Muḥammad ‘Abduh adalah apabila mufasir berusaha memahami maksud *Kalām* Tuhannya, mengerti hikmah pensyariatannya dalam akidah dan hukum-hakam dalam bentuk yang mampu menawan jiwa, serta menatijahkan amalan praktikal dan perolehan hidayah seperti yang terkandung dalam firman-Nya (هُدًى وَرَحْمَةً)<sup>131</sup>. Bentuk tafsir ini mestilah menghimpunkan beberapa syarat untuk mencapai tujuan tersebut. Matlamat di sebalik semua syarat itu adalah agar kita berpegang dengan hidayah petunjuk al-Quran. Syarat-syarat tersebut ialah<sup>132</sup>:

- a) Memahami hakikat bahasa dari sudut lafaz dan sejarah serta perkembangan dari sudut pendalilan (*dilālah*) lafaz yang berlaku, disebabkan perubahan makna istilah yang berlaku.
- b) Mempelajari ilmu sastera Arab (ilmu *bayān* dan ilmu *ma‘ānī*) dan ilmu *i‘rāb* dari sumber-sumbernya yang asal untuk mencapai ketelitian dalam pemahaman nas dan pentafsirannya.
- c) Berusaha memahami realiti kehidupan manusia serta mencari punca kemunduran dan keruntuhannya melalui pembelajaran asal usul masyarakat manusia dan sunnatullah agar seorang mufasir mengetahui selok belok kehidupan dan corak-corak tingkah laku.
- d) Mengetahui bentuk petunjuk al-Quran kepada manusia secara keseluruhan, dengan memahami suasana masyarakat zaman penurunan wahyu dan cara bagaimana petunjuk al-Quran memberi kesan pada perubahan kehidupan manusia dari kegelapan kepada cahaya.

---

<sup>130</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 147-148.

<sup>131</sup> Surah al-A‘rāf, 7:52.

<sup>132</sup> Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*, 1:41-43.

- e) Mengetahui perjalanan hidup Nabi SAW dan para sahabat RA sama ada dari sudut keilmuan, amalan mahupaun tindakan dan perbuatan dalam urusan dunia dan akhirat.

Syarat-syarat yang dinyatakan oleh beliau adalah untuk jenis tafsir tahap tinggi berbeza dengan martabat yang paling rendah, iaitu penerangan secara umum untuk bekalan jiwa tentang keagungan Allah serta menjauhkan manusia dari kejahatan dan mendorongnya melakukan kebaikan.<sup>133</sup> Oleh kerana *al-Ittijāh al-Hidā'ī* berkait rapat dengan madrasah al-Manār, kesemua syarat tersebut secara tidak langsung menggambarkan sebahagian dari asas kerangka konsepnya. Tumpuan yang besar diberikan pada sisi pelaksanaan dalam memahami nas al-Quran adalah kerana hubungan yang sangat rapat dengan suasana masyarakat pada zaman tersebut. Keadaan umat Islam sama ada dalam aspek sosial, ilmu, politik dan lain-lain menjadi punca kepada para mufasir untuk menjadikan al-Quran sebagai sumber penyelesaian dengan kaedah yang berbeza serta tidak diberikan tumpuan oleh para mufasir silam.<sup>134</sup>

Antara usaha yang cuba dilakukan berkaitan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* adalah mengeluarkan bentuk dan aspek hidayah serta pengajaran bagi intipati kandungan surah-surah al-Quran dan meletakkannya pada tempat yang khusus iaitu sebelum atau selepas pentafsiran surah tersebut. Usaha tersebut diteliti pada uslub al-Quran dalam mengemukakan kandungan dan ajarannya, perubahan dari satu topik ke topik lain di samping pengulangan topiknya membuatkan manusia tidak berhenti mempersoalkannya untuk mencari. Ekoran itu, ia mampu menggoncang akal lalu membawa perubahan kepada akidah dan akhlak manusia.<sup>135</sup> Namun, usaha tersebut masih boleh dikembangkan dengan meneliti lebih mendalam tentang empat asas konsep yang akan dibincangkan.

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, 1:40.

<sup>134</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 187-190.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 234.

#### 1.4.1. Cakupan Dimensi Hidayah al-Quran

Penafian terhadap hidayah al-Quran dalam pembebasan pemikiran dan pemaparan akal, serta pengabaian para mufasir terhadap *maqāsid* al-Quran yang dijelaskan oleh ayat-ayat al-Quran merupakan punca kemunduran dan ketinggalan kaum muslimin. Adapun penumpuan terhadap hidayah al-Quran yang menyeluruh dalam segenap lapangan kehidupan serta menzahirkannya merupakan wasilah kepada proses islah dan pembaharuan kepada umat. Kedua-dua proses itu pula – islah dan pembaharuan – merupakan asas kepada kemajuan manusia semenjak penurunan al-Quran.<sup>136</sup> Untuk memastikan tercapainya kedua proses tersebut, amat penting untuk menguasai konsep hidayah dan bentuk-bentuknya.

Namun oleh kerana luasnya perbincangan skop hidayah al-Quran, perbincangan hanya difokuskan kepada kepelbagaian dimensi hidayah al-Quran untuk membina gambaran umum tentang konsep hidayah. Perkara ini berdasarkan kepada syarat yang keempat yang diperlukan dalam pentafsiran al-Quran seperti yang telah disebutkan sebelum ini. Antara dimensi hidayah yang biasa dibincangkan ialah dimensi cakupan aspek kehidupan. Dimensi tersebut antaranya boleh dibahaskan berdasarkan klasifikasi bidang seperti akidah, syariah, akhlak, serta seruan untuk merenung ciptaan di langit dan bumi<sup>137</sup>. Ia juga boleh dibahaskan berdasarkan klasifikasi sasaran iaitu individu, masyarakat dan manusia sejagat<sup>138</sup>. Pembentukan klasifikasi tersebut pada akhirnya saling berkait antara satu sama lain. Akan tetapi, ia dibahaskan dari perspektif yang berbeza. Terdapat juga dimensi lain bagi hidayah al-Quran. Dalam kajian ini, tiga dimensi

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, 231-232.

<sup>137</sup> Lihat sebagai contoh dalam Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Wahy wa al-Qur'ān al-Karīm* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1986), 40-60; dan Maḥmūd Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, ed. ke-20 (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2010), 414-416.

<sup>138</sup> Klasifikasi ini antaranya dilakukan oleh 'Abd al-Karīm Ḥamidī ketika membincangkan *maqāsid* al-Quran dari pensyariatian hukum-hakam Islam yang berpusat pada konsep islah, iaitu *maqāsid* untuk islah individu, masyarakat dan manusia sejagat (*'ālamī*). Lihat 'Abd al-Karīm, *Maqāsid*, 47-50.

hidayah ditinjau iaitu dimensi penyusunan al-Quran, sumber hidayah dalam al-Quran, dan wasilah penyampaian hidayah.

#### 1.4.1.1 Dimensi Penyusunan al-Quran

Seperti yang sedia maklum, penyusunan al-Quran yang digunapakai dikenali sebagai *al-Tartīb al-Tawqīfī*, iaitu penyusunan ayat dan surah al-Quran dengan penetapan dari pihak Nabi SAW melalui perintah dari Allah SWT dalam bentuk yang terakhir selepas sempurna penurunannya.<sup>139</sup> Dengan bentuk penyusunan ini, al-Quran menjadi kitab yang ditujukan kepada golongan khusus dan awam dengan tahap saranan yang sama. Ia menghimpunkan aspek akal, emosi dan hati nurani, dengan pelbagai uslub pengkhabaran.<sup>140</sup> Jikalau al-Quran disusun dengan pembahagian bab mengikut topik-topik perbincangan seperti bab ibadah, akidah, akhlak, dan sebagainya, tentulah akan hilang keistimewaan petunjuk al-Quran paling besar yang dikehendaki dari tujuan pertama pensyariatannya dan penurunannya iaitu *al-Ta'abbud*. Malah, hanya sedikit sahaja manfaat yang boleh diperolehi dengan penyusunan.<sup>141</sup>

Selain itu, hilang juga aspek hidayahnya yang paling besar iaitu jalinan *maqāsid* al-Quran antara satu dengan yang lain dan pemecahannya ke dalam surah-surah dengan konteks yang berbeza, serta pengulangannya dengan ayat dan ungkapan yang memberi kesan kepada hati, menggetarkan emosi sehingga ternafinya kejemuan. Begitu juga penyusunan seperti buku-buku lain akan menghilangkan bentuk dan tahap *i'jāz*nya.<sup>142</sup> Tambahan pula, susunan al-Quran sedemikian rupa tidak akan selari dengan tabiat

---

<sup>139</sup> Tidak ada perbezaan pendapat dalam penyusunan ayat-ayat al-Quran bahawa semua adalah ketetapan (*tawqīf*) dari Nabi SAW. Tetapi, berlaku perbezaan pandangan dalam konteks penyusunan Surah al-Quran iaitu (1) kesemuanya ketetapan dari Nabi SAW, (2) ijtihad para sahabat RA, dan (3) sebahagiannya bersifat *tawqīfī* dan sebahagiannya ijtihad. Ketiga pandangan ini boleh disimpulkan kepada dua pendapat iaitu *tawqīfī* dan ijtihad. Pendapat yang rajih dan dipilih adalah yang pertama iaitu susunan Surah al-Quran adalah ketetapan dari Nabi SAW. Lihat perbincangan lebih lanjut dalam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Asrār Tartīb al-Qur'ān*, ed. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Atā dan Marzūq 'Alī Ibrāhīm (al-Qāhirah, Dār al-Faḍīlah, t.t.), 5-7, 41-48; dan Muṣā'īd al-Ṭayyār, *al-Muḥarrar fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 197-204.

<sup>140</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdid*, 234.

<sup>141</sup> Rashīd Riḍā, *al-Wahy al-Muḥammadiy*, 171-172.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 172-173.



pergolakan jiwa manusia dengan perasaan sensitiviti dan emosional yang tidak mungkin boleh disusun dengan susunan mantik.<sup>143</sup> Tidak hairanlah jika rahsia al-Quran tidak pernah habis dibongkar oleh para mufasir dan ilmuan al-Quran.

Ekoran dari itu, antara faktor al-Quran tidak disusun dengan turutan penurunannya iaitu *al-Tartīb al-Nuzūlī* – sekalipun turutan berasaskan perjalanan sejarah itu telah membawa hidayah kepada masyarakat zaman Nabi SAW – kerana al-Quran diturunkan pada waktu itu sesuai dengan keadaan dan fenomena dakwah dari permulaan sehingga sempurna penyampaiannya. Maka, bukanlah satu bentuk kebijaksanaan untuk menyusun al-Quran berdasarkan perjalanan dan perkembangan dakwah. Sebaliknya, al-Quran memerlukan penyusunan dalam bentuk baru yang jauh lebih sesuai dan selari serta lebih teliti kaitannya dengan suasana setelah sempurnanya seruan Nabi SAW. Selain itu, masyarakat pada zaman Nabi SAW jahil tentang model pensyariatian yang dibawa oleh Baginda SAW secara umumnya.<sup>144</sup>

Akan tetapi, hal ini tidaklah bermakna penyusunan al-Quran berdasarkan *al-Tartīb al-Nuzūlī* ini tidak perlu diberi perhatian disebabkan *al-Tartīb al-Tawqīfī* yang dinikmati sekarang. Pemerhatian yang mendalam terhadap sejarah penurunan al-Quran menampakkan kehalusan dan ketelitian manhaj pendidikan Ilahi yang sentiasa ikut berdampingan dengan perjalanan jiwa manusia. Hal ini dapat dilihat pada uslubnya dalam bertindak balas dengan seruan yang baru, di samping penurunannya yang berperingkat-peringkat sehingga selesai tujuan akhirnya iaitu kesempurnaan agama dan nikmat. Keadaan tersebut dapat menghilangkan sebarang penghadang yang menghalang manusia dari mengikuti penurunan wahyu. Malahan, ia juga membolehkan mereka *mentadabbur* makna-makna al-Quran, patuh dengan intipati-intinpatinya, dan beramal dengan tuntutannya.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 235

<sup>144</sup> Abū al-‘Alā al-Mawdūdī, *al-Mabādi’ al-Asāsiyyah li Fahm al-Qur’ān* (al-Qāhirah: Dār al-Turāth al-‘Arabiy, t.t.), 20-21.

<sup>145</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 237.

Bertitik tolak dari kepentingan tersebut, kita dapati bahawa usaha ini antaranya cuba direalisasikan dalam perbahasan manhaj *al-Maudū'ī* atau pendekatan tematik dalam pentafsiran al-Quran. Pendekatan ini menghimpunkan ayat-ayat yang berkaitan dalam satu topik dengan memahami makna dan konteks setiap tersebut. Tafsir yang menggabungkan pendekatan *tahlīlī* dan *maudū'ī* pula dapat dilihat melalui pentafsiran ayat-ayat al-Quran berdasarkan susunanya dan pada masa yang sama membahaskan topik-topik al-Quran dengan mendatangkan penjelasan daripada ayat-ayat yang lain yang berkaitan seperti yang dilakukan dalam *Tafsīr al-Manār*. Metode-metode pentafsiran yang digunapakai merupakan usaha untuk menonjolkan dimensi bentuk hidayah dengan lebih menyeluruh, serta kaedah aplikasinya dalam kehidupan kini.<sup>146</sup>

Dengan kedua-dua bentuk penyusunan ini menjadikan al-Quran sebagai satu-satunya Kitab yang menyediakan manhaj bersifat global, komprehensif, koheren dan sempurna. Melalui *al-Tartīb al-Nuzūlī*, terurai manhaj pengasasan dakwah dan akidah, uslub *indhār* dan *tabshīr*, serta penyangkalan yang menyeluruh terhadap mantik fahaman atiesme. Kepentingan mengetahui kaedah dan manhaj pendidikan dalam dakwah untuk berhadapan dengan mantik kekufuran zaman kini tidak boleh diabaikan sama sekali oleh masyarakat Muslim. *Al-Tartīb al-Tawfīqī* pula memuatkan manhaj kehidupan, pembinaan tamadun, serta perlembagaan seluruhnya yang merangkumi semua keperluan dan tuntutan kecil atau besar. Natijahnya, *al-Tartīb al-Tawfīqī* adalah hidayah buat orang yang beriman dengan keteraturannya yang penuh dengan hikmah dan rahsia sehingga memegunkan akal dan jiwa. Uslub *al-Tartīb al-Nuzūlī* pula merupakan petunjuk buat kaum musyrikin, non-muslim,<sup>147</sup> dan termasuk di dalamnya mereka yang jahil tentang ajaran Islam. Walaupun tidak dapat dinafikan bahawa pengetahuan tentang penyusunan al-Quran berdasarkan turutan penurunan merupakan usaha yang sangat sukar, namun sekurang-kurangnya kesemua aspek tersebut tidak boleh diabaikan oleh umat Islam.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, 238-239.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 234-238.

#### 1.4.1.2 Dimensi Sumber Hidayah dalam al-Quran

Dalam penciptaan alam dan makhluk, terdapat dua tahap atau sumber petunjuk bagi manusia untuk sampai kepada Tuhan. Setiap ciptaan adalah termasuk dalam alam wujud, dan Allah SWT merupakan pencipta yang mewujudkannya. Ekoran dari itu, dalam mengharungi perjalanan kehidupan, disediakan sistem dan peraturan melalui sumber perintah Tuhan yang dinamakan *hidāyah taqdīriyyah*. Hidayah ini boleh diumpamakan sebagai program bagi penciptaan. Semua makhluk berkongsi bentuk petunjuk ini. Dengan perintah dari Allah melalui *sunan* dan sistem, makhluk lain ditundukkan untuk manfaat manusia. Keadaan ini menuntut manusia untuk mengenal pasti petunjuk tersebut dan melihat Tuhan pada setiap penciptaan dan tanda-tandanya. Natiujahnya, terbinanya hubungan antara Pencipta dan manusia.<sup>148</sup>

Jikalau *hidāyah taqdīriyyah* berkait dengan setiap makhluk, maka satu lagi sumber atau tahap petunjuk ialah *hidāyah tanzīliyyah* iaitu wahyu yang diturunkan. Hidayah ini khusus memperlihatkan hubungan antara Allah dan manusia. Wahyu yang terakhir diturunkan ialah al-Quran, maka penamaan *hidāyah tanzīliyyah* ini boleh dinamakan dengan *hidāyah qur'āniyyah*.<sup>149</sup> Boleh difahami bahawa *hidāyah taqdīriyyah* ialah sistem yang bersifat tetap dan tiada pilihan, manakala *hidāyah tanzīliyyah* atau *qur'āniyyah* pula bersifat pilihan. Sesiapa yang memilihnya, maka dia termasuk dalam golongan yang mendapat petunjuk (*muhtadūn*), dan sesiapa yang menolaknya termasuk dalam golongan yang sesat (*dāllūn*)<sup>150</sup>. Kedua-dua sistem hidayah ini dinamakan dalam al-Quran sebagai *āyāt*, iaitu tanda atau simbol yang membawa pembaca kepada sistem yang terkandung di sebaliknya.

---

<sup>148</sup> 'Abd al-Mājid, *Usus al-Manhaj al-Qirā'ī*, 17-18.

<sup>149</sup> Perkara ini antaranya jelas seperti yang terdapat dalam Surah al-Raḥmān ayat kedua iaitu “dan Dia mengajarkan al-Quran”, iaitu mengajar al-Quran untuk memberi petunjuk kepada manusia. Ayat itu dinyatakan dengan lafaz al-Quran dan bukannya wahyu secara umum.

<sup>150</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-A'rāf, 7:35-36; Surah Yūnus, 10:108; Surah Naml, 27:92; dan Surah al-Zumar, 39:41.

*Āyāt* atau tanda tersebut boleh dilihat pada ciptaan Allah dan juga Kalam-Nya. Allah SWT sebagai Tuhan yang menciptakan makhluk, Dialah yang menentukan kadar masing-masing dan kemudian memberi petunjuk<sup>151</sup>, dan Dia jugalah yang menurunkan wahyu sebagai petunjuk. Kedua sumber petunjuk ini boleh diperhatikan melalui seruan al-Quran. Al-Quran itu sendiri sebagai *hidāyah tanzīliyyah*, banyak kali menyeru para pembacanya untuk melihat kepada *hidāyah taqdīriyyah* melalui pemerhatian terhadap alam dan ciptaan Allah SWT<sup>152</sup>. Oleh hal itu, setiap insan wajib menggunakan akal dan pancainderanya untuk memahami petunjuk yang terdapat dalam dua sumber tersebut, terutamanya *sunnatullah* atau sistem dalam pergerakan dan perjalanan kehidupan di sebalik penciptaan-Nya.

#### 1.4.1.3 Dimensi Wasilah Penyampaian Hidayah

Menurut Ḥusayn al-Dhahabī dalam karyanya *al-Wahy wa al-Qur'ān al-Karīm*, al-Quran juga mempunyai wasilah tersendiri dalam menyampaikan kandungannya. Wasilah tersebut disimpulkan oleh beliau berdasarkan kepada seruan al-Quran terhadap penerimaan akidah, syariah dan akhlak serta pelaksanaan tuntutan yang berasaskan seruan penuh hikmah. Uslub wasilah untuk meyakinkan kebenaran dan kebaikan seruan ini kadangkala ditujukan kepada akal kerana ada manusia yang tidak akan beriman kecuali dengan hujah akliah atau mantik<sup>153</sup>. Sebagai contoh, ayat-ayat yang berkaitan alam jagat merupakan bukti akliah yang menunjukkan kewujudan Allah SWT dan sifat *rubūbiyyah*-Nya.<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Kenyataan ini berasaskan ayat ke-3 dari Surah al-A'lā iaitu firman-Nya: “وَالَّذِي نُنزِّلُكَ بِهِ نَزْلًا فَاسْمِعُ لَئِنْ رَأَوْهُ كَانُوا سَامِعًا”.

<sup>152</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Baqarah, 2:146; Surah Āli ‘Imrān, 3:190-191; Surah al-A‘rāf, 7:185; Surah Yūnus, 10:6, dan 10:101; Surah Ibrāhīm, 14:32; serta Surah al-Isrā’, 17:90.

<sup>153</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Anbiyā’, 21:22; dan Surah al-Mu‘minūn, 23:91. Ayat-ayat yang berkaitan dengan ciptaan Allah juga merupakan bukti-bukti bersifat akliah yang membuktikan kewujudan dan keesaan Allah SWT.

<sup>154</sup> Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Wahy*, 61-62.

Kadangkala al-Quran mensasarkan kepada hati nurani kerana ada manusia yang memerlukan dorongan untuk melakukan ketaatan. Dorongan tersebut mempengaruhi rasa suka untuk melakukan kebaikan kerana ganjaran di sebaliknya atau benci untuk melakukan kejahatan kerana balasan di sebaliknya. Maka, banyak ayat al-Quran yang menyebut ganjaran bagi sesuatu kepatuhan<sup>155</sup> dan ancaman bagi sesuatu larangan<sup>156</sup>. Selain itu, al-Quran juga mensasarkan aspek emosi. Hal ini kerana terdapat manusia yang tidak menyahut seruan kebaikan kecuali apabila digetarkan emosinya dengan perasaan kasih sayang, belas kasihan dan sebagainya untuk melakukan kebaikan<sup>157</sup> atau menimbulkan perasaan untuk meninggalkan sesuatu larangan<sup>158, 159</sup>.

Tujuan dari kepelbagaian wasilah al-Quran menyampaikan petunjuknya seperti yang ditunjukkan kepada akal, hati dan emosi adalah agar ajaran dan maknanya difahami oleh setiap insan. Ciri yang ada pada al-Quran ini merupakan rahmat dari Allah SWT kepada hamba-Nya yang berdamping dengan al-Quran dan tidak terhalang oleh rasa sombong dan ego.<sup>160</sup> Maka, uslub al-Quran menggabungkan antara unsur memberi pencerahan kepada akal dengan tarikan kepada hati, dan unsur ini dapat dilihat pada al-Quran sama ada pada ayat *makkī* mahupun *madanī*.<sup>161</sup>

#### **1.4.2. Penguasaan Ilmu Alat dan Kepentingan Ijtihad**

Pemahaman terhadap al-Quran sentiasa menerima pembaharuan (*tajdīd*). Hal ini kerana ciri al-Quran itu sendiri yang tidak menerima kejumudan dalam memahaminya. Yang dimaksudkan dengan pembaharuan tersebut adalah mengembalikan pemahaman kepada titik permulannya berasaskan ijtihad dan kebebasan yang bersifat ilmiah yang terikat

---

<sup>155</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Nisā', 4:13; Surah al-Nahl, 16:97; dan Surah al-Nūr, 24:55.

<sup>156</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Sajadah, 32:20-21; dan Surah al-Nahl, 16:112.

<sup>157</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Isrā', 17:23-24; dan Surah al-Hujurāt, 49:10.

<sup>158</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Nisā', 4:9,20-21; dan Surah al-hujurāt, 49:11,12.

<sup>159</sup> Husayn al-Dhahabī, *al-Wahy*, 62-63.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>161</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-Karīm?* (Beyrūt: Muassasah al-Risālah, 2001), 509.

dengan manhaj sepertimana pada zaman sahabat, tabiin, tabi tabiin serta para imam yang diikuti dan para imam mufasir mujtahid. Maka, seruan terhadap pembaharuan dalam pentafsiran menafikan sebarang penambahan batasan (*quyūd*) terhadap konsep ijtihad (kecuali syarat-syarat sahih yang menjadi sandaran asas) yang mengekang keluasannya atau menyempitkan skopnya. Sebagai contohnya, mewajibkan apa-apa yang tidak sepatutnya diwajibkan daripada pentafsiran para ulama salaf. Di samping itu, ia menafikan sebarang perluasan yang menyanggahi syarat-syarat ijtihad yang sahih, seperti keluar daripada uslub bahasa Arab dalam proses memahami, tidak berhujah dengan al-Sunnah secara mutlak, atau tidak menjadikan ijmak sebagai sandaran secara pasti.<sup>162</sup>

Dari sini jelaslah bahawa ciri al-Quran itu sendiri yang mewajibkan penerimaan usaha pembaharuan bagi cabang ilmu dan maknanya. Ciri yang mulia inilah yang menjauhi al-Quran dari sifat jumud dan taklid. Keperluan pembaharuan ini berlandaskan kepada kekekalan hidayah al-Quran bagi manusia. Pada masa yang sama, suasana kehidupan manusia sentiasa berkembang terutamanya pada zaman kini. Oleh hal itu, mesti terdapat dalam al-Quran petunjuk dan bimbingan (yang mencakup pelbagai dimensi kehidupan) untuk menghadapi fenomena dan suasana yang berubah dan berbeza.<sup>163</sup> Bagi melaksanakan misi pembaharuan ini, dua perkara yang perlu dilihat ialah penguasaan ilmu alat tafsir dan keperluan kepada ijtihad.

#### **1.4.2.1 Ilmu Alat**

Sememangnya pentafsiran al-Quran bukanlah suatu perkara yang mudah, apatah lagi apabila tidak mempunyai ilmu alat sebagai persediaan untuk mendalami makna dan rahsia al-Quran. Sebahagian dari ilmu alat tersebut telah disebut oleh Muḥammad ‘Abduh

---

<sup>162</sup> Al-Sharīf Ḥātīm al-‘Aūnī, *Takwīn Malakat al-Tafsīr: Khuṭwāt ‘Amāiyah li Takwīn Dhihniyyah al-Mufassīr* (Beyrūt: Markaz Namā’ li al-Buhūth wa al-Dirāsāt, 2013), 13-15.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 37-38.

pada syarat yang pertama dan kedua. Ilmu alat yang menjadi perbincangan di sini adalah seperti berikut:

**a) Menguasai Bahasa Arab dan Kaedah-kaedahnya<sup>164</sup>**

Penguasaan bahasa Arab adalah pembuka kepada pemahaman dan pentafsiran al-Quran. Bahasa Arab menjadi salah satu sumber rujukan sejak dari zaman sahabat lagi dalam usaha mereka memahami al-Quran kerana al-Quran diturunkan dengan bahasa mereka.<sup>165</sup> Oleh hal itu, pengiktirafan tafsir dengan bahasa Arab sebagai salah satu sumber tafsir adalah disebabkan penurunan al-Quran itu sendiri dalam bahasa Arab<sup>166</sup> dan kebergantungan kepada uslub-uslub bahasa Arab dalam memahami *khitāb* atau konteks sasaran ayat. Perkara ini ditonjolkan dengan lebih jelas lagi melalui pergantungan para sahabat dan tabiin RA terhadap aspek bahasa dalam tafsir-tafsir mereka, di samping penggunaan syair-syair Arab dan uslub-uslubnya untuk menerangkan makna dari sudut bahasa dalam al-Quran.<sup>167</sup>

Faḍal Hasan ‘Abbās meletakkan aspek bahasa sebagai salah satu tiang asas dalam *tafsīr bī ra’yī* kerana penafsiran ayat-ayat al-Quran yang berlawanan dengan bahasa Arab dihukum sebagai tafsir yang menyimpang. Fungsi bahasa itu bukan sahaja digunakan untuk proses *pentarjīhan* sesuatu pentafsiran, tetapi dalam kebanyakan keadaan sebagai tanda ukur dalam penerimaan sesuatu pendapat dalam tafsir ayat al-Quran.<sup>168</sup> Ekoran itu, para ulama sangat mengambil berat tentang syarat seorang mufasir supaya benar-benar menguasai bahasa dari segala aspeknya.<sup>169</sup>

---

<sup>164</sup> Kaedah bahasa Arab ini merangkumi kesemua ilmu lisan Arab iaitu matan bahasa, *taṣrīf*, nahu, *al-ma‘ānī* dan *al-bayānī*, melalui penggunaan orang-orang Arab dalam percakapan mereka dan bentuk-bentuk dalam dialog mereka. Lihat Khālid bin ‘Uthmān al-Sabt, *Qawā‘id al-Tafsīr Jam‘an wa Dirāsatan* (al-Qāhirah: Dār Ibn ‘Affān, 2013), 1:237

<sup>165</sup> Musā‘id al-Ṭayyār, *Uṣūl al-Tafsīr*, 31-32.

<sup>166</sup> Lihat sebagai contoh Surah Yusūf, 12:2; Surah al-Syu‘arā’, 26:193-195; dan Surah al-Zumar, 39:28.

<sup>167</sup> Musā‘id al-Ṭayyār, *Uṣūl al-Tafsīr*, 58-59.

<sup>168</sup> Faḍal Ḥasan, *al-Tafsīr*, 208-209.

<sup>169</sup> Kepentingan terhadap penguasaan bahasa Arab dalam tafsir dapat dilihat sebagai contoh melalui kata-kata Mujāhid: “Tidak dihalalkan bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhirat untuk bercakap tentang Kitab Allah jika dia tidak mengetahui dengan bahasa Arab”. Begitu juga dengan kata-

**b) Mengetahui *Athār* atau *Tafsīr bi al-Ma'thūr***

Penguasaan ilmu bahasa Arab semata-mata tidak mencukupi sebagai syarat untuk memahami al-Quran dengan tepat. Seorang mufasir perlu mengetahui dan mendalami aspek *athār*<sup>170</sup> yang difahami sebagai; (i) Riwayat yang sahih daripada Rasulullah SAW; (ii) Riwayat yang hukumnya *marfū'* daripada para sahabat RA merangkumi *Asbāb al-Nuzūl*, perkara *al-Ghaybiyyāt* dan lain-lain<sup>171</sup> lagi; (iii) Tafsir yang disepakati atau menjadi ijmak oleh para sahabat atau tabiin RA. Penerimaan ijmak ini disebabkan kerana ijmak itu menjadi hujah.<sup>172</sup> Oleh yang demikian, pentafsiran baharu yang bercanggahan dengan ketiga-tiga bentuk *al-ma'thūr* tersebut tidak boleh diterima. Jika pentafsiran tersebut tidak bertentangan dengan ijmak dan masih terangkum dalam makna ayat, maka pandangan tersebut boleh diterima<sup>173</sup>.

Selain dari tiga bentuk di atas, tafsir para sahabat dan tabiin RA secara umumnya masih lagi menjadi sumber rujukan dalam memahami ayat al-Quran kerana termasuk dalam kategori pentafsiran yang berasaskan bahasa atau ijtihad. Faktor yang menjadikan tafsir para sahabat RA menjadi rujukan ialah; (1) Mereka menyaksikan penurunan wahyu dan mengetahui keadaannya; (2) Al-Quran diturunkan dalam bahasa kepakaran mereka; (3) Mengetahui keadaan sasaran wahyu tersebut sama ada dari kalangan orang Arab atau Yahudi; (4) kesejahteraan niat dan tujuan mereka; (5) Kefahaman terhadap wahyu. Adapun para tabiin, mereka belajar dan meriwayatkan secara langsung dari para sahabat RA. Namun, pentafsiran al-Quran dari para sahabat dan tabiin RA perlu diteliti dari sudut

---

kata Imam Mālik: "Tidak diberikan kepada seseorang yang mentafsirkan kitab Allah tanpa ada pengetahuan tentang bahasa Arab melainkan dijadikan baginya balasan hukuman". (Kata-kata ini dinukilkan dalam Khālid al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr*, 1:238).

<sup>170</sup> Dalam tulisan ini, maksud *tafsīr bi al-ma'thūr* yang dipegang bukanlah seperti yang biasa dibahaskan iaitu tafsir al-Quran dengan al-Quran, tafsir al-Quran dengan al-Sunnah dan sebagainya. Lihat perbincangan lebih lanjut dalam Faḍal Ḥasan, *al-Tafsīr*, 183-189; dan Musā'id bin Sulaymān al-Ṭayyār, *Maḥmūd al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadabbur wa al-Mufasssīr* (Sa'udī: Dār Ibn Jauzī, 2007), 19-50.

<sup>171</sup> Faḍal Ḥasan, *al-Tafsīr*, 184.

<sup>172</sup> Musā'id al-Ṭayyār, *Uṣūl al-Tafsīr*, 74.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 58.



riwayat kerana kepelbagaian kategori yang wujud seperti ada tafsir yang merujuk kepada Ahli Kitab, ada tafsir yang datang dari seorang sahaja sahabat RA, dan lain-lain lagi.<sup>174</sup>

**c) Memahami *Siyāq al-Āyāt*<sup>175</sup>**

Sekiranya kedua-dua aspek bahasa Arab dan *athār* menjadi ukuran kesahihan dan penerimaan sesuatu pentafsiran atau tidak, aspek *Siyāq al-Āyat* pula lebih tertumpu kepada penggunaan dalam proses *pentarjīhan* pandangan yang paling tepat dalam tafsir al-Quran. *Siyāq al-Āyat* atau konteks ayat yang dimaksudkan disini ialah topik atau perkara yang dibicarakan oleh ayat-ayat al-Quran, ataupun isu dan persoalan bersifat sejagat yang dibentangkan oleh sebahagian potongan atau dalam satu ayat al-Quran. Aspek *siyāq* ini sangat penting dalam penentuan dan pemahaman sebab penurunan ayat, atau dalam pentafsiran al-Quran.<sup>176</sup>

Aspek *siyāq* ini antaranya digunakan sebagai salah satu piawaian (*dawābit*) dalam tafsir yang berasaskan bahasa. Jika sesuatu lafaz itu difahami dengan banyak makna tetapi hanya salah satu sahaja makna yang tepat, maka aspek *siyāq* memainkan peranan dalam menentukan makna yang sesuai dengan ayat. Ekoran dari hal itu, antara sebab untuk menolak sebahagian pentafsiran para mufasir adalah kerana ketidaksesuaian makna dengan konteks ayat tersebut.<sup>177</sup> Menurut al-Zarkashī, aspek *siyāq* ini merupakan salah satu perkara yang membantu menentukan makna ketika wujud kemusykilan. Pendalilan berasaskan *siyāq* ayat membimbing kepada penjelasan ayat yang *mujmal*, memastikan makna yang tidak dikehendaki dapat dielakkan, mengkhususkan yang umum, serta

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, 45-58.

<sup>175</sup> Al-Rāghib al-Aṣḥānī merupakan salah sorang yang memberikan tumpuan yang besar dalam aspek *siyāq al-āyat* dalam bukunya *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beliau menjelaskan maksud lafaz berdasarkan konteks sesuatu ayat. Lihat dalam Badr al-Dīn Muḥammad al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Abū al-Faḍl al-Dimyāṭī (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2006), 1:204, dan 2:431

<sup>176</sup> Faḍal Ḥasan, *al-Tafsīr*, 213.

<sup>177</sup> Musā'īd al-Ṭayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, 61.

membataskan yang *mutlaq* dan *dilālah* yang pelbagai. Maka, aspek *siyāq* merupakan antara penanda yang utama dalam mengetahui kehendak dari sesuatu ungkapan.<sup>178</sup>

#### 1.4.2.2 Ijtihad

Ketiga-tiga aspek ini perlu ada bagi seorang mufasir sebagai garis panduan dalam pentafsiran al-Quran menggunakan akal dalam proses ijtihad. Hal ini kerana seorang mufasir atau pengkaji al-Quran memerlukan pemahaman, penelitian serta pentaakulan terhadap ayat-ayat al-Quran agar mampu menzahirkan al-Quran sebagai kitab hidayah kepada masyarakat Islam khususnya dan manusia amnya. Uslub penzahiran dan kupasan intipati hidayah al-Quran mungkin berbeza mengikut zaman mufasir, apatah lagi dengan perkembangan pemikiran dan falsafah moden Barat sedang memenuhi ruang legar pemikiran umat Islam. Usaha *tadabbur* yang kritis sangat perlu bagi membuka dan meluaskan jalan pelaksanaan hidayah al-Quran<sup>179</sup>. Ekoran dari itu, konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* memerlukan kekuatan dan kemampuan dalam berijtihad untuk membumikan nas-nas dalam realiti semasa. Melalui ijtihad, lahirnya pembaharuan dalam tafsir agar dapat dikemukakan makna al-Quran yang mampu membawa perbaikan kepada manusia<sup>180</sup>.

Perlu diperhatikan juga bahawa ijtihad yang dimaksudkan dalam pentafsiran al-Quran ini bukanlah semata-mata penggunaan akal yang optimum bersama kaedah-kaedahnya seperti logik dan pentaakulan. Namun ia semestinya bersandarkan kepada asas yang kukuh, antaranya seperti tiga aspek ilmu alat di atas. Perbincangan syarat-syarat seorang mujtahid, sebagai contoh seperti yang dibahaskan oleh Yusūf al-Qaraḍāwī melalui karyanya *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* dalam konteks ilmu syariah Islam<sup>181</sup> boleh juga dijadikan panduan. Antara *ḍawābiṭ* yang lain pula bagi seorang

<sup>178</sup> Al-Zarkashī, *al-Burhān*, 444-445.

<sup>179</sup> Al-Sharīf Ḥatim, *Takwīn Malakat al-Tafsīr*, 37-38.

<sup>180</sup> Lihat lebih lanjut dalam 'Uthmān Aḥmad 'Abd al-Raḥīm, *al-Tajdīd fī al-Tafsīr: Nazrat fī al-Mafhūm wa al-Ḍawābiṭ* (Kuwayt: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, t.t), 15-24.

<sup>181</sup> Yusūf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. ke-3 (Kuwayt: Dār al-Qalam, 1999), 17-74.

mufasir yang *mujaddid* ialah; (i) akidah yang sejahtera; (ii) menguasai kaedah dan usul tafsir; (iii) merupakan seorang *rabbānī*; (iv) mempunyai kepakaran dalam pengetahuan ilmu-ilmu Islam.<sup>182</sup>

Seruan Muhammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā pula lebih sekadar itu. Beliau bukan sahaja menyeru ijtihad ini dalam kalangan mufasir al-Quran, tapi seruannya adalah kepada seluruh kaum Muslimin untuk berusaha ke arah ijtihad. Hal ini kerana risalah al-Quran berdiri dengan tuntutan terhadap *tadabbur* dan tafakur. Di samping itu, beliau mengutuk amalan taklid, malas berfikir dan merasa ketercukupan dengan ijtihad ulama-ulama silam dalam urusan agama yang akan mengakibatkan kerosakan kepada fitrah dan akal manusia.<sup>183</sup> Maka, tiada jalan keluar melainkan kembali kepada al-Quran seperti mana umat Islam zaman dahulu menghidupkan al-Quran sehingga mampu membina tamadun Islam yang agung. Tidak hairanlah jika seruan ‘Abduh yang dikaitkan dengan kembali kepada al-Quran perlu kepada pembebasan dari ikutan mazhab yang membuta tuli, tetapi dengan syarat mesti dengan kesejahteraan kaedah berfikir berlandaskan petunjuk al-Quran. Seruan ini terbina berasaskan kemerdekaan diri manusia dan kewujudannya yang diiringi kemampuan untuk memahami kitab yang diturunkan, yang mana keupayaan ini diistilahkan dalam konteks pemikiran Islam sebagai proses ijtihad.<sup>184</sup>

#### **1.4.3. Pemahaman Tentang Realiti Kehidupan Manusia**

Fikrah hidayah dalam konsep *al-Ittijāh al-Hidā’ī* hanya dapat diterjemahkan dalam realiti jika seorang mufasir tidak mengabaikan pengetahuan tentang keadaan kehidupan manusia yang sebenar. Perkara ini juga ditegaskan oleh Muḥammad ‘Abduh seperti yang dinyatakan dalam syarat yang ketiga sebelum ini. Oleh hal itu, dalam usaha memahami hakikat kehidupan manusia dan kemanusiaan, terdapat beberapa jenis *fiqh* yang

---

<sup>182</sup> Uthmān Aḥmad, *al-Tajdīd fī al-Tafsīr*, 32-45.

<sup>183</sup> Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, 1:408,410-411.

<sup>184</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 178-180.

diperlukan. Perkataan *fiqh* di sini bukanlah difahami dengan maksud istilah para *usūlī* atau *fuqahā'* iaitu mengetahui hukum-hakam syarak dari dalil-dalilnya yang terperinci. Tetapi, *fiqh* yang dibincangkan di sini ialah kefahaman tentang ayat-ayat al-Quran, *sunnatullah* dalam pergerakan alam dan kehidupan. Ertinya, kefahaman yang mendalam tentang hakikat agama, tujuan dan rahsianya, serta tidak hanya sekadar kefahaman secara literal pada zahir<sup>185</sup>.

Antara ilmu *fiqh* yang diperlukan masa kini ialah *Fiqh al-Sunan*, *Fiqh al-Muwāzanah*, *Fiqh al-Awlawiyyāt*, *Fiqh al-Maqāsid fī al-Shar'* dan *Fiqh al-Wāqi'*.<sup>186</sup> Hanya dua sahaja cabang ilmu *fiqh* yang akan ditinjau di sini untuk mendapat gambaran umum tentang keperluan bagi memahami perjalanan dan realiti kehidupan manusia iaitu *Fiqh al-Wāqi'* dan *Fiqh Sunnatullah*.

#### 1.4.3.1 *Fiqh al-Wāqi'*

Cabang ilmu *Fiqh al-Wāqi'* atau '*fiqh* realiti' menjadi elemen penting dalam proses pentafsiran al-Quran sebagai kitab hidayah kepada manusia. Realiti atau *al-Wāqi'* boleh difahami sebagai setiap perkara yang membentuk kehidupan dalam semua cabangnya dengan segala keadaan, lapisan dan tujuannya. *Fiqh al-Wāqi'* pula ialah kefahaman yang mendalam tentang apa yang berlaku dalam kehidupan manusia, cabaran dan rintangan yang dihadapi.<sup>187</sup> *Fiqh* realiti ini terbina melalui kajian yang mendalam terhadap kehidupan yang mencakup semua aspek perbahasan, serta bergantung kepada maklumat yang paling tepat dan penyelidikan yang paling teliti.<sup>188</sup> Hal ini bermaksud ilmu *fiqh* realiti ini tidak akan berhasil tanpa kajian dan penelitian dalam pelbagai aspek sama ada zahir atau batin. Sebagai contoh, kajian tentang tabiat perbuatan manusia, dorongan dan

---

<sup>185</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Awlawiyyāt al-Harakat al-Islāmiyyah fī Marhalah al-Qādimah*, ed. ke-7 (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2010), 24.

<sup>186</sup> *Ibid.*, 24. Lihat juga Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Ṣahwat al-Islāmiyyah bayna al-Juhūd wa al-Taṭarruf* (Qatar: Ri'āṣah al-Mahākīm al-Shar'īyyah wa al-Shu'ūn al-Dīniyyah, 1982), 158-199.

<sup>187</sup> Ahmad Bu'ūd, *Fiqh al-Wāqi' Uṣūl wa Ḍawābiṭ* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2006), 40.

<sup>188</sup> Al-Qaradāwī, *Awlawiyyāt*, 25.

puncanya, serta kesan daripadanya. Pengetahuan terhadap perkara tersebut menjadi asas kepada proses adaptasi hukum-hakam dari nas al-Quran dengan tepat sehingga mencapai *maqāsid* yang dikehendaki.<sup>189</sup>

*Fiqh* realiti bergantung kepada pengamatan dalam menguraikan peraturan-peraturan kemasyarakatan dan ketamadunan, serta penguasaan syarat dan faktor pemikiran yang memberi kesan terhadapnya. Oleh yang demikian, ia mesti merangkumi; (1) Pengetahuan pengaruh dan kesan persekitaran semula jadi terhadap kehidupan manusia; (2) Pemahaman tentang pergerakan dan perjalanan kelompok masyarakat dari sudut perkaitan yang menghubungkan sesama manusia dari segala aspek; (3) Penyelidikan dan pemerhatian terhadap diri manusia dan sifat kemanusiaannya sebagai paksi utama dalam perbahasan realiti kehidupan. Hal ini kerana tidak mungkin untuk kita berbahas tentang realiti tanpa melibatkan manusia dan begitu juga sebaliknya.<sup>190</sup>

#### 1.4.3.2 *Fiqh Sunnatullah*

Selain *fiqh* realiti, pemahaman terhadap *fiqh sunnatullah* juga tidak boleh dipisahkan dan diabaikan sama sekali. Secara asasnya, *sunnatullah* adalah undang-undang Allah yang Maha Bijaksana tentang pergerakan alam, kehidupan dan makhluk-Nya.<sup>191</sup> Melalui pengetahuan terhadap *sunnatullah*, tercapainya kesinambungan antara kehidupan terdahulu dan sekarang. Kesinambungan ini sekaligus mewujudkan hubungan antara perkara lepas, yang sedang berlaku dan perkara mendatang. Bahkan, al-Quran adalah kitab pertama yang mendedahkan kepada pemikiran manusia kefahaman tentang hakikat *sunnah* serta undang-undang sejarah dan kemasyarakatan yang tetap bagi setiap zaman.

*Fiqh sunnatullah* antaranya menjelaskan kepada manusia sebab-sebab yang membawa kebangkitan dan kejatuhan, serta pembangunan dan ketinggalan dalam

---

<sup>189</sup> ‘Abd al-Majīd al-Najjār, *Khilāfat al-Insān bayna al-Wahy wa al-‘Aql*, ed. ke-3 (Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmiy, 2005), 117-122.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 43-61.

<sup>191</sup> ‘Ilā’ al-Dīn, *Sunan min al-Qur’an* (Markaz al-‘Ilām al-‘Arabiy, 2013), 11.

kemajuan. Oleh hal itu, manusia tidak boleh mengelakkan diri daripada *sunnatullah* tersebut melainkan melakukan renungan, pembelajaran dan *tadabbur* tentangnya. Secara langsung, jelaslah dengan mata dan hatinya rahsia-rahsia pentadbiran Allah SWT terhadap alam dan manusia. Natiujahnya, mereka akan hidup dengan petunjuk dan keyakinan bahawa Allah SWT berkuasa di atas hamba-hambaNya, serta tiada satu urusan yang terlepas dari Allah SWT.<sup>192</sup> Tidak hairanlah jika menyelidik dan membongkar sistem tersebut serta berinteraksi dengannya sangat penting sebagai wasilah untuk pembinaan tamadun.<sup>193</sup> Boleh jadi keperluan untuk memahami dan berinteraksi dengan ilmu tersebut lebih utama dari keperluan terhadap hukum-hakam syarak yang telah berkembang dengan luas.<sup>194</sup>

Melalui penerangan kedua-dua cabang ilmu di atas, dapat diperhatikan bahawa *Fiqh* realiti dan *fiqh sunnatullah* saling memerlukan antara satu sama lain. *Fiqh al-Wāqi'* menjadi faktor penting terhadap kemampuan untuk berjihad dan melakukan transformasi (melalui pembelajaran ilmu kemasyarakatan dan suasana realitinya, sejarah dan pengetahuannya, serta persamaan dan keseimbangan sosiologi, yang menjadi wasilah terhadap pemahaman kaedah interaksi serta penilaiannya tabiatnya dengan syariat Allah SWT).<sup>195</sup> *Fiqh sunnatullah* pula menyempurnakan misi *fiqh* realiti. Di samping itu, penghayatannya merupakan salah satu sebab yang membawa hidayah kepada manusia, di samping menjadi bukti keadilan dan keagungan Allah SWT serta meningkatkan iman kepada-Nya.<sup>196</sup>

Tidaklah menghairankan apabila Muhammad 'Abduh meletakkan pengetahuan tentang hal ehwal manusia sebagai satu perkara yang perlu ada bagi kategori tafsir yang

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, 3-5.

<sup>193</sup> Muhammad Al-Ghazālī, *Kayfa Nata 'amal ma 'a al-Qur'an*, 118.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>195</sup> Ahmad Bu'ūd, *Fiqh al-Wāqi'*, 64-65.

<sup>196</sup> 'Ilā' al-Dīn, *Sunan min al-Qur'an*, 6-7.

bermartabat tinggi. Di dalam al-Quran terdapat banyak pengkhabaran tentang keadaan-keadaan makhluk dan tabiat mereka, *sunnatullah* terhadap manusia, di samping penceritaan kisah-kisah umat terdahulu serta perjalanannya yang bertepatan dengan *sunnatullah* tersebut. Maka, menjadi keperluan kepada pengkaji al-Quran untuk mendalami perkembangan hidup manusia dan peringkat-peringkatnya, asas dan sumber perbezaan keadaan mereka dari sudut kekuatan dan kelemahan, kemuliaan dan kekejian, keilmuan dan kejahilan, keimanan dan kekufuran, serta pengetahuan tentang alam ini.<sup>197</sup>

#### **1.4.4. Kebergantungan Kepada Konsep *I'jāz* Sebagai Dalil Kebenaran al-Quran.**

*I'jāz* al-Quran bermaksud ketidakupayaan manusia untuk mendatangkan kitab seperti al-Quran. Hal ini bermakna penjelasan dan bukti yang terkandung dalam al-Quran menunjukkan bahawa ia datang daripada Allah.<sup>198</sup> Dalam erti kata lain, konsep *i'jāz* menzahirkan kebenaran pengakuan kerasulan Nabi SAW melalui pembuktian kelemahan bangsa Arab pada zaman Baginda SAW dan generasi selepasnya untuk menandingi al-Quran.<sup>199</sup> Mukjizat inilah yang dapat difahami sebagai pembenaran daripada Allah SWT ke atas pengakuan kerasulan, atau pendukung Allah dengan sesuatu perkara terhadap pengakuan kenabian seseorang untuk membenarkan pengutusannya.<sup>200</sup> Maka, kitab al-Quran sebagai sesuatu yang mukjizat, mengandungi bentuk *i'jāz* yang menunjukkan ia adalah sesuatu yang tak tercabar.

Perkaitan antara antara fikrah hidayah al-Quran dengan konsep *i'jaz* dapat dilihat dari sudut tujuan pengutusan Nabi Muhammad SAW Oleh kerana Baginda SAW diutuskan sebagai rasul terakhir kepada umat manusia keseluruhannya sehingga ke Hari Qiyamat, maka semestinya mukjizat yang diberikan kepada Baginda SAW berbeza

---

<sup>197</sup> Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, 1:22-23.

<sup>198</sup> Faḍal Ḥasan 'Abbās, *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*, ed. ke-7 ('Ammān: Dār al-Nafā'is, 2009), 27.

<sup>199</sup> Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, t.t.), 250.

<sup>200</sup> Faḍal Ḥasan, *I'jāz al-Qur'ān*, 20.

dengan mukjizat para rasul terdahulu yang diutuskan dengan tujuan sementara<sup>201</sup>. Maka diturunkan al-Quran sebagai mukjizat kepada Baginda SAW yang bersifat kekal. Kekalnya al-Quran ini dapat diperhatikan melalui tujuan serta peranannya sebagai sumber panduan utama untuk perjalanan hidup manusia. Hal ini yang dikatakan oleh ulama sebagai perkara yang sedia maklum diketahui dalam agama (*al-Ma'lūm min al-Dīn bi al-Darūrah*).<sup>202</sup> Oleh sebab itu, al-Quran disifatkan seperti cahaya, peringatan dan rahmat selari dengan sifat mukjizatnya, sekaligus menjustifikasikan rasionalitinya sebagai kitab petunjuk yang sempurna.

Daripada konsep *i'jaz*, ia menjadi antara subjek perkaitan dalam pelaksanaan gagasan *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Perkara inilah yang ingin diutarakan dalam tulisan ini iaitu untuk melihat dan mengembangkan aspek perkaitan tersebut. Hubungan ini terzahir melalui kebergantungan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* terhadap konsep *i'jāz* al-Quran dalam mengoptimumkan penyampaian hidayah al-Quran. Bahkan, ia sesuatu yang perlu untuk memperluas jalan agar manusia mampu menghayati secara hakiki sifat al-Quran sebagai petunjuk yang sempurna merentas sempadan masa dan keadaan. Terdapat pelbagai bentuk *i'jāz* yang merangkumi pelbagai aspek hasil kajian dan penelitian para ulama dan ilmuan. Antaranya ialah *i'jāz bayānī*, *i'jāz 'ilmī*, *i'jāz tashrī'ī*, dan *anbā' al-sābiqīn wa akhbār al-mustaqbal*<sup>203</sup>. Walaupun terdapat perbezaan pandangan tentang penisbahan *i'jāz* selain kepada *bayānī* dalam perbincangan bentuk-bentuk *i'jāz*<sup>204</sup>, kajian ini akan meninjau dua bentuk *i'jāz* bagi mendapatkan gambaran hubung kait antara konsep *i'jāz* dengan fikrah hidayah al-Quran iaitu *al-I'jāz al-Bayānī* dan *al-I'jāz al-Tashrī'ī*.

---

<sup>201</sup> Husayn Al-Dhahabī, *al-Wahy*, 65.

<sup>202</sup> Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Sharī'ah*, 414.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 151-152..

<sup>204</sup> Lihat lebih lanjut perbincangan tentang perbezaan para ulama dalam menentukan bentuk *i'jāz* al-Quran antaranya dalam Šālāh 'Abd al-Fattāh al-Khālīdī, *I'jāz al-Qur'ān al-Bayānī wa Dalā'il Mašdarihi al-Rabbānī* ('Ammān: Dār al-'Ammār, 2014), 58-60 dan 105-111; serta Faḍal Ḥasan, *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*, 28-32. Lihat juga lebih lanjut perbincangan tentang konsep *i'jāz al-'ilmī* dalam Musā'īd bin Sulaymān al-Ṭayyār, *al-I'jāz al-'ilmī ilā Ayna?*, (al-Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 2012).



#### 1.4.4.1 *Al-I'jāz al-Bayānī*

*I'jāz bayānī* merupakan bentuk *i'jāz* al-Quran yang paling utama. Hal ini kerana *i'jāz* ini yang membentuk al-Quran secara keseluruhannya. Berbeza dengan bentuk *i'jāz* yang lain, *i'jāz bayānī* dapat dilihat pada semua surah dan ayat sama ada pendek atau panjang.<sup>205</sup> *I'jāz* ini berdasarkan pada *naẓm* al-Quran sama ada dari aspek bahasa, *balāghah* mahupun uslubnya.<sup>206</sup> Antara aspek yang dibincangkan dalam *i'jāz* ini ialah susunan perkataan dalam setiap ayat, pemilihan sesuatu perkataan, dan susunan ayat dalam surah-surah. Perkara inilah yang menjadi cabaran utama kepada mereka yang mengingkari al-Quran dari kalangan masyarakat Arab khususnya pada zaman penurunan al-Quran dan manusia umumnya. Cabarannya adalah untuk mendatangkan kitab seperti al-Quran sama ada secara keseluruhan, sepuluh surah, atau satu surah<sup>207</sup>. Yang dimaksudkan dengan cabaran ini adalah mendatangkan ayat yang mencakup aspek *bayān*, *faṣāhat*, *balāghah*, ungkapan, uslub dan bahasanya.<sup>208</sup>

Walaupun al-Quran tidak mampu ditandingi oleh sesiapa pun, adalah suatu yang mengagumkan apabila ayat al-Quran diturunkan dalam bahasa manusia yang boleh difahami. Ertinya, kemukjizatan al-Quran dari sudut bahasa tidak mengetepikan bahawa ia selari dengan *asālib* ungkapan orang arab dan boleh difahami. Hal ini kerana jika sifat mukjizat al-Quran menyebabkan ketidakmampuan akal untuk memahami maknanya, maka ayat al-Quran mengandungi *taklīf* atau tanggungjawab yang tidak mampu ditanggung oleh manusia.<sup>209</sup> Kebergantungan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* kepada *i'jāz bayānī* dapat dilihat melalui pemahaman dan pentafsiran al-Quran dari aspek susunan, kesenian dan keindahan al-Quran terhadap jiwa manusia. Oleh kerana al-Quran ialah kitab petunjuk, maka sifat petunjuk itu mesti tidak mengabaikan sisi kejiwaan dan

<sup>205</sup> Faḍal Ḥasan, *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*, 155.

<sup>206</sup> Musā'īd, al-Ṭayyār, *al-I'jāz al-'Ilmī ilā Ayna?*, 13

<sup>207</sup> Lihat Surah al-Ṭūr, 52:34; Surah Hūd, 11:13-14; Surah Yūnus, 10:38; dan Surah al-Baqarah, 2:23-24.

<sup>208</sup> Ṣalāh al-Khālīdī, *I'jāz al-Qur'ān al-Bayānī*, 53-59.

<sup>209</sup> Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, ed. Muḥammad 'Abdullah Dirāz (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2006), 3:240.

kemanusiaan.<sup>210</sup> Ekoran itu, pentafsiran dalam *al-Ittijāh al-Hidā'ī* yang berasaskan *i'jāz bayāni* akhirnya kembali untuk merealisasikan tujuan penurunan al-Quran itu sendiri.

Secara tidak langsung, perbahasan *i'jāz bayānī* al-Quran berpindah ke tahap yang lebih tinggi iaitu marhalah kemanusiaan secara menyeluruh. Tidak cukup sekadar membahaskan *i'jāz* dari sudut makna-makna lafaz, bentuk-bentuk balaghah dalam setiap ungkapan al-Quran dan sebagainya jika usaha sedemikian tidak sampai ke tahap menjelaskan nilai kemanusiaan. Hal tersebut dapat dilakukan dengan menonjolkan nilai tambah kepada sebuah kesedaran yang baru terhadap jiwa manusia dari skop individu kepada masyarakat dan manusia sejagat. Justeru itu, kaedah pemahaman sebegini akan berupaya mencapai hikmah yang dimaksudkan oleh al-Quran sebagai risalah mukjizat yang terakhir iaitu sebuah kitab kemanusiaan, bukan lagi kitab Arab semata-mata. Oleh hal itu, mufasir yang mempunyai pengalaman dan pengetahuan tentang ilmu jiwa kemanusiaan mampu membuahkkan tafsir yang lebih teliti dan halus seninya, sehingga mampu mencapai makna ayat yang mengangkat martabat jiwa kemanusiaan<sup>211</sup>

#### **1.4.4.2 *Al-I'jāz al-Tashrī'ī***

Selain dari *i'jāz bayānī*, terdapat juga bentuk *i'jāz* al-Quran yang lain. Antara bentuk tersebut ialah *al-I'jāz al-Tashrī'ī*. Secara umumnya, *i'jāz* ini boleh difahami dengan maksud lemahnya kemampuan manusia untuk mendatangkan suatu syariat sebagaimana syariat Islam dari segi kesyumuluan, kesempurnaan dan keluasan cakupannya; dari segi ketelitian uslubnya dan keselarian dengan fitrah; dari segi kesederhanan dan penegakan keseimbangan serta mendahului kebanyakan perinsip yang tidak terfikir oleh akal manusia.<sup>212</sup> Maka, perbincangan tentang *al-I'jāz al-Tashrī'ī* dalam al-Quran adalah merupakan perbincangan yang berkait dengan sistem yang berkekalan yang

---

<sup>210</sup> Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd*, 244.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 234-235.

<sup>212</sup> 'Alī Muḥy al-Dīn al-Qurrah Dāghī, *al-I'jāz al-Tashrī'ī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah* (Doha: Maktabah al-Aqṣā al-Islāmiyyah, 1988), 5.

dianugerahkan oleh Allah SWT kepada manusia bagi mengatur kehidupan di dunia di samping hubungan dengan Penciptanya.<sup>213</sup>

Jika diketahui bahawa al-Quran bermukjizat dari aspek *bayānī*, maka perlu juga diketahui bahawa al-Quran juga bermukjizat dari aspek syariat kerana kedua-dua aspek tersebut saling tidak berpisah antara satu sama lain.<sup>214</sup> Oleh kerana al-Quran merupakan kitab hidayah, maka syariah yang menjadi juzuk asasi hidayah merupakan salah satu perkara yang ditekankan oleh al-Quran dan juga al-Sunnah. Sifatnya yang sempurna dan menyeluruh merangkumi kehidupan duniawi dan ukhrawi, seimbang antara tuntutan rohani dan jasmani, selari dengan fitrah dan akal, dan lain-lain lagi menunjukkan secara langsung akan kelemahan akal manusia untuk mendatangkan syariat sepertinya.<sup>215</sup> Bahkan, ia menjangkau dan mencabar undang-undang susunan manusia yang telah sedia ada sewaktu al-Quran mula diturunkan. Hal yang sama berlaku dalam konteks bahasa al-Quran.<sup>216</sup> Sifat-sifat yang ada pada syariat tersebut selari dengan sifat petunjuk al-Quran yang kekal untuk umat manusia. Bermula dari tujuan pertama syariat untuk mengikrarkan akidah tauhid, ia diikuti dengan tujuan untuk mengikrarkan perinsip asasi syariat yang mampu memenuhi keperluan kehidupan dan perjalanannya.<sup>217</sup>

Perbincangan *al-I'jāz al-Tashrī'ī* melibatkan konteks syariat yang mencakup pelbagai lapangan kehidupan manusia sekalipun wujudnya perbincangan tentang istilah syariat itu sendiri<sup>218</sup>. Selain dibandingkan dengan undang-undang hasil buah fikiran manusia terutama yang sedia ada sebelum al-Quran diturunkan, namun sifat *i'jāz*nya sentiasa kekal berdasarkan kepada sifat syariah al-Quran itu sendiri. Cirinya yang istimewa juga adalah hubung kaitnya dengan aspek kejiwaan. Ertinya, di samping

---

<sup>213</sup> Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī I'jāz al-Qur'ān* (Dimasyq: Dār al-Qalam, 2008), 231.

<sup>214</sup> Faḍal Ḥasan, *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*, 281.

<sup>215</sup> Al-Qurah Dāghī, *al-I'jāz al-Tashrī'ī*, 6; dan Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī I'jāz al-Qur'ān*, 257.

<sup>216</sup> Faḍal Ḥasan, *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm*, 281.

<sup>217</sup> Muḥammad Ismā'il Ibrāhīm, *al-Qur'ān wa I'jāzuhu al-Tashrī'īhi* (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1998), 38.

<sup>218</sup> Lihat sebagai contoh perbincangan tentang istilah syariat dalam Aḥmad al-Raysūnī, *al-Kulliyāt al-Asāsiyyāt li al-Sharī'āt al-Islāmiyyah* (Jeddah: Dār al-Ummah, 2010), 13-25.

berperanan sebagai sebuah sistem kepada kehidupan, ia juga dihubungkan aspek kerohanian seperti takwa, penuh pengharapan, takut dan lain-lain.<sup>219</sup> Tidak hairanlah jika ajaran al-Quran (*ta'ālim al-Qur'ān*) disasarkan kepada semua umat manusia antaranya bertujuan untuk menghadirkan rasa bahagia dalam hati di samping untuk menyucikan jiwa dan menjernihkan akhlak.<sup>220</sup> Ekoran dari hal itu, disimpulkan bahawa tujuan syariat diturunkan adalah untuk mendatangkan kemaslahatan kepada manusia dan menghindarkan kemudaratan.<sup>221</sup> Maka, syariat Islam melalui perinsip umum dan nilainya menjadi salah satu bentuk *i'jāz* al-Quran dan menjadi punca kepada kekuatannya sepanjang zaman.<sup>222</sup>

### 1.5. Kesimpulan

Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* merupakan satu konsep yang terbentuk dari perspektif yang bersifat *kullīy* atau sejagat. Ia berasaskan kepada *maqṣād* penurunan al-Quran itu sendiri iaitu sebagai kitab petunjuk kepada manusia sehingga hari Kiamat. Maka, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* boleh difahami sebagai konsep yang menjadikan penyampaian hidayah al-Quran sebagai landasan dan matlamat dalam pemahaman dan pentafsiran al-Quran bagi membongkar makna dan rahsia al-Quran kepada manusia. Selari dengan tujuan ini, al-Quran menyediakan rangka perancangan untuk memastikan tercapainya kemaslahatan kepada kehidupan manusia dalam semua dimensi dan aspek kehidupan. Justeru itu, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* berperanan untuk; (i) Memastikan setiap petunjuk tersebut dikeluarkan dan dijelaskan kepada manusia sama ada Muslim atau non-Muslim, (ii) Mengoptimumkan proses realisasi petunjuk tersebut agar natijah yang diperolehi tidak mencacatkan tujuan asal penurunannya.

---

<sup>219</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2003), 1/338.

<sup>220</sup> Muḥammad 'Abdullāh Dirāz, *Dirāsāt Islāmiyyah fī al-'Alāqāt al-Ijtimā'iyah wa al-Dawliyyah* (al-Kuwayt: Dār al-Qalam, 1974) 13-18.

<sup>221</sup> Perkara ini telah disentuh secara ringkas dalam perbincangan subtopik sebelumnya pada bab ini iaitu 'Hubungan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dengan *al-Ittijāhāt* Yang Lain'.

<sup>222</sup> Al-Raysūnī, *al-Kulliyāt al-Asāsiyyāt*, 25.

*Al-Ittijāh al-Hidā'ī* mempunyai hubung kait yang sangat rapat dengan *al-ittijāhāt* yang lain. *Al-Ittijāh al-Hidā'ī* merupakan asas kepada pemikiran *al-ittijāhāt* yang lain. Jika *al-Ittijāh al-Hidā'ī* menyediakan rangka dan pelan, *al-ittijāhāt* tersebut pula berperanan melaksanakan pelan tersebut agar tercapai kemaslahatan kepada manusia. Maka, perbincangan tentang pendekatan pentafsiran yang pelbagai mestilah bertujuan untuk merungkai bentuk-bentuk petunjuk yang terkandung dalam al-Quran agar sampai kepada kebenaran agama, bukan semata-mata untuk kepentingan tertentu seperti kepentingan kelompok atau mazhab.

Bagi memahami petunjuk al-Quran, terdapat beberapa asas yang menjadi keperluan kepada *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Hal ini kerana uslub penzahiran dan kupasan intipati hidayah al-Quran mungkin berbeza mengikut zaman mufasir, apatah lagi dengan perkembangan pemikiran dan falsafah Barat yang sedang memenuhi ruang legar pemikiran umat Islam. Maka, untuk memastikan proses pelaksanaannya dapat dioptimumkan, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* mesti berasaskan kepada perkara berikut iaitu; (1) Mengetahui dimensi hidayah; (2) Menguasai ilmu alat dan kepentingan ijtihad; (3) Memahami realiti kehidupan manusia; (4) Bergantung kepada konsep *i'jāz* al-Quran. Kesimpulannya, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* bukanlah kaedah atau metode mentafsirkan al-Quran seperti metode *tahlīlī* atau *mawḍū'ī*, tetapi ia adalah satu konsep yang bersifat universal yang menjadi landasan dalam memahami atau mentafsir al-Quran. Sebaliknya, metode-metode tersebut berkhidmat melaksanakan matlamat *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.

## BAB 2:

### BIODATA ṬAHA JĀBIR AL-‘ALWĀNĪ DAN PENGENALAN KARYA

#### *MA‘ĀLIM FĪ AL-MANHĀJ AL-QUR’ĀNĪ*

##### 2.1. Pengenalan

Bab ini membicarakan tentang kehidupan Ṭaha Jābir al-‘Alwānī yang merupakan tokoh pilihan kajian. Perbincangan tentang kehidupan peribadi ini amat penting supaya identiti dan kelimuannya serta perkara yang membentuk pemikirannya dapat dikenal pasti. Hal ini bertujuan agar dapat membantu memahami bentuk pemikiran beliau berkaitan *al-Ittijāh al-Hidā’ī*. Bagi meneliti bentuk pemikiran ini, maka karyanya bertajuk *Ma‘ālim Fī Al-Manhāj Al-Qur’ānī* dipilih. Oleh hal itu, bab ini juga akan memperkenalkan secara umum tentang karya tersebut. Selain dari penggunaan metode historif bagi melihat latar kehidupan Ṭaha Jābir, metode induktif juga digunapakai bagi memperkenalkan karya beliau tersebut.

Bab ini dibahagikan kepada dua bahagian utama. Bahagian pertama membincangkan tentang biografi Ṭaha Jābir al-‘Alwānī. Biografi ini dimulai dengan kehidupan awal Ṭaha Jābir, dan diikuti dengan latar belakang pendidikan beliau. Kemudian perbincangan disusuli dengan kehidupan intelektual melalui keterlibatan beliau dalam lapangan akademik. Selain itu, turut dinyatakan karya-karya dan penulisan yang dihasilkan sepanjang kehidupan beliau termasuk makalah, jurnal atau kertas kerja. Bahagian ini diakhiri dengan kematian beliau. Bahagian ini memberikan gambaran tentang kehidupan beliau secara menyeluruh.

Bahagian kedua pula akan memperkenalkan karya beliau iaitu *Ma‘ālim fī Al-Manhāj Al-Qur’ānī*. Pengenalan karya ini dimulakan dengan maklumat cetakan yang digunakan dalam kajian ini. Perbincangan disusuli dengan tujuan penulisan Ṭaha Jābir menulis karya tersebut. Kemudian melalui tujuan tersebut, kepentingan karya tersebut akan dinyatakan.

Bab ini diakhiri dengan menyatakan kandungan perbahasan dalam karya itu. Bahagian ini memberi gambaran awal tentang idea Ṭaha Jābir sebelum pemikiran beliau dibahaskan lebih lanjut berkaitan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam bab tiga dan empat.

## **2.2. Biografi Ṭaha Jābir al-‘Alwānī**

Ṭaha Jābir al-‘Alwānī merupakan seorang tokoh pemikir Muslim yang telah meninggalkan idea dan pandangan untuk diteliti dan dinilai melalui hasil tulisan dan karya beliau. Oleh hal itu, wajarlah untuk diketahui latar kehidupan beliau bagi mendapat gambaran tentang keilmuan dan pemikirannya. Pengenalan biografi beliau merangkumi aspek; (1) Kehidupan awal; (2) Latar belakang pendidikan; (3) Kehidupan intelektual; (4) Karya dan penulisan; (5) Kematian.

### **2.2.1. Kehidupan Awal**

Nama beliau ialah Ṭaha Jābir Fayyād al-‘Alwānī<sup>223</sup>, Beliau dilahirkan pada 4 Mac 1935 M/1353 H, di bandar Fallujah yang terletak dalam daerah al-Anbar, Iraq. Beliau merupakan anak kepada Rifā’ ‘Abdullah dan Jābir al-‘Alwānī. Ketika usia Ṭaha Jābir mencecah lima tahun, beliau telah kehilangan ibunya yang mana beliau terus-menerus mengingatnya sepanjang hidupnya. Menurut anaknya yang bernama Zainab, ketika zaman kanak-kanak, Ṭaha Jābir akan memegang gelang perak ibunya supaya dapat melenakan diri. Pengalaman awal merasai kehilangan yang dihadapi oleh beliau tersemam dengan mendalam dalam dirinya dan menjadi salah satu perkara yang membentuk sifatnya.<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> Setakat pemerhatian terhadap nama beliau, kebanyakannya hanya nama Ṭaha Jābir al-‘Alwānī yang biasa dijumpai dalam mana-mana penulisan sama ada penulisan buku berkenaan beliau, dalam buku atau makalah yang ditulis oleh beliau sendiri atau dalam tulisan kata pengantar tentang beliau. Adapun nama Fayyād antaranya dijumpai dalam bukunya berjudul *Adab al-Ikhtilāf fi al-Islām* cetakan pertama.

<sup>224</sup> Hadia Mubarak, *Islamic Horizon*, 9.

### 2.2.2. Latar Belakang Pendidikan

Pendidikan awalnya bermula melalui pengajian secara bertalaqqiy di *kuttāb* sekitar bandar Fallujah dan sekolah disekitar masjid. Beliau memperoleh sijil pendidikan rendah dari Sekolah Rendah Fallujah pada tahun 1949.<sup>225</sup> Ketika mula-mula belajar agama di sekolah tersebut, Ṭaha Jābir menyebut secara ringkas pandangan gurunya. Kata beliau:

“Guruku telah mengajarku – ketika aku belajar agama di Sekolah Fallujah – bahawa gambar-gambar yang mempunyai roh sama ada manusia atau binatang adalah haram. Guru tersebut mengajar kami untuk membawa gunting dalam poket baju bagi memotong gambar yang dihiaskan oleh manusia pada bantal dan cadar tilam jika gambar tersebut merupakan gambar burung atau seumpamanya yang mempunyai roh.

Guru saya menyatakan bahawa orang yang mengharuskan memotong janggut adalah kafir manakala orang yang memotongnya walaupun dia berpegang kepada pengharaman pemotongan janggut adalah orang fasik sahaja. Beliau menyatakan hukum menutup kepala seperti dengan serban adalah wajib, manakala orang yang tidak melakukannya maka hilang sifat kelakiannya dan tidak diterima penyaksiannya. Adapun orang yang memakai topi atau beret adalah kafir. Jika ditanya tentang anggota polis atau askar, beliau akan mengucap *hawqala* dan kemudian diam. Beliau melihat bahawa hukum berkhitan bagi perempuan adalah wajib. Orang yang memakai seluar dan pakaian seragam orang Eropah menyerupai orang kafir dan menganggapnya haram.

Guru kami menegaskan kepentingan untuk beriltizam dengan majlis ilmu dan kepentingan untuk menegah saudara-saudara perempuan dan isteri keluar dari rumah. Hal ini kerana hanya tiga keadaan sahaja untuk perempuan keluar; yang pertama ketika keluar dari perut ibunya ke dalam kehidupan yang penuh kesulitan; yang kedua ketika keluar dari rumah ibu bapanya ke rumah suaminya; yang ketiga ketika keluar dari rumah suaminya ke kubur. Akan tetapi gurunya tidak menyatakan tentang keadaan keluar yang keempat iaitu ketika keluar dari tanah kubur ke mahsyar kerana pada ketika itu orang lelaki tidak ada kekuasaan terhadap mereka. Guru kami juga menegaskan untuk tidak membenarkan ahli keluarga kami mendapatkan radio kerana radio merupakan punca keruntuhan keluarga. Oleh hal itu, kami perlu mengeluarkan radio tersebut dari rumah sekalipun dengan merosakkannya.”<sup>226</sup>

<sup>225</sup> Ibrāhīm Salīm, *Tajaliyyāt al-Tajdīd*, 17.

<sup>226</sup> Kenyataan ini diperolehi dari blog rasmi Ṭaha Jābir. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, “al-Azhar ‘Allamanī al-I‘tidāl” dalam *alwani.org*, dicapai pada 24 April 2017. Carian terkini pada 14 November 2017 menunjukkan pautan carian terdahulu di laman blog beliau sudah tidak ditemui. Bahkan kebanyakan pautan lain tentang penulisan beliau di blognya juga sudah tidak ada. Keadaan ini mungkin disebabkan blog tersebut tidak dikendalikan selepas kematian beliau atau dalam proses pengemaskinian oleh pihak yang bertanggungjawab. Namun, petikan yang sama boleh dilihat dalam buku tentang Ṭaha Jābir yang ditulis oleh Ibrāhīm Salīm Abū Ḥulīwah. (Lihat *ibid.*, 17-18)



Kemudian, beliau pergi ke Baghdad dan menyambung pelajaran di Madrasah al-Āṣifiyyah al-Dīniyyah. Beliau memperoleh sijil pendidikan dari sekolah tersebut pada tahun 1952. Ketika di Baghdad, Ṭaha Jābir telah belajar dengan para ulama di sana seperti al-Shaykh Amjād al-Zahāwī, al-Shaykh Qāsim al-Qaysī yang merupakan mufti Iraq pada ketika itu, al-Shaykh Maḥmūd al-Alūsī, dan lain-lain lagi. Perpindahannya ke Baghdad membuka ruang lebih banyak kepada beliau untuk berjumpa dan belajar dengan para ulama.<sup>227</sup> Kata beliau:

“Apabila saya berpindah ke Baghdad, guruku di Baghdad mengecam banyak fatwa guruku di Fallujah. Lalu saya mula bertanya: siapa yang betul? Saya mengalami kekeliruan yang dahsyat dalam diriku. Saya menyukai guru-guruku di Baghdad. Saya kagum dengan mereka, keluasan pandangan, kepelbagaian serta keperihatinan mereka. Akan tetapi, saya masih kekal dalam keadaan keliru, hairan, dan penuh persoalan sehingga saya memasuki al-Azhar.”<sup>228</sup>

Ketika dalam tempoh sekolah menengah tersebut, Ṭaha Jābir belajar dengan salah seorang tokoh ulama iaitu Shaykh ‘Abd al-‘Azīz Sālim al-Sāmarā’ī. Di bawah pengajarannya, Ṭaha Jābir berjaya menghabiskan kurikulum yang intensif dalam bidang teologi, perundangan, tafsir, dan cabang ilmu Islam yang lain dalam tempoh tiga tahun. Beliau belajar dengan guru tersebut bermula dari solat subuh sehingga solat isyak di al-Jāmi‘ al-Kabīr.<sup>229</sup> Setelah menyempurkan program tersebut, iaitu ketika berusia 16 tahun, beliau berpindah ke Kaherah dan menerima sijil diploma menengah tinggi dari al-Azhar pada tahun 1953. Beliau kemudian memperoleh ijazah sarjana muda dalam bidang syariah dan undang-undang dari Universiti al-Azhar pada tahun 1959. Seterusnya beliau mendapatkan ijazah sarjana pada tahun 1968 dari fakulti dan universiti yang sama.<sup>230</sup>

Pada tahun 1973, beliau telah berjaya mendapatkan ijazah kedoktoran juga dari Universiti al-Azhar, iaitu pengkhususan dalam bidang *uṣūl al-fiqh* dari Fakulti Syariah

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> Hadia Mubarak, *Islamic Horizon*, 9-10.

<sup>230</sup> Ibrāhīm Salīm, *Tajaliyyāt al-Tajdīd*, 19. Maklumat kelulusan akademik ini kebiasaannya boleh didapati di bahagian belakang dalam buku-buku yang ditulis oleh beliau.

dan Undang-undang. Beliau menyempurnakan ijazah PhD di bawah seliaan al-Shaykh

‘Abd al-Ghānī ‘Abd al-Khallāq.<sup>231</sup> Pada peringkat di al-Azhar ini, beliau berkata:

“Di sini, saya mula belajar dari para guru dan ulama al-Azhar penjelasan setiap apa yang mengelirukan saya tentang perkara yang telah saya pelajari di Iraq. Saya belajar bagaimana timbulnya mazhab dan pandangan-pandangan fiqh sebagai satu proses pemahaman manusia tentang syariah dan pandangan-pandangan tersebut bukanlah syariah itu sendiri. Selain itu, saya juga belajar pengaruh persekitaran dan pengetahuan dalam pembentukan pandangan tersebut, pengaruh peribadi seorang *faqīh* serta pembentukan akal dan jiwa dalam fatwa dan pandangannya, perbezaan antara pandangan lama al-Shāfi‘ī di Baghdad dengan pandangan barunya di Mesir, dan bagaimana Imam yang hebat tersebut mengubah mazhab lamanya di Mesir – kecuali permasalahan tertentu – dengan fiqh yang baru di Mesir. Saya mendapat manfaat dari perkara tersebut sehingga hari ini, iaitu kesederhanaan dan kejelasan pandangan, yang mana saya bersyukur kepada Allah terhadap manfaat yang diperolehi tersebut... Saya belajar untuk bersama dengan ummah secara keseluruhan tanpa sebarang perbezaan. Saya belajar di al-Azhar sehingga tamat ijazah dan memperolehi semua ijazah bermula dari diploma sehingga peringkat kedoktoran (PhD) dari al-Azhar”<sup>232</sup>

### 2.2.3. Kehidupan Intelektual

Ṭaha Jābir al-‘Alwānī menjauhi dirinya dari terlibat dengan mana-mana parti atau gerakan. Bahkan beliau memberi kritikan terhadap perkara sedemikian. Beliau berpegang dengan pandangan gurunya agar tidak cenderung atau menyertai mana-mana jemaah atau gerakan. Menurut gurunya, orang alim mestilah seorang yang neutral dan tidak cenderung kepada satu kelompok manusia. Hal ini kerana dia solat bersama semua manusia dan menghimpunkan Muslimin secara bersama. Maka, dia seharusnya cenderung kepada ummah secara keseluruhan sahaja tanpa cenderung kepada mana-mana pihak.<sup>233</sup>

Berdasarkan kepada pegangan tersebut, maka dapat dilihat dengan jelas tumpuan yang diberikan oleh beliau dalam lapangan akademik di pelbagai peringkat.

<sup>231</sup> Hadia Mubarak, *Islamic Horizon*, 10.

<sup>232</sup> Petikan ini dinukilkan dalam Amīnah Maḥmūd, “al-Kitāb al-Rābi‘ ‘Ashara: Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī” dalam *Ahamm al-Kutub al-lati Atharat fī Fikr al-Ummah: Miḥwar al-Fiqh wa al-Qānūn wa al-Thaqāfat al-Islāmiyyah*, ed. Zakariyā Sulaymān Bayyūmī dan Ṣalāḥ ‘Abd al-Samī‘ ‘Abd al-Razzāk (al-Qāhirah: Dār al-Kalimah, 2017), 420. Lihat juga dalam Ibrāhīm Salīm, *Tajalliyāt al-Tajdīd*, 19.

<sup>233</sup> Ibrāhīm Salīm, *Tajalliyāt al-Tajdīd*, 20. Lihat juga Islām Farḥāt, “al-Faqīh al-‘Alwānī: Muṣāri‘fī Ḥalbat al-Turāth (1-2)” dalam *islamonline.net*, dicapai pada 14 November 2017, <https://islamonline.net/15524>.

Sepertimana tokoh intelektual yang lain, kehidupan Ṭaha Jābir juga ada keadaan huru-huranya. Selepas kembali ke Baghdad, beliau mula mendapat populariti dari khalayak ramai sebagai salah seorang imam dan khatib di salah sebuah masjid yang merupakan antara tiga masjid terbesar di Baghdad. Tanpa sebarang ketakutan, beliau mengkritik kebangkitan sosialisme Arab dan mengeluarkan kata-kata yang menunjukkan tentangan terhadap rejim pemerintah. Akibatnya, beliau dipenjarakan pada tahun 1961 selama lapan bulan.<sup>234</sup> Dari sudut penglibatan khusus beliau dalam lapangan akademik, perkara ini dapat dilihat apabila beliau mula memegang jawatan sebagai tenaga pengajar dalam bidang Pengajian Islam di Akademi Tentera Iraq di Baghdad bermula dari tahun 1963 sehingga 1969. Dalam tempoh tersebut, beliau juga menjadi tenaga pengajar di Kolej Islam, Baghdad di Iraq pada tahun 1965-1966.<sup>235</sup>

Selepas berlaku kudeta oleh tentera Ba'athist pada tahun 1968, Ṭaha Jābir mendapat maklumat bahawa pihak rejim pemerintah merancang ingin menjatuhkan hukuman mati ke atasnya dan beberapa orang pemimpin agama yang lain. Oleh hal itu, keadaan tersebut memaksa beliau meninggalkan Iraq pada tahun 1969.<sup>236</sup> Selepas tamat pengajian kedoktorannya di Universiti al-Azhar, beliau memulakan kerjayanya sebagai pensyarah di Fakulti Syariah, Universiti Imam Muhammad bin Saud di Riyadh. Beliau mengajar dalam bidang Usul al-Fiqh dari tahun 1975 sehingga 1983. Selain mengajar Usul al-Fiqh, beliau menjadi penasihat undang-undang di Saudi pada tahun 1975-1976. Beliau juga menjadi tenaga pengajar dalam bidang Pengetahuan Islam (*Thaqāfah Islāmiyyah*) di Ma'had Dībāt al-Amn al-'Ām di Riyadh pada tahun 1977-1983.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> Hadia Mubarak, *Islamic Horizon*, 10.

<sup>235</sup> Data tahun perkhidmatan sebagai tenaga pengajar di Akademi Tentera Iraq dan Kolej Islam di Baghdad diperolehi dari resume Ṭaha Jābir al-'Alwānī dalam format PDF yang dimuat naik oleh laman *iiit.org*, dicapai pada 2 Mac 2017, [http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/c.v\\_dr\\_taha-english.pdf](http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/c.v_dr_taha-english.pdf). Maklumat yang sama juga boleh dilihat melalui "Sīrah al-Duktūr Ṭaha Jābir al-'Alwānī" dalam *studies.ma*, dicapai pada 12 Februari 2018, <http://www.studies.ma/2016/03/taha.html>.

<sup>236</sup> Hadia Mubarak, *Islamic Horizon*, 10. Lihat juga notis obituari oleh IIIT Family, "In Celebration of the Life of Shaykh Ṭaha Jabir al-'Alwani" dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol 33, no. 2 (Spring 2016), xi-xvi.

<sup>237</sup> Ibrāhīm Salīm, *Tajalliyāt al-Tajdīd*, 20.

Pada tahun 1981, beliau terlibat sekali dalam penubuhan The International Institute of Islamic Thought (IIIT) di United States. Pada tahun 1983 pula, beliau berpindah ke sana.<sup>238</sup> Perpindahannya ke United States merupakan titik tolak perubahan kepada pemikiran intelektualnya. Beliau mula menyedari bahawa keadaan baharu yang dihadapi oleh komuniti Muslim di Barat memerlukan pendekatan baru berkenaan Undang-undang Islam, khususnya tentang pengeluaran fatwa-fatwa (*legal opinions*). Di sana, beliau bertemu dengan isterinya iaitu Mona Abu al-Faḍl yang memperkenalkan kepada beliau tentang pemikiran Barat.<sup>239</sup> Beliau telah terlibat dengan IIIT di Herndon sejak penubuhannya pada tahun 1981. Pada tahun 1984, beliau mengetuai bahagian Research and Studies di bawah IIIT sehingga tahun 1986. Selain dari itu, beliau juga memegang jawatan sebagai Timbalan Pengarah IIIT di Herndon, Virginia bermula dari tahun 1984 sehingga 1996.<sup>240</sup>

Semasa berada di United States juga, beliau menjadi pengerusi Fiqh Council of the North America (FCNA) bagi tahun 1986-2005. FCNA tersebut merupakan cabang kepada Dewan Fiqh Internasional (Fiqh Council) berpusat di Jeddah, yang bertindak sebagai autoriti pusat bagi dewan fiqh yang tersebar di seluruh dunia.<sup>241</sup> Keaktifan beliau dalam organisasi tersebut membawa kepada penglibatan secara langsung terhadap permasalahan dan persoalan yang timbul dalam ruang lingkup komuniti di tempat tersebut. Beliau mungkin merupakan seorang tokoh yang paling diingati dalam membuat rumusan *fiqh* yang baru berkenaan kelompok Muslim minoriti. Ilmu *fiqh* ini diistilahkan sebagai *Fiqh al-Aqalliyāt* atau *fiqh* minoriti. Teori yang dikemukakan oleh beliau bukanlah satu bentuk kontra terhadap *fiqh* klasik. Akan tetapi, beliau menjadikan *fiqh* klasik

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>239</sup> Hadia Mubarak, *Islamic Horizon*, 10.

<sup>240</sup> Ibrāhīm Salīm, *Tajalliyāt al-Tajdīd*, 21.

<sup>241</sup> Nilda Hayati, *Tafsīr Maqāṣidī*, 48.

tersebut sebagai kewujudan yang mendahului untuk membimbing pakar undang-undang kontemporari dalam merumuskan perinsip perundangan.<sup>242</sup>

Bagi Ṭaha Jābir, keperluan untuk mengkonstruksi *fiqh* minoriti tersebut merupakan satu kepentingan yang sangat kritikal kerana identiti dan kelangsungan hidup komuniti Muslim di Amerika Utara mempunyai perkaitan secara langsung dengan bentuk *fiqh* tersebut. Beliau berhujah bahawa para ulama tidak boleh hanya bergantung kepada kepakaran bidang agama untuk menjawab persoalan berkaitan *mu'āmalāt* (sosial, komersial dan interaksi sivil). Akan tetapi, mereka mesti meminta pandangan daripada pakar dalam bidang lain terutamanya bidang kemanusiaan dalam merumuskan fatwa. Fatwa beliau dalam isu berkaitan *fiqh* minoriti dan isu-isu lain dalam konteks komuniti Muslim Amerika menggambarkan tahap keterperincian, visi, dan ketokohnya dari sudut intelektual.<sup>243</sup>

Pada tahun 1998, Ṭaha Jābir telah mengasaskan program “Muslim Chaplaincy” yang pertama di United States. Di samping itu, beliau juga mengasaskan program ijazah sarjana pertama di bawah seliaan The Graduate School of Islamic and Social Sciences (GSISS). Sekolah tersebut merupakan aplikasi yang bersifat praktikal terhadap seruannya untuk melakukan pengamiran antara bidang ilmu Islam dan ilmu sains.<sup>244</sup> GSISS kemudiannya menjadi sebahagian dari Universiti Cordoba semenjak tahun 2002.<sup>245</sup> Beliau memegang jawatan sebagai pengerusi (*chairman*) bagi Universiti tersebut bermula pada tahun 1997 sehingga 2016. Pada masa yang sama, beliau juga penyandang Profesor Kerusi Imam al-Shāfi'ī dalam bidang Fiqh dan Usul al-Fiqh di GSISS, Universiti Cordoba, Virginia ketika berkhidmat di situ.<sup>246</sup>

---

<sup>242</sup> Hadia Mubarak, *Islamic Horizon*, 10. Beliau ada membincangkan tentang *Fiqh al-Aqalliyāt* antaranya dalam salah satu bab dari bukunya yang berjudul *Maqāsid al-Sharī'ah*. Selain itu, beliau juga menulis makalah bertajuk *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* yang kemudiannya diterbitkan oleh The International Institute of Islamic Thought. Lihat penjelasan ringkas tentang dua karya tersebut pada subtopik berikutnya iaitu ‘Karya dan Pengenalan’.

<sup>243</sup> Hadia Mubarak, *Islamic Horizon*, 10.

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> Ibrāhīm Salīm, *Tajalliyāt al-Tajdid*, 21.

<sup>246</sup> Resume Ṭaha Jābir, *iiit.org*, dicapai pada 2 Mac 2017.

Di samping keterlibatan beliau dalam organisasi GSISS, Universiti Cordoba, beliau juga menjadi ketua bahagian suntingan bagi majalah Islamisasi Ilmu (*Islāmiyyat al-Ma'rifah*) yang dikeluarkan oleh IIIT, Virginia bagi tahun 2002-2007.<sup>247</sup> Selain penglibatan beliau dalam oraganisasi IIIT dan GSISS serta menjadi pensyarah di Iraq dan Arab Saudi, beliau juga mempunyai pengalaman lain dalam lapangan akademik. Berikut adalah pengalaman akademik beliau<sup>248</sup>:

- a) Profesor pelawat di Universiti Brunei, Brunei (1984-1985).
- b) Profesor pelawat di Strasbourg University, Prancis (1988).
- c) Ahli Lembaga Pemegang Amanah, Africa International University, Sudan (1990).
- d) Profesor pelawat di Universiti al-Amir Abdulgadir, Algeria (1990-1992).
- e) Profesor pelawat di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (1994-1996).
- f) Profesor pelawat di Universiti Georgetown, Washington (1998).

Selain dari pengalaman tersebut, Ṭaha Jābir juga menjadi anggota pelbagai oraganisasi dan pertubuhan di pelbagai negara. Antaranya adalah seperti berikut<sup>249</sup>:

- a) Penasihat di Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) di Rabat, Morocco.
- b) Penasihat di United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) dalam Pengajian Islam, Perancis.
- c) Ahli Majlis Syariah (KARAMAH Fiqh Council).
- d) Ahli Majlis Penasihat bagi Majalah al-Kalimah, Beyrut, Lubnan.
- e) Ahli Lembaga Pengarah di al-Hewar Center, Washington.
- f) Ahli Royal Academy for Islamic Civilization, Amman, Jordan.

---

<sup>247</sup> Ibrāhīm Salīm, *Tajalliyāt al-Tajdīd*, 21.

<sup>248</sup> Resume Ṭaha Jābir, *iiit.org*, dicapai pada 2 Mac 2017.

<sup>249</sup> *Ibid.*

- g) Ahli Majlis Fiqh Eropah (Fiqh Council of Europe).
- h) Pengerusi Lembaga Pemegang Amanah di Heritage Educational Trust, Leesburg.
- i) Pengerusi Majlis Fiqh Amerika Utara (Fiqh Council of North America).
- j) Ahli Council of the Muslim World League, Mekah.

Penglibatan Ṭaha Jābir dalam lapangan akademik dan intelektual juga dapat dilihat dari sudut penyertaan beliau dalam banyak persidangan sama ada sebagai peserta, ahli panel, atau pembentang kertas kerja.<sup>250</sup> Persidangan tersebut merangkumi perbincangan pelbagai isu terutamanya berkaitan isu dalam dunia Islam. Antara penglibatan beliau adalah seperti berikut<sup>251</sup>:

- a) ‘Speaker’ bagi Conference of The Islamic Union of Student Organizations, Kuala Lumpur, Malaysia pada tahun 1981.
- b) ‘Speaker’ bagi Conference of Islamization and Knowledge yang ditaja bersama oleh International Institute of Islamic Thought (IIIT) dan The Islamic University in Islamabad, Pakistan pada tahun 1982.
- c) Persidangan “al-Fiqh wa al-Hadharah”, Conference of the Islamic Civilization, Kuala Lumpur, Malaysia pada Mei (1984).
- d) Pembentang kertas kerja dalam Asghwan Conference: “The Islamic Thought during the Ottoman Empire” tajaan oleh Centre of Ottoman Studies and Documentation, Tunisia pada tahun 1988.
- e) Peserta dalam Second International Islamic Unity Conference, Washington pada 7-9 Ogos 1998.
- f) Peserta dalam Halaqa Conference, London, England pada 11-13 Mac 1999.

<sup>250</sup> Fathī Ḥasan Malkawī, “al-Shaykh Ṭaha Jābir al-Alwānī: ‘Ālim wa Mufakkir Faqadnāhu” dalam *Islāmiyyat al-Marifah*, bil. 82 (*Winter*, 2017), 5.

<sup>251</sup> Resume Ṭaha Jābir, *iiit.org*, dicapai pada 2 Mac 2017.

- g) Pemberi ucapan aluan dalam 28<sup>th</sup> Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists, Leesburg, Virginia pada 29-31 Oktober 1999.
- h) ‘Speaker’ dalam Persidangan Fiqh di Trinidad, West Indies pada 25-31 May 2000.
- i) Ahli panel AMC Imam Conference “Muslim Perspective on Political Participation”, Alexandria, Virginia, pada 26-29 April, 2002.

Tidak hairanlah jika dikatakan bahawa antara perkara yang paling jelas diketahui tentang beliau ialah perhatian yang diberikannya berkenaan pengajaran dan pembelajaran. Dari aspek pengajaran, beliau tidak terputus dalam menyampaikan ilmu, mengadakan perbincangan, kelas pengajian di rumahnya sekalipun dalam keadaan beliau tidak sihat pada tahun-tahun akhir. Dari aspek pembelajaran pula, semestinya beliau dikenali sebagai seorang penuntut ilmu dan bersemangat untuk tidak hanya menghadkan ilmu dan pemikirannya dalam sesuatu bidang ilmu sahaja. Beliau berusaha untuk menambahkan ilmu dalam apa-apa juga peluang yang ada, sama ada dengan membaca, berbincang, mengadakan lawatan atau melalui majlis ilmu yang diadakannya. Beliau tidak statik dalam mengembangkan pemikirannya di samping melakukan penilaian kembali terhadap pemikirannya berasaskan; (i) Al-Quran sebagai sumber yang membentuk ilmu dan fikiran; (ii) Al-Sunnah sebagai sumber penjelas kepada al-Quran.<sup>252</sup>

#### **2.2.4. Karya dan Penulisan**

Selain dari penglibatan dalam lapangan akademik yang menggambarkan kehidupan intelektualnya, Ṭaha Jābir juga telah menghasilkan banyak karya dan kajian ilmiah yang dibukukan. Peninggalan karya-karya dan penulisan beliau juga merupakan sebahagian besar aspek intelektualnya. Beliau merupakan pengarang kepada lebih 30 buku dan

---

<sup>252</sup> Fathī Malkawī, *al-Shaykh Ṭaha*, 5.



penulis kepada lebih 100 artikel. Sekalipun topik penulisannya adalah pelbagai, tetapi aspek yang menjadi tumpuannya adalah tentang konsep Islamisasi Ilmu (*Islamization of Knowledge*), adab dalam perbezaan (*ethics of disagreement*), metodologi interpretasi al-Quran<sup>253</sup> dan kerangka metodologi al-Quran.

Terdapat juga penulisan beliau yang berkaitan dengan *uṣūl al-fiqh* dan *maqāṣid* memandangkan pendidikannya sehingga PhD adalah dalam bidang *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*. Berikut adalah sebahagian dari karya buku dan kajian ilmiah utama beliau yang diterbitkan:

#### a) Kajian al-Quran

- i. *Azmat al-Insāniyyah wa Dawr al-Qur'ān al-Karīm fī al-Khalāṣ minhā*.<sup>254</sup>
- ii. *Al-Jam' bayna al-Qirā'atayn: Qirā'at al-Wahy wa Qirā'at al-Kawn*.<sup>255</sup>
- iii. *Al-Wahdat al-Binā'iyyah li al-Qur'ān al-Majīd*.<sup>256</sup>
- iv. *Lisān al-Qur'ān wa Mustaqbal al-Ummat al-Quṭb*.<sup>257</sup>

---

<sup>253</sup> Hadia Mubarak, *Islamic Horizon*, 10.

<sup>254</sup> Penulisan ini merupakan salah satu siri kajian al-Quran yang bertujuan untuk mengemukakan kembali al-Quran sebagai kitab petunjuk dan penyelamat sama ada kepada umat Islam khususnya mahupun kepada manusia keseluruhannya. Tidak ada jalan untuk menyelesaikan kemelut kemanusiaan melainkan dengan kembali kepada al-Quran. Antara caranya adalah dengan memahami makna dan *maqāṣid*nya agar dapat mencapai metode yang teguh untuk berinteraksi dengan al-Quran. Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Azmat al-Insāniyyah wa Dawr al-Qur'ān al-Karīm fī al-Khalāṣ minhā* (al-Qāhira: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2006).

<sup>255</sup> Siri kajian al-Quran ini adalah membincangkan tentang salah satu langkah bermetode dalam memahami persoalan kehidupan yang dipanggil sebagai penyatupaduan antara dua bentuk bacaan iaitu pembacaan al-Quran dan pembacaan alam. Pengemukaan idea ini merupakan mukadimah penting kepada proses pengkajian dalam pelbagai lapangan ilmu. Hal ini kerana bentuk penyepaduan tersebut membantu para pengkaji dalam menyelesaikan pelbagai kerumitan seperti dalam falsafah sains tabii, kajian ilmu agama, sains kemanusiaan dan kemasyarakatan serta isu-isu pemikiran. Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Al-Jam' bayna al-Qirā'atayn: Qirā'at al-Wahy wa Qirā'at al-Kawn* (al-Qāhira: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2006).

<sup>256</sup> Beriringan dengan penentuan bermetode *al-Jam' bayna al-Qirā'atayn* adalah penentuan bermetode *al-Wahdat al-Binā'iyyah* atau kesatuan struktur binaan al-Quran yang menjadi topik perbincangan dalam siri kajian al-Quran ini. *Al-Wahdat al-Binā'iyyah* merupakan rukun asasi dalam memahami al-Quran dan mengambil manfaat dari petunjuknya melalui pembacaan secara menyeluruh terhadap ayat-ayat al-Quran. Di samping itu, *al-Wahdat* menjadi salah satu langkah penentuan secara bermetode dari kerangka metodologi al-Quran. Antara peranannya adalah sebagai piawai dalam penilaian kembali ilmu warisan Islam secara keseluruhan. Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *al-Wahdat al-Binā'iyyah li al-Qur'ān al-Majīd* (al-Qāhira: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2006).

<sup>257</sup> Penerbitan ini merupakan siri ke-4 bagi kajian al-Quran yang membahaskan tentang keistimewaan bahasa al-Quran dan perbezaannya dengan bahasa Arab manusia. Keistimewaan inilah yang menjadikan al-Quran sebagai satu cabaran kepada manusia seluruhnya. Tulisan ini menjelaskan serba sedikit isu-isu yang berlegar sekitar bahasa al-Quran. Di samping itu, kajian ini juga mengfokuskan kepada cara makna-makna baru al-Quran sentiasa terbongkar walaupun beredarnya zaman untuk mencakup perubahan yang berlaku bagi membuka minda dan pemikiran manusia. Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Lisān al-Qur'ān wa Mustaqbal al-Ummat al-Quṭb* (al-Qāhira: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2006).

- v. *Naḥw Mawqif Qur'ānī min al-Naskh*.<sup>258</sup>
- vi. *Naḥw Mawqif Qur'ānī min Ishkāliyyat al-Muḥkam wa al-Mutashābih*.<sup>259</sup>
- vii. *Afalā Yatadabbarūn al-Qur'ān: Ma'ālim Manhajīyyah fī al-Tadabbur wa al-Tadbīr*.<sup>260</sup>
- viii. *Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī*.<sup>261</sup>
- ix. *Hākimiyyat al-Qur'ān*.<sup>262</sup>

## b) Hadith

- i. *Iskhāliyyāt al-Ta'āmul ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah*.<sup>263</sup>

<sup>258</sup> Penerbitan kajian al-Quran ini membincangkan tentang topik *nāsikh* dan *mansūkh* yang menjadi salah satu cabang ilmu al-Quran yang diwarisi. Beliau cuba mengemukakan pandangan bahawa al-Quran seluruhnya adalah “satu” dan tidak berlaku sebarang percanggahan antara ayat-ayat al-Quran. Maka, dakwaan tentang wujudnya konsep pemansuhan adalah dakwaan yang tidak kukuh dengan mengemukakan hujah dan kajian terhadap keadaan yang membawa kepada timbulnya konsep tersebut. Lihat Taha Jābir al-'Alwānī, *Naḥw Mawqif Qur'ānī min al-Naskh* (al-Qāhirah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007).

<sup>259</sup> Karya beliau ini cuba mengemukakan pemahaman baru terhadap maksud bagi konsep *al-muḥkam* dan *al-mutashābih* bagi menafikan wujud dualiti yang berbeza dalam al-Quran antara bahagian yang jelas dan samar. Hal ini kerana kefahaman terhadap kedua-dua konsep tersebut tidak dapat dipisahkan dari pengertian jelas dan samar dalam semua cabang ilmu agama. Bagi Taha Jābir, apa yang terdapat dalam al-Quran semuanya jelas. Lihat Taha Jābir al-'Alwānī, *Naḥw Mawqif Qur'ānī min Ishkāliyyat al-Muḥkam wa al-Mutashābih* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010).

<sup>260</sup> Penerbitan ini pula merupakan seruan kepada *tadabbur* terhadap al-Quran bagi mencapai makna dan petunjuknya untuk menyelesaikan persoalan dan masalah diri, masyarakat dan dunia. Proses ini berasaskan kepada *tadabbur* secara bermetode yang disusun dengan pelbagai mukadimah (*madākhill*) bagi mendalami ayat-ayat al-Quran di samping mendedahkan sifat universalnya. Lihat Taha Jābir al-'Alwānī, *Afalā Yatadabbarūn al-Qur'ān: Ma'ālim Manhajīyyah fī al-Tadabbur wa al-Tadbīr* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2013).

<sup>261</sup> Karya ini adalah karya pilihan dalam kajian ini yang juga akan disokong oleh karya-karya Taha Jābir yang lain. Lihat (a) pengenalan karya pada subtopik ‘Pengenalan Karya’ dalam bab ini, dan (b) idea yang dikemukakan oleh Taha Jābir tentang kerangka metodologi al-Quran dalam Bab 2.

<sup>262</sup> Penerbitan ini merupakan siri makalah ilmiah yang membincangkan tentang konsep *ḥakimiyyah al-Qur'ān* atau sifat al-Quran yang menguasai dan mencakup kitab-kitab *samawī* sebelumnya. Bagi tercapai tujuan tersebut, maka al-Quran mestilah membenarkan segala yang terkandung dalam kitab sebelumnya dan syariah yang dibawanya bersifat rahmat sesuai sehingga ke hari Kiamat. Lihat Taha Jābir al-'Alwānī, *Hākimiyyat al-Qur'ān* (al-Qāhirah: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996).

<sup>263</sup> Buku beliau ini merupakan penulisan yang membincangkan tentang hubungan antara al-Quran dan al-Sunnah. Beliau menyifatkan bahawa hubungan tersebut mestilah menjadikan al-Quran sebagai paksi utama dalam memahami al-Sunnah dan penghujahannya serta kedudukannya yang akhirnya menjadi satu isu pemikiran yang penting dalam ilmu Islam. Lihat Taha Jābir al-'Alwānī, *Iskhāliyyāt al-Ta'āmul ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah* (Virginia: Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2014). Namun, terdapat satu makalah yang mengkritik buku tersebut menyentuh permasalahan dalam aspek ilmu *uṣūl al-fiqh* berkaitan al-Sunnah dan menjawab balas pandangan yang dikemukakan oleh Taha Jābir. Lihat 'Arif 'Izz al-Dīn Ḥasūnah, “al-Ma'ākhidh al-Uṣūliyyah 'alā Kitāb Iskhāliyyāt al-Ta'āmul ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah li al-Duktūr Taha Jābir al-'Alwānī” dalam *Dirāsāt: 'Ulūm al-Sharī'ah wa al-Qānūn*, vol. 43, no.2 (Disember 2016), 883-911.

### c) Pemikiran Islam

- i. *Al-Azmat al-Fikriyyah wa Manāhij al-Taghyīr: al-Āfāq wa al-Munṭaliqāt.*<sup>264</sup>
- ii. *Al-Azmat al-Fikriyyah al-Mu'āṣarah: Tashkhīṣ wa Muqtarahāt 'Ilāj.*<sup>265</sup>
- iii. *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma'rifah.*<sup>266</sup>
- iv. *Islāmiyyat al-Ma'rifah bayna al-Ams wa al-Yawm.*<sup>267</sup>
- v. *Ibn Taymiyyah wa Islāmiyyat al-Ma'rifah.*<sup>268</sup>
- vi. *Iṣlāh al-Fikr al-Islāmī: Madkhal ilā Naẓm al-Khiṭāb fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir.*<sup>269</sup>

<sup>264</sup> Tulisan ini merupakan salah satu siri kajian ilmiah yang diterbitkan oleh IIIT. Makalah ini memfokuskan kepada krisis pemikiran yang bersifat global dan kaedah untuk mengubah keadaan yang dialami oleh umat Islam. Proses tersebut memerlukan kepada pembentukan asas kepada perubahan, penentuan tujuan, kejelasan ciri-ciri insan yang berupaya melakukan perubahan, pengetahuan tentang asas proses perubahan serta kaedah-kaedah utama dalam membina *ummat al-taghyīr*. Kesemua ini memerlukan kepada pembacaan kembali nas al-Quran untuk memahami kandungannya seputar isu perubahan. Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Al-Azmat al-Fikriyyah wa Manāhij al-Taghyīr: al-Āfāq wa al-Munṭaliqāt* (al-Qāhirah: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996).

<sup>265</sup> Penerbitan oleh pihak IIIT ini asalnya merupakan salah satu kertas kerja Ṭaha Jābir yang disampaikan dalam satu *halaqah* yang dianjurkan oleh pihak IIIT dengan kerjasama Biro Kebudayaan Perhimpunan Pemuda Muslim Arab pada tahun 199a88. Beliau membawa perbincangan kepada isu krisis pemikiran moden dan penyelesaiannya merangkumi; (a) Serangan pemikiran dari Barat dan interaksi dengannya; (b) Keperluan kepada pemikiran dan metodenya; (c) Kefahaman tentang ilmu pengetahuan; (d) Penyataan beberapa permasalahan pemikiran yang berlegar dalam masyarakat Muslim. Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Al-Azmat al-Fikriyyah al-Mu'āṣarah: Tashkhīṣ wa Muqtarahāt 'Ilāj* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1989). Tulisan ini juga ada diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu oleh Muhammad Firdaus dengan tajuk *Krisis Pemikiran Moden* (Selangor: Thinker's Library Sdn. Bhd., 1995).

<sup>266</sup> Penerbitan ini asalnya adalah himpunan syarahan yang diberikan dalam satu seminar Sudan pada tahun 1996. Beliau membincangkan tentang islamisasi ilmu dalam usaha menyelesaikan krisis pengetahuan umat Islam dengan cara membina kembali pengetahuan dalam sains kemanusiaan dan sains tabii berlandaskan *uṣūl* Islam. Pembinaan struktur pengetahuan yang dicadangkan oleh Ṭaha Jābir adalah berdasarkan kepada metode *al-Jam' bayna al-Qirā'atayn* dan *al-Wahdat al-Binā'iyyah* di samping melakukan penilaian kembali terhadap ilmu al-Quran, al-Sunnah dan ilmu tradisi berdasarkan kepada kerangka metode tersebut. Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma'rifah* (Beyrūt: Dār al-Hādī, 2001).

<sup>267</sup> Tulisan ini merupakan salah satu siri makalah Islamisasi Ilmu oleh Ṭaha Jābir. Fokus beliau dalam tulisan ini merupakan titik tolak utama kepada proses islamisasi ilmu yang merangkumi petunjuk merealisasikan, serta langkah yang membolehkan para pengkaji memanfaatkannya dalam menghasilkan pengetahuan dari perspektif islamisasi ilmu. Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Islāmiyyat al-Ma'rifah bayna al-Ams wa al-Yawm* (al-Qāhirah: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996).

<sup>268</sup> Risalah yang ditulis ini merupakan usaha Ṭaha Jābir untuk menjelaskan hubungan antara pemikiran Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah dengan usaha islamisasi ilmu. Penjelasan tersebut dilakukan melalui pembacaan *turāth* Ibn Taymiyyah dalam kerangka yang menyeluruh dan zamannya, faktor dan tujuan yang membawa kepada terhasilnya warisan ilmu dari beliau dalam pelbagai peringkat kehidupannya. Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Ibn Taymiyyah wa Islāmiyyat al-Ma'rifah* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1994).

<sup>269</sup> Karya ini lebih memberi penumpuan terhadap isu pemikiran dan pengetahuan yang menjadi isu hangat dalam dunia umat Islam. Penumpuan tersebut dalam aspek berkaitan ciri-ciri *khiṭāb* Islam dan faktor-faktor pendorong kepada krisis yang membawa kepada keperluan untuk melakukan islah pemikiran. Sumber utama kepada projek pengislahan adalah al-Quran dengan tujuan untuk memperbaharui pemikiran agar berupaya untuk memberi jawapan kepada persoalan semasa. Lihat Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Iṣlāh al-Fikr al-Islāmī: Madkhal ilā Naẓm al-Khiṭāb fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2009).

- vii. *Al-Khusūsiyyah wa al-‘Ālamiyyah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āshir.*<sup>270</sup>
- viii. *Naḥw Manhajīyyah Ma‘rifīyyah Qur‘āniyyah: Muḥāwalāt fī Bayān Qawā‘id al-Manhaj al-Tawḥidī li al-Ma‘rifah.*<sup>271</sup>
- ix. *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Ishkāliyyat al-Riddah wa al-Murtadīn min Ṣadr al-Islām ilā al-Yawm.*<sup>272</sup>
- x. *Al-Tawḥid wa al-Tazkiyyah wa al-‘Umrān: Muḥāwalāt fī al-Kashf ‘an al-Qiyam wa al-Maqāṣid al-Qur‘āniyyah al-Ḥākimah.*<sup>273</sup>
- xi. *Al-Ta‘līm al-Dīnī bayna al-Tajdīd wa al-Tajmīd.*<sup>274</sup>
- xii. *Al-Muslimūn wa al-Badīl al-Ḥadārī.*<sup>275</sup>

<sup>270</sup> Buku ini membincangkan tentang isu kepelbagaian (*al-Ta‘addūdiyyah*), hubungan antara masyarakat Muslim dan non-Muslim, hubungan antara Islam dan Barat, serta masalah yang dihadapi oleh umat Islam dari aspek pemikiran sehinggalah kepada aspek sistem. Perbincangan ini dilihat dari sudut pandang metodologi pengetahuan. Menurut beliau, ilmu *turāth fiqh* semata-mata tidak mampu untuk memenuhi keperluan masyarakat semasa. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *al-Khusūsiyyah wa al-‘ālamiyyah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āshir* (Beyrūt: Dār al-Hādī, 2003).

<sup>271</sup> Karya ini umumnya merupakan satu usaha untuk menjelaskan tentang metodologi pengetahuan al-Quran berasaskan kepada metode tauhidik dalam membongkar rahsia al-Quran di samping meletakkan kerangka metodologi untuk sampai kepada tujuan tersebut. Penjelasan tersebut antaranya termasuklah membincangkan tentang kedudukan akal, proses islamisasi ilmu, pemahaman tentang wahyu dan metode serta kesejagatan *khiṭāb* al-Quran. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *Naḥw Manhajīyyah Ma‘rifīyyah Qur‘āniyyah* (Beyrūt: Dār al-Hādī, 2004).

<sup>272</sup> Buku beliau ini merupakan salah satu penulisan yang telah mengundang kontroversi berkaitan isu kebebasan beragama bagi individu iaitu penukaran agama semata-mata dengan pilihan sendiri tanpa melibatkan sebarang unsur pemberontakan, serangan bersenjata atau lain-lain keadaan. Ṭaha Jābir cuba mempersoalkan kembali tentang hukuman bunuh bagi individu yang semata-mata murtad tersebut dengan membahaskan dalil dan situasi berkaitan hukuman murtad. Yang menarik, beliau juga memuatkan ulasan dan penilaian ‘Abdullah bin Bayyah terhadap penulisannya di bahagian akhir buku. Hal ini menunjukkan keterbukaan ruang untuk perbezaan pendapat. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Ishkāliyyat al-Riddah wa al-Murtadīn min Ṣadr al-Islām ilā al-Yawm* (al-Qāhira: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2006).

<sup>273</sup> Karya ini pula membicarakan topik akidah Tauhid berasaskan kepada al-Quran sebagai sumber untuk menjelaskan kesan Tauhid kepada pelbagai lapangan pemikiran Islam. Perkara paling penting yang dikemukakan oleh beliau ialah usaha untuk mengukuhkan ilmu “Tauhid Quranik” yang berbeza dari perbincangan akidah dari perspektif ilmu falsafah dan ahli kalam. Sekaligus usaha ini menggambarkan satu contoh aplikasi tafsir *maudū‘ī* dalam kajian akidah berasaskan al-Quran. Di samping itu juga, Tauhid juga dibincangkan sebagai *maqāṣid* al-Quran yang utama diikuti dengan *maqāṣid tazkiyah* dan *‘umrān*. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *al-Tawḥid wa al-Tazkiyyah wa al-‘Umrān: Muḥāwalāt fī al-Kashf ‘an al-Qiyam wa al-Maqāṣid al-Qur‘āniyyah al-Ḥākimah* (Beyrūt: Dār al-Hādī, 2003).

<sup>274</sup> Tulisan beliau ini boleh dianggap sebagai pengalaman individu dalam menggambarkan kepada pembaca tentang pendidikan agama di institusi pendidikan dalam dunia Islam. Beliau membawa dua bentuk pendidikan yang berlaku supaya pembaca boleh menilai, iaitu di antara pendidikan yang masih berpegang teguh dengan tradisi dan metodenya dengan pendidikan moden yang mendakwa ilmu agama adalah punca kepada keadaan jumud yang sedang melanda. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *al-Ta‘līm al-Dīnī bayna al-Tajdīd wa al-Tajmīd* (al-Qāhira: Dār al-Salām, 2009).

<sup>275</sup> Buku kecil ini merupakan makalah yang disampaikan oleh Ṭaha Jābir dalam satu kuliah di New York pada tahun 1987 anjuran kerjasama antara The Muslim Arab Youth Association dan The International Institute of Islamic Thought serta diterbitkan bersama. Perbicaraannya berfokus tentang isu ketamadunan terutamanya seruan beliau kepada umat Islam supaya berusaha untuk memenuhi syarat-syarat yang

#### d) *Fiqh, Uşūl al-Fiqh dan Maqāşid*

- i. *Tahkik karya “al-Maḥşūl min ‘Ilm Uşūl al-Fiqh” oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī.*<sup>276</sup>
- ii. *Maqāşid al-Sharī’ah.*<sup>277</sup>
- iii. *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām.*<sup>278</sup>
- iv. *Uşūl al-Fiqh al-Islāmī: Manhaj Baḥth wa Ma’rifah.*<sup>279</sup>
- v. *Ibn Rushd al-Ḥafīd al-Faqīh al-Faylasūf.*<sup>280</sup>
- vi. *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muşannafātuḥu.*<sup>281</sup>

---

sepatutnya untuk membina kembali tamadun. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *al-Muslimūn wa al-Badīl al-Ḥadārī* (USA: The Muslim Arab Youth Association, 1988).

<sup>276</sup> Beliau telah melakukan tahkik dan kajian terhadap manuskrip ini yang merupakan salah satu karya besar oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Menurut Ṭaha Jābir, karya tersebut merupakan cakupan perbahasan dari empat karya utama dalam ilmu *uşūl al-fiqh* iaitu *al-Burhān* oleh al-Juwaynī, *al-Mustaşfā* oleh al-Ghazālī, *al-‘Ahd* oleh al-Qādī ‘Abd al-Jabbār dan *al-Mu’tamad* oleh Abū al-Ḥuseyn al-Baṣrī, di samping pendalaman oleh ilmunya. Tahkik karya tersebut adalah sebanyak 6 jilid dan diterbitkan untuk cetakan ke-2 oleh Muassasah al-Risālah pada tahun 1992.

<sup>277</sup> Buku ini merupakan himpunan beberapa makalah yang mendalami ilmu *turāth* fiqah untuk memahami perkara-perkara yang menjadi penghalang kepada tuntutan kehidupan. Selain itu, penulisan ini berusaha mencadangkan mekanisme untuk mengembangkan bidang *fiqh* berlandaskan keutamaan (*awlawiyyāt*) di samping membentuk asas-asas ilmu *maqāşid* akidah beriringan dengan *maqāşid* syariah. Tambahan dari itu, beliau berusaha menonjolkan asas dan titik tolak ilmu *maqāşid* dari al-Quran dan al-Sunnah dan tidak hanya terhenti kepada usaha al-Shāḥibī dan pengikutnya. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *Maqāşid al-Syarī’ah* (Beyrūt: Dār al-Ḥādī, 2001).

<sup>278</sup> Buku ini memberi penumpuan kepada isu perbezaan pandangan yang berlaku dalam dunia Islam merangkumi; (a) Perbahasan hakikat perbezaan; (b) Sejarah dan perkembangan perbezaan dari zaman Rasulullah SAW sehingga zaman tabiīn; (c) Perbezaan metodologi para imam mazhab fiqah dalam istinbat hukum; (d) Sebab berlakunya perbezaan pandangan dan perkembangannya; (e) Beberapa petunjuk tentang perbezaan yang berlaku dalam kalangan para imam mazhab dan adab-adabnya. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām* (Doha: Riā’sah al-Maḥākīm al-Shar’iyyah wa al-Shu’ūn al-Dīniyyah, 1985).

<sup>279</sup> Penulisan ini merupakan makalah ilmiah dengan tujuan untuk memberikan pengenalan ringkas tentang ilmu *uşūl al-fiqh* khususnya kepada mereka yang berada di bidang sains kemasyarakatan dan kemanusiaan dan tidak mempunyai kesempatan untuk mempelajari ilmu *uşūl al-fiqh* secara mendalam. Hal ini kerana ilmu *uşūl al-fiqh* merupakan metode kajian terpenting hasil pemikiran Muslim pada zaman keemasannya. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *Uşūl al-Fiqh al-Islāmī: Manhaj Baḥth wa Ma’rifah* (Virginia: al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995).

<sup>280</sup> Karya ini menonjolkan salah seorang tokoh terkemuka dalam dunia Islam iaitu Ibn Rushd. Beliau membincangkan perspektif yang berbeza oleh Ibn Rushd tentang *fiqh al-ikhtilāf* berdasarkan karyanya iaitu *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaşid*. Berbeza dengan mereka yang terlalu fokus kepada perkara-perkara *juz’ī*, beliau membawa metode falsafah *fiqh* dalam karya tersebut agar memberi impak kepada proses interaksi dengan ilmu *fiqh* dan dalil-dalilnya. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *Ibn Rushd al-Ḥafīd al-Faqīh al-Faylasūf* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010).

<sup>281</sup> Buku ini pula memperkenalkan Fakhr al-Dīn al-Rāzī, seorang tokoh mufasir, ahli falsafah, ahli kalam, dan *uşūlī* yang mana karya yang dinisbahkan kepada beliau mencecah 339 buah. Karya ini asalnya merupakan sebahagian dari hasil kajian tahkik terhadap kitab *al-Maḥşūl* seperti yang telah dijelaskan dalam nota kaki sebelum ini. Namun bahagian pengenalan yang lebih terperinci ini tidak diterbitkan sekali dengan tahkik tersebut agar perbahasannya tidak terlalu panjang lebar dengan pengenalan tokoh. Lihat Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muşannafātuḥu* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010).

Selain karya-karya di atas, terdapat lagi penulisan beliau yang lain. Sebahagiannya penulis masih belum memperoleh salinannya sama ada berbentuk fizikal mahupun format PDF. Antaranya seperti buku *Tafsīr Sūrat al-An‘ām*<sup>282</sup>, *Nahw al-Tajdīd wa al-Ijtihād: Murāj‘āt fī al-Manzūmāt al-Ma‘rifīyyat al-Islāmiyyah*<sup>283</sup>, *al-Ijtihād wa al-Taqlīd fī al-Islām*<sup>284</sup>, *Ab‘ād Ghā‘ibah ‘an Fikr wa Mumārasāt al-Ḥarakāt al-Islāmiyyah al-Mu‘āṣarah*<sup>285</sup>, *al-‘Irāq al-Ḥadīth bayna al-Thawābit wa al-Mutaghiyyirāt*<sup>286</sup>, *Ḥākimiyyat wa al-Haymanah: Naḥw I‘ādah Binā’ Maḥmūd al-Ummah wa al-Dawlah wa al-Da‘wah*<sup>287</sup>, *Maḥmūd Miḥwariyyah fī al-Manhaj wa al-Manhajīyyah*<sup>288</sup>, dan *Naḥw I‘ādah Binā’ ‘Ulūm al-Ummat al-Ijtimā‘īyyah wa al-Shar‘īyyah*<sup>289</sup>.

Di samping itu, Ṭaha Jābir juga telah menghasilkan banyak penulisan jurnal yang diterbitkan mahupun artikel-artikel yang merangkumi pelbagai isu. Berikut adalah sebahagian tulisan beliau yang diterbitkan dalam siri *American Journal of Islamic and Social Sciences* oleh The International Institute of Islamic Thought (IIIT)<sup>290</sup>.

- i. “Toward an Islamic Alternative in Thought and Knowledge”, vol. 6, no. 1 (September 1989).
- ii. “Islamization of Methodology of Behavior Sciences”, vol. 6, no. 2 (Disember 1989).

<sup>282</sup> Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *Tafsīr Sūrat al-An‘ām* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2012).

<sup>283</sup> Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *Nahw al-Tajdīd wa al-Ijtihād: Murāj‘āt fī al-Manzūmāt al-Ma‘rifīyyat al-Islāmiyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Tanwīr, 2008).

<sup>284</sup> Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *al-Ijtihād wa al-Taqlīd fī al-Islām* (al-Qāhirah: Dār al-Anṣār, 1980).

<sup>285</sup> Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *Ab‘ād Ghā‘ibah ‘an Fikr wa Mumārasāt al-Ḥarakāt al-Islāmiyyah al-Mu‘āṣarah* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2004).

<sup>286</sup> Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *al-‘Irāq al-Ḥadīth bayna al-Thawābit wa al-Mutaghiyyirāt* (Beyrūt: Muassasah al-Intishār al-‘Arabī, 2011).

<sup>287</sup> Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, *Ḥākimiyyat wa al-Haymanah: Naḥw I‘ādah Binā’ Maḥmūd al-Ummah wa al-Dawlah wa al-Da‘wah* (Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2016).

<sup>288</sup> Ṭaha Jābir al-‘Alwānī dan Munā Abū al-Faḍl, *Maḥmūd Miḥwariyyah fī al-Manhaj wa al-Manhajīyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2009).

<sup>289</sup> Ṭaha Jābir al-‘Alwānī dan Munā Abū al-Faḍl, *Naḥw I‘ādah Binā’ ‘Ulūm al-Ummat al-Ijtimā‘īyyah wa al-Shar‘īyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2009).

<sup>290</sup> Senarai tulisan beliau dalam jurnal *The American Journal of Islamic and Social Sciences* antaranya boleh didapati melalui carian dalam laman *i-epistemology.net*, dicapai pada 20 November 2017, <https://i-epistemology.net/v1/component/search/?searchword=alwani&ordering=&searchphrase=all>.

- iii. "Political Science in the Legacy of Classical Islamic Science", vol. 7, no. 2 (September 1990).
- iv. "The Reconstruction of Muslim Mind: The Islamization of Knowledge", vol. 7, no. 3 (Disember 1990).
- v. "*Taqlid* and *Ijtihad*: The Polemics of *Ijtihad*", vol. 8, no. 1 (Mac 1991).
- vi. "The Crisis in Fiqh and the Methodology of *Ijtihad*", vol. 8, no. 2 (September 1991).
- vii. "*Taqlid* and the Stagnation of the Muslim Mind", vol. 8, no. 3 (Disember 1991).
- viii. "The Scope of *Taqlid*", vol. 9, no. 3 (*Fall* 1992).
- ix. "*Taqlid* and *Ijtihad*: The Lexical and Technical Meanings of *Taqlid*", vol. 9, no. 2 (*Summer* 1992)
- x. "The Crisis of Thought and *Ijtihad*", vol. 10, no. 2 (*Summer* 1993).
- xi. "The Problem of Bias: An Epistemology Approach and Call for *Ijtihad*", vol. 9, no. 4 (*Spring* 1993).
- xii. "The Rights of the Accused in Islam", vol. 11, no. 2 (*Fall* 1994).
- xiii. "Naturalization and the Rights of Citizens", vol. 11, no. 1 (*Spring* 1994).
- xiv. "The Rights of the Accused in Islam (Part Two)", vol. 11, no. 4 (*Winter* 1994).
- xv. "Some Remarks on the Islamic and Secular Paradigms of Knowledge", vol. 12, no. 4 (*Winter* 1995).
- xvi. "The Testimony of Women in Islamic Law", vol. 13, no. 4 (*Summer* 1996).
- xvii. "Authority: Divine or Qur'anic", vol. 14, no. 4 (*Winter* 1996).
- xviii. "The Role of Islamic *Ijtihad* in the Regulation and Correction of Capital Markets", vol. 14, no. 3 (*Fall* 1997).

### 2.2.5. Kematian

Ṭaha Jābir telah menghembuskan nafasnya yang terakhir pada 4 Mac 2016, iaitu pada waktu pagi hari Jumaat. Tarikh kematiannya sama dengan tarikh kelahirannya iaitu 4 Mac 1935. Beliau meninggal ketika dalam penerbangannya menuju ke Washington dari al-Qāhirah, Mesir untuk menyempurnakan rawatannya.<sup>291</sup>

### 2.3. Pengenalan Karya: *Ma‘ālim fī al-Manhāj al-Qur’ānī*

Pengenalan tentang latar belakang peribadi Ṭaha Jābir al-‘Alwānī telah disoroti secara ringkas pada bahagian pertama. Kehidupannya khususnya yang melibatkan aspek intelektual sama ada dari sudut keterlibatan dalam lapangan akademik mahupun tinggalkan karya dan penulisan jelas menunjukkan tahap keilmuan beliau. Pada bahagian ini pula, karya beliau yang berjudul *Ma‘ālim fī al-Manhāj al-Qur’ānī* yang merupakan karya pilihan kajian ini akan diperkenalkan. Karya ini dipilih untuk memperlihatkan bentuk pemikiran Ṭaha Jābir dalam konteks *al-Ittijāh al-Hidā’ī* memandangkan penulisannya itu juga banyak menghimpunkan idea dan pandangan beliau dari karya dan penulisan yang lain<sup>292</sup>. Sorotan ringkas tentang karya ini meliputi aspek maklumat cetakan, tujuan penulisan, kepentingan karya tersebut dan isi kandungannya.

#### 2.3.1. Maklumat Cetakan

Nama karya atau buku ini seperti mana yang telah banyak kali dinyatakan sebelum ini, ialah *Ma‘ālim fī al-Manhaj al-Qur’ānī*, atau dalam bahasa Arabnya *معالم في لِمَنْ هُجِّجَ لِقُرْآنِي*. Buku ini diterbitkan oleh Dār al-Salām li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘ wa al-

<sup>291</sup> Fathī Malkāwī, “al-Shaykh Ṭaha”, 5. Lihat juga Fathī Ḥasan Malkāwī, “Raḥīl al-Mufakkir al-Islāmī Ṭaha Jābir al-‘Alwānī” dalam *aljazeera.net*, dicapai pada 27 November 2017, <http://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2016/3/5/رحيل المفكر الإسلامي - طه - جابر العلي وولي> dan juga “al-Shaykh Ṭaha Jābir al-‘Alwānī fī Dhimmatillah” dalam *cmere.ma*, dicapai pada 12 Februari 2018, <http://cmere.ma/?p=1530>.

<sup>292</sup> Lihat sebahagian karya dan penulisan beliau beserta penjelasan ringkas pada bahagian nota kaki dalam bahagian subtopik sebelumnya iaitu “Karya dan Penulisan” yang menunjukkan secara tidak langsung perkaitan antara buku *Ma‘ālim fī al-Manhaj al-Qur’ānī* dengan sebahagian karyanya.



Tarjamah di al-Qāhirah, Mesir pada tahun 2010 M/1431 H. Cetakan tersebut merupakan cetakan pertama dan digunakan sebagai bahan untuk kajian ini. Sehingga kini, masih belum dijumpai cetakan lain bagi buku tersebut. Karya ini keseluruhannya setebal 166 mukasurat, manakala bahagian perbincangan Ṭaha Jābir dari bahagian mukadimah sehingga penutup adalah setebal 139 mukasurat. Walaupun karya ini tidak begitu tebal, namun pelbagai isu dipadatkan dalam perbincangannya.

Buku ini diberikan kata pengantar oleh Walīd Munīr, yang juga banyak membantu Ṭaha Jābir al-‘Alwānī dalam menerbitkan buku ini. Beliau membuat semakan secara ilmiah terhadap kandungan buku ini, memberi semangat kepada Ṭaha Jābir untuk menyebarkannya serta menyatakan kepastian tentang kepentingan untuk menyempurnakan usaha tersebut. Usaha penerbitan buku ini juga dibantu oleh Khadījah Kamāl al-Dīn Yūsuf yang melakukan suntingan, semakan dan penelitian terhadap buku ini. Mutawallī Ibrāhīm Mutawallī pula membantu Ṭaha Jābir melakukan *takhrīj* terhadap hadith-hadith yang didatangkan oleh beliau.<sup>293</sup>

### **2.3.2. Tujuan Penulisan**

Tujuan Ṭaha Jābir al-‘Alwānī menulis buku *Ma‘ālim fī al-Manhaj al-Qur‘ānī* boleh dikatakan bertitik tolak dari nilai keberadaan al-Quran dalam kehidupan manusia. Nilai keberadaan yang cuba dikaji oleh Ṭaha Jābir dalam buku ini tertumpu kepada metode dan metodologi al-Quran. Perkara inilah yang dapat dilihat dalam tajuk buku itu sendiri. Usaha tersebut menjadi tumpuan beliau selama hampir tiga puluh tahun, iaitu untuk membongkar dan mengemukakan kerangka metodologi al-Quran. Buku tersebut hanyalah penulisan ringkas hasil dari pengalaman beliau. Oleh hal itu, kajian tentang metodologi al-Quran sangat memerlukan usaha dan kajian yang lebih mendalam dan terperinci. Hal ini tampak lebih besar signifikannya apabila kajian tersebut berusaha

---

<sup>293</sup> Lihat bahagian ‘Tanda Penghargaan’ dalam Ṭaha Jābir, *Ma‘ālim*, 9.

menyentuh perihal garis panduan atau petunjuk tentang kerangka metodologi al-Quran yang merupakan kitab terpenting diketahui oleh umat manusia serta tiada sebarang keraguan padanya.<sup>294</sup>

Menurut beliau, banyak kajian yang telah dilakukan terhadap al-Quran dari perspektif kitab keagamaan yang merangkumi pelajaran kepada manusia tentang akidah, syariah, berita-berita lampau tentang para Nabi AS dan umat mereka, serta perkhabaran tentang hari Akhirat. Namun, masih sedikit para pengkaji memberi tumpuan dalam mengkaji al-Quran sebagai sumber metode ilmiah atau saintifik yang boleh memandu gerakan pemikiran manusia dalam pelbagai lapangan dan kajian saintifik. Fenomena ini berlaku disebabkan tidak ada lagi kitab agama sama ada Taurat mahupun Injil yang mendahului dalam mengemukakan metode dalam berfikir dan membuat kajian saintifik kepada dunia.<sup>295</sup> Oleh hal yang demikian, Ṭaha Jābir melontarkan idea wujudnya metodologi al-Quran yang bertitik tolak dari firman Allah SWT:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا

Al-Mā'idah 5:48

Terjemahan: bagi tiap-tiap umat yang ada di antara kamu, Kami jadikan (tetapkan) suatu syariat dan jalan (yang wajib diikuti oleh masing-masing).

Terdapat dua istilah penting dalam potongan ayat tersebut iaitu *shir'ah* dan *minhāj*. Al-Quran telah menjelaskan apa-apa yang dihalalkan dan diwajibkan serta mewakili kepada Rasulullah SAW dalam mentaati dan melaksanakan perintah-perintah tersebut. Kesemua ini adalah terangkum dalam perbincangan *shir'ah* atau syariat. Jika begitu perihal syariat, maka hal yang sama juga sepatutnya berlaku dalam aspek *minhāj* atau metodologi.<sup>296</sup> Ertinya, aspek metodologi juga ada dijelaskan dan diperincikan dalam ayat-ayat al-Quran seperti mana dijelaskan syariat. Walau

<sup>294</sup> Lihat bahagian 'Mukadimah' oleh beliau, *ibid.*, 19.

<sup>295</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>296</sup> Lihat lebih lanjut pandangan mufasir terhadap potongan ayar tersebut pada bahagian 'Mengoptimumkan al-Quran Sebagai Sumber Hidayah melalui Metodologi' dalam Bab Empat.

bagaimanapun, terdapat dua perkara yang memerlukan usaha dan ijtihad yang sangat besar iaitu;

- i. Cara untuk memperolehi tanda atau petunjuk (*ma'ālim*) bagi metodologi al-Quran.
- ii. Proses penentuan sifat ayat-ayat al-Quran yang mengandungi dan memuatkan aspek metodologi.<sup>297</sup>

Usaha dan ijtihad tersebut boleh jadi lebih sukar untuk dilakukan berbanding dengan usaha dalam melakukan kajian dari aspek syariah. Hal ini kerana para ulama *uṣūl al-fiqh* telah memberikan kepada kita ilmu alat dan mekanisme untuk memahami ayat-ayat yang mengandungi kerangka syariah. Perkara ini berbeza dengan kajian yang berkaitan metodologi kerana tiada ada kaedah atau mekanisme seperti mana yang digunakan oleh para ulama *uṣūl al-fiqh*. Dari sini, jelaslah rintangan dan kesukaran yang diperlukan dalam usaha ini agar tercapainya tahap kebolehpayaan menentukan *ma'ālim* bagi metodologi al-Quran. *Ma'ālim* atau garis panduan ini juga sukar untuk ditentukan jika dibandingkan dengan proses penentuan panduan syariah seperti melalui perantara perintah dan larangan, perumpamaan, serta kisah-kisah dalam al-Quran.<sup>298</sup>

Oleh hal yang demikian, usaha ini memerlukan proses pembacaan yang bersifat *tadabbur* dan berulang kali terhadap ayat-ayat al-Quran bermula dari Surah al-Fātiḥah sehingga Surah al-Nās. Proses ini bertujuan untuk membongkar dan mencari sebahagian garis panduan dan petunjuk tentang metodologi yang dimaksudkan. Daripada penemuan tersebut, proses *tadabbur* dilakukan secara berterusan dengan melihat tabiat *ma'ālim* tersebut, suasana ketika ayat itu dibentangkan dan konteks ayat tersebut (*siyāq al-āyāt*) untuk sampai kepada *ma'ālim* yang lain pula. Berasaskan kepentingan al-Quran sebagai sumber metode ilmiah atau saintifik, maka Ṭaha Jābir menulis buku ini dengan tujuan

---

<sup>297</sup> *Ibid.*

<sup>298</sup> *Ibid.*, 20-21.

untuk memberikan satu langkah dan kerangka awal dalam membahaskan soal metodologi ilmiah yang terkandung al-Quran sebagaimana al-Quran mencakup aspek syariah.<sup>299</sup>

### 2.3.3. Kepentingan Karya

Seperti yang telah dinyatakan bahawa penulisan Ṭaha Jābir bertitik tolak dari nilai keberadaan al-Quran dalam kehidupan manusia sebagai sumber kepada metodologi ilmiah dalam pelbagai lapangan pemikiran manusia, dan bukan semata-mata dari dimensi kitab keagamaan. Menurut Walīd Munīr dalam kata pengantarnya, usaha Ṭaha Jābir ini memiliki sifat pengasasan (*ta'sīsiyyah*) dan berisiko (*khaṭirah*). Sifat pengasasan itu merujuk kepada usaha beliau yang serius untuk membina manhaj atau metode saintifik yang saling melengkapi di antara dimensi-dimensinya bertitik tolak dari nas al-Quran. Perkara ini menuntut kepada kewarasan terhadap pemahaman wahyu dan kenabian (*nubuwwah*) berdasarkan kepada perkara yang kita fahami dari makna kerasionalan dalam warisan ilmu manusia.<sup>300</sup>

Sifat berisiko itu pula disebabkan inisiatif yang berani dalam menghubungkan makna semantik al-Quran (*dilālah Qur'āniyyah*) dengan makna isyarat kosmos (*dalālah kawniyyah*) yang syumul. *Dilālah* tersebut adalah berkaitan; (a) Undang-undang dan peraturan Allah SWT dalam penciptaan-Nya; (b) Tujuan Allah SWT menciptakan kewujudan; (c) Kemestian terbitnya perbuatan kemanusiaan dari pelakunya iaitu manusia itu sendiri yang menjadi wakil kepada tabiat peraturan dan tujuan tersebut. Katanya lagi, kajian tentang garis panduan metodologi al-Quran merupakan inisiatif yang beraspirasikan satu konsep yang universal, serta seimbang antara perkara yang tetap (*thawābit*) dan yang berubah-ubah (*mutaghayyirāt*) sepanjang zaman dan tempat. Di

---

<sup>299</sup> *Ibid.*

<sup>300</sup> Lihat dalam bahagian 'Kata Pengantar', *Ibid.*, 11.

samping itu, kajian ini meletakkan asas dan kaedah untuk gerakan pemikiran akal Muslim serta kerangka rujukan bagi pergerakannya.<sup>301</sup>

Fokus Ṭaha Jābir yang paling utama adalah untuk mengembalikan pembentukan akal Muslim sesuai dengan manhaj ketamadunan yang merangkumi metode, sosial, dan pengetahuan yang diambil dari al-Quran. Penegasan beliau bahawa al-Quran mengandungi kerangka metodologi – selepas penilaian ringkasnya tentang *al-I'jāz al-'Ilmī* – dapat dilihat menerusi kenyataannya:

لكننا في تأكيدنا على اشتمال القرآن المجيد على المنهج مثل اشتماله على الشريعة نريد أن نتحدى بمنهج القرآن المناهج المعاصرة، ونؤكد أن المنهج العلمي التجريبي ذاته في أزمة، وفي حالة بحث عن مخارج تتجاوز به هذه الأزمة، وتخرجه منها. وإنما نقدم القرآن المجيد ومعالم منهجه لنستوعب بها أزمة المنهج العلمي ونتجاوز بها تلك الأزمة، والتهديدات التي تنذر بها لو استمرت "أزمة المنهج" بدون علاج.

Terjemahan: Akan tetapi, penegasan kami bahawa al-Quran mengandungi sebuah metodologi sebagaimana al-Quran mengandungi syariah adalah bertujuan untuk mencabar metode-metode saintifik moden melalui kerangka metodologi al-Quran<sup>302</sup>. Kami juga ingin menegaskan bahawa metode saintifik berasaskan empirik itu sendiri berada dalam keadaan krisis yang memerlukan jalan keluar dari krisis tersebut. Oleh hal yang demikian, kami mengemukakan al-Quran dan garis panduannya adalah untuk mencakup dan menjangkui krisis metode saintifik tersebut<sup>303</sup>, serta ancaman yang akan terjadi sekiranya krisis metode tersebut berterusan tanpa penyelesaian.<sup>304</sup>

Dengan ciri al-Quran yang sedemikian, maka krisis metode saintifik moden yang mengancam manusia tidak dapat diselesaikan melainkan dengan kitab al-Quran sebagai kitab *kawnī* (bersifat universal). Hal ini kerana krisis sejagat yang lahir dari metode

<sup>301</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>302</sup> Kenyataan ‘mencabar metode-metode moden melalui metodologi al-Quran’ tersebut mungkin boleh difahami melalui pandangan beliau tentang bentuk *i'jāz* al-Quran yang juga mampu memberi cabaran kepada manusia melalui aspek metodologi. Perbincangan tentang perkara ini boleh dilihat lebih lanjut dalam subtopik ‘Metodologi al-Quran Sebagai Salah Satu Bentuk I'jāz al-Quran’ pada Bab Empat.

<sup>303</sup> Pernyataan tentang krisis metode saintifik moden tidak bermaksud bahawa segala aspek berkaitannya adalah menimbulkan masalah dan krisis kepada kehidupan serta bertentangan dengan aspek kerangka metodologi al-Quran. Lihat lebih lanjut tentang perbincangan krisis metode krisis moden dan penilaian terhadapnya dalam subtopik ‘Metode Saintifik Barat Moden’ dan ‘Keupayaan al-Quran Menghadapi Krisis’ dalam Bab Tiga, serta subtopik ‘Pemurnian Metodologi Sains Moden Melalui Kerangka Metodologi al-Quran’ dalam Bab Empat.

<sup>304</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 22.

saintifik moden tidak dapat diselesaikan tanpa hidayah petunjuk dari kitab *kawnī*. Namun menurut Ṭaha Jābir, kajian tentang metodologi al-Quran sendiri adalah berbeza dengan kajian tentang pendekatan terhadap al-Quran melalui pendekatan ibadat, atau kajian tentang syariah dan hukum-hakam. Risiko yang besar dari kajian tentang metodologi ini bukan semata-mata merujuk kepada kesukaran isu kajian serta penjelajahannya. Akan tetapi, risiko itu juga disebabkan kebimbangan menyandarkan kepada *kitabullah* tentang perkara yang tidak dikehendaki oleh-Nya.<sup>305</sup>

Tidak hairanlah jika Ṭaha Jābir menegaskan juga bahawa al-Quran adalah satu-satunya kitab *kawnī* yang dianugerahkan oleh Allah SWT kepada manusia. Padanya terkandung keupayaan luar biasa iaitu kemampuan untuk mencakup (*istī'āb*) dan menjangkui (*tajāwuz*), antaranya metode saintifik moden. Selain itu, al-Quran juga mempunyai kemampuan untuk memperbetul perjalanan manusia serta menentukan metode-metode dan jalan yang lurus untuk manusia. Malah, al-Quran menjadikan manusia berupaya untuk menunaikan janjinya pada Allah SWT seperti; (i) Melaksanakan tanggungjawab sebagai pemimpin (*iskhtiflāf*); (ii) Memelihara amanah dalam membuat pilihan; (iii) Mengharungi pengujian dugaan; (iv) Merealisasikan tujuan yang benar dari penciptaan dengan mendirikan peradaban di muka bumi.<sup>306</sup>

Maka, lontaran idea ini adalah sesuatu berat dan merupakan satu amanah yang besar. Oleh kerana al-Quran sendiri menyatakan bahawa ia merangkumi *sharī'ah* dan *minhāj*, maka usaha untuk menggapai metodologi tersebut mesti juga dilakukan sekalipun memerlukan usaha yang besar dan pelbagai serta panjang tempohnya. Dari perkara tersebut, jelaslah kepentingan karya Ṭaha Jābir ini sebagai langkah awal untuk memberikan penjelasan tentang kerangka kajian metodologi al-Quran.

---

<sup>305</sup> *Ibid.*, 21-23.

<sup>306</sup> *Ibid.*, 22.

#### 2.3.4. Isi Kandungan

Perbincangan buku ini dibahagian kepada dua bahagian utama. Seperti kebiasaan mana-mana buku, sebelum perbincangan topik utama kajian, susunan buku ini didahului dengan kata penghargaan dan juga kata pengantar. Kemudian, ia disusuli dengan mukadimah oleh Ṭaha Jābir sendiri. Sebahagian darinya telah disebut pada subtopik ‘Tujuan Penulisan’ dan ‘Kepentingan Karya’ di atas. Berikut adalah perincian ringkas kepada kandungan perbahasan kajian dalam dua bahagian buku tersebut:

##### i. Bahagian Pertama: Metode Sainifik Moden<sup>307</sup>

Perbincangan didahului dengan membahaskan perihal metode saintifik moden. Oleh kerana Ṭaha Jābir memfokuskan kajiannya tentang metodologi, maka perbincangan tentang metode-metode saintifik di Barat dan latar falsafahnya yang sedang meluas zaman kini adalah suatu yang perlu diberi perhatian. Hal ini berasaskan kepada matlamat di sebalik kajian beliau iaitu untuk mengemukakan kewujudan sebuah metodologi bersumberkan al-Quran yang mampu menjangkui metode saintifik moden yang sedia ada serta merawat krisis yang timbul.

Bagi melihat signifikan kewujudan kerangka metodologi al-Quran, perbincangan yang padat ditumpukan kepada analisis terhadap perkara mendasar bagi metode saintifik moden dan falsafahnya. Maka, bahagian ini dimulai dengan membincangkan pengertian metode dan elemen-elemen yang terkandung dalamnya bertujuan untuk memberi gambaran tentang metode. Salah satu aspek penting yang berkaitan dengan metode adalah fakulti akal dan proses berfikir yang membawa kepada perbincangan metode saintifik moden. Ia meliputi pemikiran logik, akal fitrah, akal fitrah positivistik, akal positivistik dan akal saintifik yang mana setiap satu darinya menatijahkan hasil yang berbeza.

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, 25-64.

Dari akal saintik, timbul perbincangan tentang kaedah pemikiran sejagat dan kesatuan sains. Kesatuan ini membawa kepada fenomena globalisasi melalui pencapaian sains yang global. Telahan ringkas diberikan terhadap isu ini bermula dari andaian tentang manfaat yang diinginkan dari fenomena tersebut sehingga kepada timbulnya krisis melalui penggunaan sains untuk penjajahan dan penguasaan dunia. Ṭaha Jābir juga menyentuh perihal pendekatan positivisme logikal dalam metode saintifik untuk mendapatkan ilmu pengetahuan serta kesan yang timbul daripada pendekatan tersebut apabila memisahkan agama dan metafizik.

Seterusnya perbincangan bahagian satu ini disusuli dengan topik modenisme dan pascamodenisme. Isu tersebut perlu disentuh memandangkan perkembangan yang berlaku dalam aspek pemikiran dan pengetahuan mesti difahami dalam membentuk konsep metodologi al-Quran. Setelah menelusuri perkembangan yang berlaku dalam konteks metode saintifik moden dan pemikiran yang melatarinya, Ṭaha Jābir membahaskan pula krisis sains moden dan metode saintifiknya sehingga munculnya kembali fahaman kerelatifan dan kenisbian serta wujudnya konflik ketamadunan. Ekoran dari krisis tersebut, bahagian ini diakhiri dengan perbincangan tentang sempadan dan keupayaan *khiṭāb* al-Quran dalam mendepani arus globalisasi yang terpengaruh dengan kesan negatif dari krisis yang timbul.

#### **i. Bahagian Kedua: Garis Panduan (*Ma'ālim*) Metodologi dalam al-Quran<sup>308</sup>**

Setelah membincangkan dan menganalisis metode saintifik moden dan pemikiran yang melatarinya, penulis kemudian membicarakan tentang garis panduan atau petunjuk tentang metodologi yang terdapat dalam al-Quran. Perbahasan metodologi ini merupakan satu kerangka yang menunjukkan keupayaan al-Quran dalam mendepani krisis metode

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, 67-150.



saintifik moden yang sedia ada. Namun, hal ini tidak bermakna metodologi al-Quran menolak secara total apa yang sedia ada.

Ṭaha Jābir memulakan bahagian kedua ini dengan perbincangan tentang etimologi *manhaj* dan konsep metodologi dalam al-Quran. Beliau menyentuh tentang kepentingan memahami konsep metodologi yang disebut dalam al-Quran yang sepatutnya menjadi sumber kepada pergerakan pemikiran manusia dalam pengkajian ilmu. Perbincangan kemudian disusuli dengan topik kewujudan al-Quran sama ada wujud secara realiti atau secara *ma'nawī*. Pemahaman tentang kewujudan al-Quran merupakan mukadimah penting dalam berinteraksi dengan al-Quran bagi tujuan untuk membongkar metodologi al-Quran. Dalam proses interaksi tersebut, terdapat penyakit yang perlu dijauhi seperti pembacaan al-Quran yang bersifat selektif atau bersifat *juz'ī*.

Seterusnya, Ṭaha Jābir membahaskan tentang keuniversalan metodologi al-Quran dalam mendepani metode saintifik moden. Signifikan sifat universal al-Quran dikemukakan bagi menonjolkan peranannya sebagai piawaian dan kayu ukur dalam berinteraksi dengan metode saintifik moden dan unsur-unsurnya. Maka, perbincangan selanjutnya memfokuskan kepada tiga garis panduan yang penting bagi metodologi al-Quran iaitu; (i) Tauhid sebagai paksi pandangan sejagat al-Quran; (ii) Penyepaduan antara dua bentuk pembacaan; (iii) Kesatuan stuktur al-Quran dan cakupan yang menyeluruh.

Ketiga-tiga garis panduan metodologi tersebut penting dalam memahami beberapa persoalan penting dalam kehidupan. Antara isu tersebut adalah berkaitan dengan hubungan antara manusia dan alam tabii dalam al-Quran. Ia juga melibatkan interaksi al-Quran dengan kedua-duanya serta penjelasan tentang hubungan tersebut. Selain itu, disebutkan juga deksripsi klasifikasi manusia dalam al-Quran berdasarkan dimensi tertentu, sekaligus berfungsi dalam penilaian tindakan manusia. Ṭaha Jābir juga membincangkan tentang *fiqh* realiti dalam al-Quran. Selain dari membahaskan kerangka

realiti yang ditekankan dalam al-Quran, beliau memberi beberapa contoh persoalan realiti dan kerangka jawapan al-Quran bagi persoalan tersebut iaitu. Persoalan tersebut ialah; (i) Permasalahan paksaan dan pilihan; (ii) Permasalahan sebab-akibat dan kebarangkalian; (iii) Permasalahan kebetulan (*ṣudfah*) dan ketentuan (*qadr*); (iv) Permasalahan pensyariat Islam tentang hukuman.

Pada subtopik berikutnya, perbincangan ditumpukan kepada undang-undang alam dalam al-Quran yang merupakan salah satu aspek penting dalam melihat bagaimana al-Quran berinteraksi dengan alam tabii dan kehidupan manusia melalui undang-undang yang ditetapkan oleh Allah SWT. Selain dari hal tersebut, oleh kerana al-Quran dan al-Sunnah merupakan dua sumber yang bergerak seiring, maka perbincangan hubungan antara kedua-duanya dari perspektif metodologi juga disentuh dalam bahagian ini. Cakupan perbincangannya merangkumi pemahaman al-Quran dan al-Sunnah dari kerangka sumber rujukan, metode periwayatan, kerangka metodologi ikutan dan takwilan, serta konsep mukjizat dan cabaran padanya.

Bahagian kedua ini diteruskan dengan perbincangan tentang *khiṭāb* al-Quran dan ilmu warisan Islam (*turāth*) dari kerangka metodologi. Hal ini kerana *turāth* Islam kaya dengan kepelbagaian metode dalam pelbagai cabang ilmu seperti ilmu tafsir, hadith, uṣūl dan sebagainya. Kepelbagaian metode tersebut pula dinilai dari sifat *khiṭāb* al-Quran yang universal dari konteks kekinian. Perbincangan topik bahagian ini diakhiri dengan seruan untuk melakukan dialog ilmiah merentas bidang ilmu terutama dari perspektif kerangka metodologi al-Quran. Dalam bahagian kesimpulan, terdapat pandangan, cadangan dan saranan yang dikemukakan oleh Ṭaha Jābir terutama cadangannya agar semua ilmuan Muslim dari bidang sains bekerjasama dalam membentuk dan mengukuhkan lagi kerangka metodologi al-Quran.

#### 2.4. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian terhadap kehidupan Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, jelas kelihatan bahawa beliau merupakan salah seorang tokoh pemikir Muslim yang telah memanfaatkan kehidupannya berkhidmat untuk kebenaran dan kemanusiaan. Bukan sahaja beliau berusaha bersungguh-sungguh untuk menjelaskan perinsip dan metodologi *uṣūl al-fiqh*, tetapi beliau juga berusaha untuk menapis dan menilai kembali banyak perkara yang tidak tepat menurut pandangannya yang sudah bertapak kukuh dalam minda Muslim.

Aspek yang ingin ditekankan di sini juga adalah usaha beliau dalam memahami al-Quran dan memahamkan pembaca tentang al-Quran terutama dalam konteks kontemporari sesuai dengan perkembangan dan cabaran ilmu pengetahuan semasa. Oleh kerana al-Quran merupakan kitab terpenting kepada umat manusia, maka beliau seringkali menegaskan peri pentingnya interaksi dengan al-Quran secara bermetode. Interaksi secara bermetode dengan al-Quran penting dalam membongkar kewujudan kerangka metodologi al-Quran melalui *tadabbur* terhadap keseluruhan al-Quran. Metodologi al-Quran ini menjadi sumber kepada pembentukan struktur ilmu dan pengetahuan dalam pelbagai bidang. Dengan erti kata lain, wujudnya *manhajiyat al-Qur’ān al-Ma’rifiyah* atau metodologi pengetahuan al-Quran dalam al-Quran itu sendiri.

Oleh kerana kewujudan metodologi tersebut merupakan perbincangan yang sangat besar dan memerlukan kepada usaha yang begitu terperinci, beliau cuba membicarakan sebahagian kerangka metodologi al-Quran dalam berinteraksi dengan persoalan kehidupan semasa. Perkara inilah yang diutarakan oleh beliau dalam buku *Ma’ālim fī al-Manhaj al-Qur’ānī*. Beliau cuba mengemukakan wasilah dan metode yang digarap dari al-Quran itu sendiri dalam memahami metodologi al-Quran untuk berinteraksi dengan kehidupan. Signifikannya dapat diperhatikan dalam mendepani cabaran dari metode saintifik moden serta falsafah yang melatarinya.

## BAB TIGA:

### KERANGKA METODOLOGI AL-QURAN MENURUT PEMIKIRAN ṬAHA JĀBIR AL-‘ALWĀNĪ

#### 3.1. Pengenalan

Dalam kajian ini, pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī akan ditelusuri melalui dua peringkat iaitu melihat *al-Ittijāh al-Hidā’ī* dari perspektif kerangka metodologi al-Quran dan signifikan pemikiran tersebut dalam konteks *al-Ittijāh al-Hidā’ī*. Bab tiga ini akan membincangkan peringkat yang pertama iaitu *al-Ittijāh al-Hidā’ī* dari perspektif kerangka metodologi al-Quran berasaskan kepada pemikiran Ṭaha Jābir yang terdapat dalam karyanya *Ma’ālim fī al-Manhaj al-Qur’ānī*. Perbincangan dari bab ini penting untuk mengenal pasti hubung kait antara *al-Ittijāh al-Hidā’ī* dengan pemikiran Ṭaha Jābir berdasarkan kepada idea kewujudan metodologi al-Quran.

Bagi memahami hubung kait antara dua konsep tersebut, bab ini dipecahkan kepada tiga bahagian utama bertujuan menyimpulkan topik yang dibahaskan oleh Ṭaha Jābir dalam karyanya<sup>309</sup>. Bahagian pertama membincangkan tentang metode saintifik moden di Barat. Bahagian ini dimulai dengan pengertian metode. Subtopik kedua pula adalah berkenaan fakulti akal dan berfikir. Perbincangan disusuli dengan kaedah pemikiran sejagat dan kesatuan ilmu sains. Kemudian, aliran modenisme dan pascamodenisme pula ditinjau. Bahagian ini diakhiri dengan krisis metode saintifik moden. Bahagian ini penting untuk melihat perkembangan yang membawa kepada timbulnya krisis sains moden dan sebab perlunya penyelesaian dari al-Quran.

Bahagian kedua pula membicarakan tentang konsep metodologi al-Quran sebagai respon kepada metode saintifik moden bagi menunjukkan signifikan kewujudannya, Bahagian ini dimulakan dengan pengenalan konsep metodologi dalam al-Quran dan

---

<sup>309</sup> Lihat pada bahagian ‘Isi Kandungan’ dalam Bab Dua.

disusuli dengan subtopik kewujudan al-Quran (*al-Wujūd al-Qur'ānī*). Seterusnya perbincangan disusuli dengan topik metodologi al-Quran yang universal (*al-Manhajyyat al-Kawniyyat al-Qur'āniyyah*). Bahagian ini diakhiri dengan penegasan keupayaan al-Quran menghadapi krisis yang timbul. Secara tersirat, bahagian ini menonjolkan keperluan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* kepada metodologi al-Quran.

Bahagian yang ketiga akan membicarakan tentang kerangka metodologi al-Quran bertujuan untuk memperlihatkan lebih lanjut perkaitannya dengan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Bahagian ini dipecahkan kepada tiga subtopik. Subtopik pertama pula akan menyatakan tentang piawaian penentuan (*muḥaddadāt*) metodologi al-Quran yang terdiri daripada; (i) Tauhid, (ii) Penyepaduan dua bentuk bacaan; (iii) Kesatuan struktur binaan al-Quran dan cakupan universal. Subtopik kedua menelusuri peranan al-Sunnah dari perspektif metodologi al-Quran. Subtopik ketiga pula akan menyentuh kepentingan metodologi al-Quran bagi memahami persoalan kehidupan. Perbincangan merangkumi; (i) Manusia dan alam; (ii) Deskripsi klasifikasi tentang manusia; (iii) *Fiqh* realiti

### **3.2. Metode Saintifik Moden**

Dalam arus dunia kini, perbincangan tentang metode ilmiah dari falsafah Barat adalah suatu yang tidak dapat dielakkan, terutama apabila falsafah Barat mempunyai pengaruh terhadap bentuk pemikiran atau pandangan alam (*worldview*<sup>310</sup>) manusia. Perkembangan ini dapat dilihat dengan jelas melalui sejarah perkembangan falsafah moden yang telah mendapat tempat dalam kehidupan masa kini. Ideanya berkembang seiring dengan perkembangan ilmu bermula abad ke-17. Pengaruh besar kemodenan (*modernity*) dalam

---

<sup>310</sup> *Worldview* atau pandangan alam menurut pemahaman yang diberikan oleh Alparslan Açikgenç adalah arkitonik secara menyeluruh yang mana tanggapan, idea dan kepercayaan saling berkait sehingga membentuk jaringan konsep yang tersusun dengan corak yang koheren, tetapi tidak semestinya tersusun dengan jaringan kompleks yang berhubung secara sistematik. Secara definisinya pula, *worldview* sebagai sebuah kesatuan arkitonik pemikiran adalah visi tentang realiti dan kebenaran, bertindak sebagai asas yang bersifat tidak boleh dibuat pemerhatian (*non-observable foundation*) untuk semua tindakan manusia termasuklah aktiviti sains dan teknologi. Lihat lebih lanjut perbahasan tentang *worldview* dalam Alparslan Açikgenç, *Islamic Sciences: Towards a Definition* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996), 7-31.

bidang keilmuan pula jelas tersebar melalui sains moden. Pendekatan sains moden dianggap serasi bagi memenuhi tuntutan konsep kemajuan moden kerana berjaya meningkatkan kehendak fizikal manusia.<sup>311</sup>

Falsafah Moden merupakan falsafah yang wujud di Barat selepas lumpuhnya zaman falsafah skolastik<sup>312</sup> pada abad pertengahan. Perkataan moden yang menjadi sifat kepada falsafah ini membawa erti bahawa perkembangan falsafahnya berorientasikan pemikiran baru yang timbul di Barat.<sup>313</sup> Bapa falsafahnya, René Descartes (1569-1650 M) merupakan tokoh yang mengemukakan teori keraguan (*the theory of doubt*). Melalui beliau lah timbulnya aliran rasionalisme. Keraguan dapat dihilangkan melalui kerja-kerja akal (*reason*) apabila terbukti benar.<sup>314</sup> Oleh hal itu, falsafah moden ini berbeza dengan falsafah-falsafah yang muncul sebelumnya seperti Greek, Roman dan falsafah abad pertengahan. Terdapat beberapa sebab yang mendorong golongan intelektual Barat mengubah sikap dan cara berfikir. Antaranya ialah kejatuhan kuasa gereja, kemunculan kuasa dan pengaruh sains dari kalangan intelektual, serta lahirnya semangat reflektif dalam kalangan masyarakat Barat.<sup>315</sup>

---

<sup>311</sup> Nasruddin Yunos dan Siti Nor Baya Mat Yacob, "Modeniti dan Hubungan dengan Idea Kemajuan" dalam *Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara*, bil 8. (2007), 95-96.

<sup>312</sup> Falsafah skolastik ialah falsafah yang dijadikan sains agama kerana menggabungkan antara ajaran Kristian dan falsafah Greek. Ahli falsafah skolastik adalah ahli falsafah Krisitian yang mempunyai keupayaan dari segi falsafah dan pengetahuan dari segi keagamaan Kristian. Pada peringkat awal, bentuk falsafahnya masih mendasarkan pemikiran kepada dogma ajaran Kristian tetapi lebih beracukan kepada pemikiran falsafah Yunani. Tetapi metodenya berbeza dengan ahli falsafah Yunani yang mana matlamatnya cuba menyelesaikan persoalan alam yang bebas dari dogma agama. Lihat Ahmad Sunawari Long, *Sejarah Falsafah* (Bangi: Penerbit Universti Kebangsaan Malaysia, 2006), 84-89; dan Mohammed Yusoff Hussain, *Pengenalan kepada Sejarah Falsafah Barat Moden* (Shah Alam: Karism Publication Sdn. Bhd., 2002), 11-15.

<sup>313</sup> Yusoff Hussain, *Pengenalan kepada Sejarah Falsafah Barat Moden*, 9.

<sup>314</sup> *Ibid.*, 20-24; dan Sunawari, *Sejarah Falsafah*, 93. Lihat lebih lanjut tentang Descartes antaranya dalam Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittenstein* (London: Routledge, 1995), 27-37; dan Bertrand Russel, *History of Western Philosophy: Sejarah Falsafah Barat*, terj. Mohd Safar Hasim dan Fatimah Yusoff (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), 666-674.

<sup>315</sup> Penjelasan lebih lanjut tentang tiga faktor ini adalah seperti berikut:

- a) **Kejatuhan kuasa gereja.** Keadaan ini berpunca dari kegagalan ahli-ahli falsafah skolastik memberi jawapan secara intelektual terhadap masalah keagamaan dan kehidupan harian masyarakat Barat. Di samping itu, penerangan mengenai isu-isu agama biasanya tidak rasional dan berlawanan dengan tabiat pemikiran manusia. Sebaliknya, golongan gereja sering mengeksploitasi masyarakat Barat disebabkan kuatnya cengkaman pengaruh gereja terhadap kehidupan mereka. Fenomena ini mengakibatkan golongan intelektual menolak agama dan penerangan yang berasaskan doktrin agama.
- b) **Kemunculan kuasa dan pengaruh sains.** Apabila pihak gereja gagal mempertahankan pengaruhnya, golongan intelektual pula beralih pandangan dan keinginan mereka kepada penemuan

Tidak hairanlah bahawa falsafah moden tidak sekadar berteori tentang kebenaran ilmu, tetapi secara tidak langsung ia juga memperkenalkan ilmu yang bersifat rasional dan praktikal. Dari hal ini, kemodenan sering dikaitkan dengan sejarah perkembangan sains sejak awal kemunculannya lagi. Keyakinan dan kepercayaan kepada ilmu sains tidak digugat sehinggalah pada abad ke-20. Kepentingan terhadap ilmu sains tersebut dapat dilihat melalui perkembangan dan perannya sebagai ilmu alat pada zaman moden. Konsep kemodenan yang mengutamakan kemajuan fizikal sangat memerlukan mekanisme sains yang efisien bagi merealisasikan matlamatnya. Justeru, jelaslah bahawa wujud hubungan yang rapat antara kemodenan dan idea kemajuan, manakala sains dan teknologi pula bertindak sebagai mekanisme kemodenan. Kepercayaan terhadap sains dan teknologi adalah berdasarkan kepercayaan bahawa manusia yang maju dalam sains dan teknologi akan menjadi cekap dan efisien.<sup>316</sup>

Walau bagaimanapun, fahaman saintisme<sup>317</sup> ini telah menimbulkan krisis kepada manusia zaman moden itu sendiri sehingga kini. Pelbagai sistem falsafah dan ideologi moden yang diterapkan dalam lapangan kehidupan seperti politik dan ekonomi berkait dengan sejarah panjang saintisme. Kenyataan bahawa kemajuan sains dan teknologi akan mendatangkan kebahagiaan dan kedamaian kepada umat manusia telah diragui dan dikritik. Metode-metode saintifik canggih yang diterapkan dalam sains tabii dan sains

---

sains yang mengkagumkan. Ilmu sains mendapat tempat disebabkan; (i) ciri keberkesanan dan praktikaliti yang ada padanya, (ii) masyarakat Barat suka menghayati kebenaran yang dapat dicerap melalui sains, (iii) metode-metode saintifik menggalakkan aktiviti berfikir dan menyelidik dalam kalangan golongan intelektual. Hal ini berbeza dengan agama yang sering mengamalkan sifat dogmatik tanpa soal.

- c) **Lahirnya semangat reflektif**, iaitu kecenderungan yang wujud dalam masyarakat Barat untuk mempraktikkan kebolehan berfikir dan pengamatan pancaindera mereka terhadap perkara yang berlaku di sekeliling. Maka, akal telah menjadi sumber berautoriti yang istimewa kepada sains dan falsafah. Kebenaran yang ingin diperolehi mestilah melalui peyelidikan dan penyiasatan yang bebas dari belenggu pemikiran dogmatik dan pernyataan gereja. Natiujahnya, lahir satu dasar iaitu manusia moden haruslah mematuhi kekuatan akal dan membentuk kepercayaan hendaklah didasarkan kepada akal dan pengalaman pancaindera (Lihat Yusoff Hussain, *Pengenalan kepada Sejarah Falsafah Barat Moden*, 14-18).

<sup>316</sup> Nasruddin dan Siti Nor Baya, "Modeniti dan Hubungan dengan Idea Kemajuan", 104-107.

<sup>317</sup> Saintisme boleh difahami sebagai aliran yang menganggap bahawa hanya melalui kaedah saintifik sahajalah dapat diperolehi pengetahuan dan kebenaran. Lihat Shahrin Hashim, "Falsafah Moden" dalam *Falsafah Pendidikan Kontemporari*, ed. Azizi Yahaya, Shahrin Hashim dan Yusof (Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2008), 106.

sosial ternyata tidak mampu menangani situasi kemasyarakatan yang kompleks. Sebaliknya, banyak peperangan dan konflik sosial yang timbul di Eropah sejak akhir abad ke-18 sehingga abad ke-20 khususnya Perang Dunia I dan II yang kemudiannya diikuti dengan Perang Dingin antara blok timur dan barat.<sup>318</sup>

Fenomena ini berpunca dari persengketaan pemikiran dan ideologi serta faktor tabiat manusia itu sendiri. Keadaan bertambah lebih buruk apabila penemuan saintifik dan ciptaan teknologi yang canggih memberi peluang yang besar lagi terhadap pengembangan krisis dan situasi tersebut. Berfaktorkan krisis yang timbul ini, maka muncul pula kritikan terhadap idea modenisme, yang dikenali sebagai pascamodenisme. Dari situ, munculnya fahaman relativisme<sup>319</sup> kultural kesan dari pertentangan sengit antara pelbagai fahaman dan ideologi.<sup>320</sup> Dengan krisis yang timbul dari falsafah, maka Ṭaha Jābir mengemukakan kerangka metodologi al-Quran sebagai penyelesaian kepada krisis tersebut. Oleh hal yang demikian, perbincangan pada subtopik ini akan melihat beberapa aspek penting yang berlaku dalam sains moden.

### 3.2.1. Pengertian Metode

Perkataan metode atau dalam bahasa Inggeris “method” berasal dari kata Yunani iaitu “methodos”, yang merupakan gabungan perkataan *meta* (menuju, melalui, mengikuti) dan *hodos* (jalan, cara, arah). Lafaz *methodos* boleh difahami sebagai penelitian, huraian ilmiah, atau hipotesis ilmiah. Metode antaranya bermaksud cara bertindak menurut sistem aturan tertentu bertujuan untuk memastikan pelaksanaan sesuatu kegiatan secara rasional dan terarah agar tercapai hasil yang optimum.<sup>321</sup> Menurut Ṭaha Jābir, metode boleh

---

<sup>318</sup> Abdul Hadi W.M., “Krisis Manusia Moden: Tinjauan Falsafah Terhadap Saintisme dan Relativisme Kultural” dalam *KATHA*, vol. 3 (2007), 3.

<sup>319</sup> Relativisme merupakan ideologi yang mengatakan tidak ada kebenaran yang mutlak. Dalam aplikasi epistemologinya, ia mengandungi doktrin bahawa semua kebenaran adalah relatif. Bentuk doktrin ini dapat dilihat bermula dari tokoh Protagoras, Pyrrho dan para pengikutnya. Lihat William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (New Jersey: Humanities Press Inc, 1980), 487.

<sup>320</sup> Abdul Hadi, “Krisis Manusia Moden”, 14-16.

<sup>321</sup> Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat* (Jakarta Timur: Ghalia Indonesia, 1984), 10.



difahami sebagai wasilah untuk membimbing akal manusia kepada kebenaran atau perkara yang hampir kepada kebenaran secara sangkaan kuat (*ghalabat al-zann*). Pernyataan “membimbing kepada kebenaran” dalam pengertian tersebut menunjukkan bahawa ada perkara bersifat pasti (*qaṭʿīyyāt*) yang tidak menerima kepelbagaian dalam satu kebenaran yang tetap<sup>322</sup>. Kebenaran ini mempunyai tanda dan bukti yang membawa kepada perolehan kebenaran tersebut. Pembongkaran tanda dan bukti itu pula terletak dalam skop kekuatan kesedaran manusia untuk mencapainya.<sup>323</sup>

Pada masa yang sama, terdapat juga perkara bersifat sangkaan (*zanniyyāt*) yang diterima dengan sangkaan yang kuat (*ghalabat al-zann*) bahawa ia adalah kebenaran sekalipun pengkaji tidak menemuinya. Hal ini berbeza dengan kebenaran dalam perkara *qaṭʿī* iaitu tidak ada sebarang keuzuran untuk tidak menjumpainya.<sup>324</sup> Dari definisi tersebut, metode ialah kaedah yang menentukan perjalanan akal sama ada dipraktikkan dalam melihat alam mahupun teks wahyu untuk mencari kebenaran. Dapat difahami juga bahawa metode merupakan wasilah untuk membina kaedah berfikir serta mengukuhkan tiang piawaian (*dawābiṭ*) dalam pengkajian sains dan pengetahuan. Ia berfungsi memelihara fikiran dari melakukan kesalahan dalam berfikir atau kajian sains. Sebagai contoh, perkara yang datang melalui pendengaran mesti mengikut piawaian kesahihan perkhbaran. Di sinilah metode memainkan peranan untuk mengawal piawaian dan membina kaedah berdasarkan jenis dan sumber pengetahuan yang ada.<sup>325</sup>

Metode ini pula mempunyai sumber yang membina dan membentuknya. Jika sumber yang digunapakai dalam membentuk metode itu baik, maka metode itu juga elok untuk diguna. Sebagai contoh, jika sesuatu metode dibina atas dasar dan langkah yang

---

<sup>322</sup> Lihat perbincangan tentang kebenaran dalam perkara *qaṭʿī* dan *zannī* sebagai contoh dalam Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ʿIlm al-Uṣūl* (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2011), 485-488.

<sup>323</sup> Dalam pengkajian fenomena alam tabii, peranan metode adalah melalui proses pemahaman, penjelasan, ramalan dan penilaian. Hubungan antara metode dan falsafah sains dapat dilihat antaranya melalui analisis kritikal terhadap metode-metode saintifik, andaian, sumber dan data-datanya. Ṭaha Jābir, *Maʿālim*, 27-28

<sup>324</sup> Ḥasan al-ʿAṭṭār, *Ḥāshiyah al-ʿAṭṭār ʿalā Jamʿ al-Jawāmiʿ* (Beyrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t.), 2:428.

<sup>325</sup> Ṭaha Jābir, *Maʿālim*, 28-29.

bersifat materialistik semata-mata, maka natijahnya juga bersifat sementara selagi mana metode tersebut mampu mengeluarkan hasil. Akan tetapi, ilmu yang terbina atas metode yang terbatas itu kekal tidak sempurna kerana ketiadaan sebahagian dimensi yang sepatutnya dalam membina metode. Ia tidak memiliki sifat ilmu yang hakiki melainkan hanya sangkaan (*ẓann*) sahaja seperti mana sangkaan orang kafir terhadap berlakunya Hari Kiamat dalam ayat 32 Surah al-Jāthiyah<sup>326</sup>. Bahkan langkah-langkah empirik atau rasional yang diguna dalam membina sesuatu metode masih tidak sempurna dari sudut kerasionalannya. Hal ini kerana wujud ketidakpastian dari pengaruh hawa nafsu, kecenderungan yang pelbagai dan kebergantungan hanya kepada fakulti akal.<sup>327</sup>

### 3.2.2. Fakulti Akal dan Berfikir

Aktiviti berfikir merupakan naluri semula jadi manusia. Oleh sebab itu, manusia menurut Ṭaha Jābir ialah makhluk yang berbicara (*makhlūq nāṭiq*) iaitu yang berfikir. Di sisi ahli mantik, sesuatu ungkapan dikira rasional atau diterima akal (*ma'qūl*) atau tidak hanya selepas melepasi dua had yang paling minima iaitu; (1) Menentukan sumber kerasionalan dan bagaimana sumber itu mengkategorikan piawaian-piawaian (*dawābiṭ*); (2) Menentukan piawaian dengan teliti sesuai dengan isu yang dikemukakan.<sup>328</sup>

Poses berfikir ini tentunya di bawah fakulti akal. Namun, dalam perbincangan fakulti akal, terdapat aspek yang menatijahkan kepada perbincangan metode saintifik moden. Aspek tersebut menurut Ṭaha Jābir adalah melibatkan jenis akal seperti berikut:

#### i. Akal Fitrah (*al-'Aql al-Fiṭrī*)

Secara fitrah, dalam akal manusia mengandungi aksiom atau pernyataan yang sedia wujud dan benar secara bersendirian (*badahiyyāt* atau *maqūlāt qabliyyah*) menurut

---

<sup>326</sup> Firman Allah SWT: Dan apabila dikatakan (kepada kamu): Sesungguhnya janji Allah (membalas amal kamu) adalah benar dan hari kiamat tidak ada sebarang syak tentang kedatangannya, kamu berkata: Kami tidak mengetahui apa dia hari kiamat itu; kami hanya mengira (kemungkinannya) sebagai sangkaan jua dan kami tidak sekali-kali meyakinkannya.

<sup>327</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 30.

<sup>328</sup> *Ibid.*, 31.

sebahagian ahli falsafah. Pernyataan tersebut merupakan aksiom penting yang tidak memerlukan kepada renungan yang mendalam, penghujahan atau deduktif. Aksiom inilah yang terdapat dalam akal fitrah. Terdapat perdebatan dalam kalangan ahli ilmu *kalām* terhadap perkara ini seperti persoalan mengetahui kebaikan dan keburukan melalui akal. Walau bagaimanapun, akal fitrah ini boleh jadi merujuk kepada hujah secara mantik untuk membuktikan kesahihan aksiomnya.<sup>329</sup>

#### ii. Akal Fitrah Positivistik<sup>330</sup> (*al-‘Aql al-Fiṭrī al-Waḍ‘ī*)

Akal jenis ini pula merupakan lanjutan dari akal fitrah, melakukan pelbagai aktiviti akliyah yang akhirnya kembali menguatkan dan mengukuhkan akal fitrah itu sendiri dengan bersandarkan kepada mantik seperti kaedah *istinbāt*, *istiqrā’* atau *istidlāl*. Akal ini boleh dikatakan akal yang mengambil manfaat dari aspek positivisme sebagai sokongan kepada akal fitrah. Akan tetapi, hubungannya tidak berpisah dari akal fitrah. Contohnya, seorang Mukmin boleh jadi akan berhujah, membuat kesimpulan berasaskan induksi atau deduksi, atau membuktikan aksiom yang diimaninya dengan landasan mantik tanpa memisahkan atau mengetepikan akal fitrah. Dalam erti kata lain, akal positivistik ini merupakan pengukuh dan berdiri di sebalik akal fitrah.<sup>331</sup>

#### iii. Akal Positivistik (*al-‘Aql al-Waḍ‘ī*)

Akal ini pula berbeza dengan akal fitrah positivistik. Perubahan kepada akal positivistik yang berpisah dari akal fitrah inilah yang mempunyai perkaitan kuat dengan fahaman atau mazhab positivisme logikal<sup>332</sup>. Akal ini meragui aksiom yang dikemukakan oleh akal fitrah

---

<sup>329</sup> *Ibid.*, 31-33.

<sup>330</sup> Positivis menurut takrif yang dinyatakan oleh Pusat Rujukan Persuratan Melayu ialah orang yang mendukung faham positivisme. Lihat “Pusat Rujukan Persuratan Melayu”, dalam [prpm.dbp.gov.my](http://prpm.dbp.gov.my), di capai pada 15 Januari 2018, carian “positivis”, <http://prpm.dbp.gov.my/Cari1?keyword=positivis>. Perkataan positivistik pula diguna pakai dalam tulisan ini bagi menunjukkan sifat kepada positivis.

<sup>331</sup> Ṭaha Jābir, *Ma‘ālim*, 33-34.

<sup>332</sup> Positivisme ialah suatu fahaman yang mengatakan (hasil daripada keyakinan) bahawa ilmu pengetahuan adalah didasarkan kepada pancaindera dan hanya boleh diperoleh melalui pemantuan dan ujikaji. Maka,

dan mengkritiknya, di samping meminta akal fitrah untuk melakukan uji kaji bagi membuktikan kebenaran aksiom tersebut. Hanya pancaindera dijadikan wasilah proses mencerap dan memahami sesuatu. Wujud perbezaan asasi antara dua jenis akal tersebut. Akal fitrah positivistik menerima proses uji kaji empirikal dan menjadikan natijahnya sebagai penyokong kepada aksiom yang sedia ada. Akal positivistik pula berjalan seiring dengan uji kaji tanpa ada sebarang takwilan sebaliknya untuk diselarikan dengan aksiom sehingga sampai kepada tahap positivism yang berasaskan kepada natijah uji kaji tersebut semata-mata.<sup>333</sup>

#### iv. Akal Sainifik (*al-'Aql al-'Ilmī*)

Daripada akal positivistik yang berpegang kuat dengan fahaman positivisme logikal, maka timbul pula akal saintifik yang mempunyai perkaitan kuat dengan aliran saintisme. Saintisme pula mempunyai perkaitan yang sangat rapat dengan positivisme logikal. Akal saintifik bukan sekadar berpegang kepada sumber pancaindera dan proses uji kaji. Akan tetapi, ia meletakkan piawaian atau silogisme dan kaedah-kaedah yang berupaya disejatkan dan bertindak balas selepas melakukan kritikan terhadap hasil uji kaji akal positivistik. Piawaian atau kaedah ini tidak memandang perbezaan manusia dari segi agama, kebudayaan, tempat dan keadaan, tetapi ia boleh digunakan untuk manusia keseluruhannya sehingga mampu untuk menjadi paksi kepada pergerakan pemikiran

---

perkara metafizik yang tidak boleh dijelaskan oleh pengalaman hendaklah diketepikan. (Sunawari, *Sejarah Falsafah*, 103).

<sup>333</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 34-36. Menurut Ṭaha Jābir lagi, Fahaman positivisme logikal ini pula mengukuhkan lagi perinsip mengasingkan gambaran dan pemahaman keagamaan dari isu sains. Oleh hal itu, ia mengemukakan kepentingan untuk menghubungkan metode dalam sains kemanusiaan seperti mana yang telah berlaku dalam sains tabii. Fahaman ini beranggapan ia adalah satu-satu caranya untuk mendedahkan kebenaran ilmiah sama ada dalam bidang sains tabii mahupun bidang kemanusiaan, di samping menjauhkan pemikiran metafizik dari metode pengetahuan. Maka apa-apa yang berkaitan dengan agama sama ada kitab, atau kenabian diandaikan bukan sebagai sumber ilmu pengetahuan. Keadaan ini menyebabkan sistem nilai keagamaan disingkirkan dari lapangan sains dan pengetahuan. Keadaan ini tidak menghairankan kerana sifat objektiviti dalam fahaman tersebut muncul dalam keadaan pertembungan ideologi dengan pihak gereja. (*Ibid.*, 40-42).

manusia. Perkara inilah yang dikenali sebagai kaedah pengetahuan atau kaedah saintifik bersepadu untuk proses uji kaji dan penyelidikan.<sup>334</sup>

Maka, sains mempunyai aksiom dan kaedah saintifik tersendiri yang diselenggarakan dalam bidang sains seperti fizik, kimia, biokimia dan lain-lain. Sebagai contoh, sains meletakkan kaedah untuk mencipta kapal terbang atau kereta. Sesiapa sahaja boleh menggunakan kaedah ini dan memperoleh natijahnya tanpa melihat kepada aksiom fitrahnya, kepercayaan, bangsa dan lain-lain. Kaedah saintifik ini akhirnya menjadi rujukan kepada pergerakan akal fikiran manusia. Dapat difahami bahawa menurut akal saintifik, uji kaji boleh memberikan penunjuk ilmu secara berdisiplin kepada orang yang mencarinya. Akan tetapi uji kaji tersebut mesti disempurnakan dengan kritikan. Ertinya, eksperimen yang telah diuji dan dikritik yang berupaya memberikan kaedah sejagat untuk manusia gunakannya khasnya dalam bidang sains tabii.<sup>335</sup>

### **3.2.3. Kaedah Pemikiran Sejagat dan Kesatuan Ilmu Sains**

Dengan wujudnya kaedah pemikiran sains sejagat hasil dari akal saintifik ini, terdapat dua natijah penting yang disebut oleh Ṭaha Jābir yang menyumbang kepada krisisnya. Pertamanya, ia membawa kepada sikap kesalingan antara manusia tanpa melihat latar belakang individu. Keadaan ini menjurus kepada kewujudan pemikiran yang global seperti mana tercapainya sains yang global<sup>336</sup>. Kaedah-kaedah ini diandaikan mampu membantu dan menyelamatkan manusia dari sebarang kegagalan dan rintangan berasaskan kepada kesatuan pengetahuan melalui proses dialog antara agama,

---

<sup>334</sup> *Ibid.*, 34-35.

<sup>335</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>336</sup> Menurut Shaharir bin Mohamad Zain, satu daripada implikasi besar sejagatisme (globalisme) ialah keinginan kuat negara-negara membangun untuk menjadikan Amerika Syarikat dan United Kingdom sebagai model pembangunan negara mereka dalam segala aspek atas faktor kepesonaannya, kelemahan jiwa pemimpin tersebut, kerana terpaksa dan/atau dipaksa, keserkapan mindanya dan sebagainya. Sains neutral atau tidak, tidak relevan lagi. Yang penting sains Barat sahaja, terutama Amerika Syarikat, terbukti benar kerana telah terbukti mampu menjadi superkuasa di alam buana ini. Lihat lebih lanjut dalam Shaharin bin Mohammad Zain, "Pengamiran Islam dan Sains: Gusutan dan Pelepasnya" dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, jil. 1, bil. 1 (Ogos 2004), 43-62.

kebudayaan dan ketamadunan. Tujuannya adalah untuk mencari persamaan antara manusia, memudahkan proses pertukaran pengalaman dan sebagainya. Namun, kesan yang sebaliknya berlaku iaitu kegagalan dan antitesis kepada andaian awal tersebut. Penggunaan sains berubah untuk tujuan penjajahan dan penguasaan dunia semenjak dari abad ke-19.<sup>337</sup>

Selain dari perihal kaedah tersebut, satu lagi perkara yang terhasil dari akal saintifik adalah mengukuhkan kenyataan bahawa sains sosial dan kemanusiaan tidak mungkin dapat dipisahkan dari sains tabii. Ertinya, metode penyelidikan tentang jiwa kemanusiaan serta kewujudan masyarakat dengan kajian unsur-unsur alam tabii boleh disatukan. Tambahan pula, manusia adalah anak kepada alam tabii yang tidak terpisah darinya. Penciptaannya secara umum dan terperinci bergantung kepada unsur-unsur tabii. Maka, kaedah dan mantik santifik menjadi sumber kepada piawaiian saintifik secara pasti. Lalu manusia mula mengkaji perihal pengalaman diri dan sejarah berasaskan piawaiian saintifik yang bersifat objektif sehingga tidak ada perbezaan antara metode yang digunakan antara sains tabii dan sosial serta kemanusiaan.<sup>338</sup>

Walaupun berlaku perdebatan tentang perkara ini, tetapi konsep penyatuan metode ini telah mula digunapakai dalam menyelesaikan krisis masyarakat dan manusia berasaskan kaedah dan metode sains tabii dan falsafahnya.<sup>339</sup> Maka, menyifatkan sesuatu

---

<sup>337</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 37-40.

<sup>338</sup> *Ibid.*, 42-44. Selain sains berjaya mendalamkan kefahaman manusia tentang alam, ia juga berjaya meningkatkan penguasaan manusia terhadap alam. Kejayaan sains dalam bidang alam tabii cuba pula dikembangkan ke arena masyarakat dan kemanusiaan. Maka, timbul usul untuk mentadbir masyarakat manusia mengikut lunas-lunas saintifik. Program pihak Positivis pula tidak hanya terbatas kepada sains tabii, tetapi melalui pendekatan 'unity of science', telah cuba mendirikan asas saintifik bagi semua jenis ilmu psikologi, sosiologi dan semua jenis sains sosial dikatakan mempunyai 'kesatuan' dengan sains tabii dari segi kaedah dan struktur logikal. Mereka cuba menunjukkan ilmu sains dengan sifat logik dan empirik, iaitu bebas dari unsur-unsur metafizik, mampu menjadi model dan asas kepada semua jenis ilmu kemanusiaan. Pandangan ini kemudiannya mendapat kritikan dari tokoh seperti Karl Popper. Lihat lebih lanjut dalam Mohd Hazim Shah dan Maisarah Hasbullah, "Wacana Sejarah dan Falsafah Sains Sebagai Respons Terhadap Kemodenan: Satu Tinjauan Perbandingan antara Wacana Falsafah Sains Barat dan Islam" dalam *Pemantapan Pengajian Sejarah, Falsafah dan Dasar Sains*, ed. Azizan Baharuddin (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009), 169-183.

<sup>339</sup> Qasim Ahmad dalam tulisannya berkenaan sains sosial dan hubungannya dengan sains tabii, beliau membincangkan bagaimana dua bidang tersebut berkongsi matlamat yang sama tapi dengan pendekatan yang berbeza. Kedua-duanya bertujuan untuk memperjelaskan sesuatu fenomena, tetapi metode saintifik yang digunakan dalam sains tabii yang berasaskan kepada kaedah empirik seperti melalui uji kaji dan

perkara sama ada ia adalah saintifik ataupun tidak adalah berkisar sekitar sumber dan metode berfikir, serta kaedah pemikiran sejagat yang dikeluarkan oleh sains. Ṭaha Jābir berpandangan bahawa alam tabii dibongkar dan dizahirkan dengan perantara berbagai-bagai kaedah dan bukannya hanya satu kaedah. Oleh hal itu, ia tidak mesti terikat dengan satu metode sahaja. Adapun sains sosial dan kemanusiaan, kajiannya lebih rumit. Fenomena kelakuan individu dan masyarakat sangat sukar untuk ditundukkan kepada sebab dan akibat semata-mata.<sup>340</sup>

#### 3.2.4. Modenisme dan Pascamodenisme

Selepas membincangkan perihal perkembangan fakulti akal sehingga munculnya kaedah pemikiran sejagat sebagai paksi pemikiran manusia, Ṭaha Jābir juga membicarakan perihal modenisme dan pascamodenisme<sup>341</sup> yang tertumpu kepada idea di sebalik falsafah dan perkembangannya. Telah dijelaskan secara umum bagaimana munculnya falsafah moden Barat yang mana modenisme adalah ideologi yang melatarinya perkembangannya. Modenisme ini boleh difahami sebagai kesedaran antitesis yang menolak serta menyangkal cara-cara yang sedia tersebar luas sama ada dalam aspek emosi, pandangan atau perbuatan. Tujuannya adalah untuk mengasaskan konsep kebebasan yang sebenar.<sup>342</sup>

Modenisme ini berhubung kait dengan kemunculan gerakan pencerahan yang bertitik tolak dari idea bahawa manusia adalah pusat dan tuan kepada alam ini. Manusia hanya memerlukan kepada akalnya sama ada dalam mempelajari realiti, pengurusan

---

eksperimen tidak boleh dipraktikkan secara total dalam bidang sains sosial. Hal ini kerana prilaku, perasaan dan kecenderungan manusia tidak sama dengan pengkajian alam yang dapat dinilai melalui proses pengujian berulang kali. Lihat lebih lanjut dalam Qasim Ahmad, "Sains Sosial: Meneliti Kejituan Pendekatannya dan Cabaran yang Dihadapi" dalam *Jurnal Kinabalu IV* (1998), 30-57.

<sup>340</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 45-47.

<sup>341</sup> Tujuan beliau memasukkan perbincangan subtopik ini dalam bukunya adalah disebabkan keperluan untuk memahaminya sebagai satu bahagian yang tidak boleh diabaikan jika ingin membina konteks *khiṭāb* al-Qur'an yang sesuai dengan perkembangan pengetahuan zaman kini. Hal ini kerana pengkaji dalam bidang metodologi mesti meneliti perkembangan yang berlaku dalam pemikiran dan pengetahuan sehingga kepada realiti semasa untuk memahami unsur-unsurnya. Al-Quran sendiri menjelaskan kelompok-kelompok manusia dalam tempoh penurunannya bersama pendirian, perkataan, dan sistem kehidupan mereka agar kita memahami bagaimana untuk mendepani mereka dengan al-Quran.

<sup>342</sup> *Ibid.*, 48.

masyarakat atau untuk membezakan antara baik dan buruk. Sains menjadi batu asas kepada ideologi serta sumber rujukan kepada pemaknaan dan nilai. Teknologi pula menjadi alat utama dalam menguasai alam tabii agar tercapai kebahagiaan dan manfaat kepada manusia. Pergerakan modenisme ini berjalan seiring dengan gerakan kritikan. Dengan berlakunya gerakan tersebut, maka berlakulah kritikan terhadap akal fitrah sehingga munculnya akal positivistik. Maka, pemusatan kepada akal manusia menggantikan gambaran dan pandangan gereja yang berasaskan wahyu.<sup>343</sup>

Pengertian wahyu difahami hanya merangkumi ilham, mimpi, ramalan, tilikan dan seerti dengannya. Pernyataan pihak gereja menjadi sasaran untuk diurai dan dikritik oleh tokoh-tokoh zaman Pencerahan dan Kebangkitan. Pada anggapan mereka, penilaian tersebut adalah mekanisme untuk membebaskan akal manusia dari pengaruh teologi, serta pernyataan-pernyataan teologi yang telah membelenggu masyarakat sekian lamanya untuk keuntungan pihak gereja. Maka, perdebatan tentang alam tabii mengambil alih perdebatan teologi. Metodologi sains terus berkembang dan membina pelbagai teori dalam mengkaji alam sehingga lahir perbincangan seperti teori kuantum<sup>344</sup> dan teori graviti berasaskan kepada mekanisme sebab-akibat yang tetap.<sup>345</sup>

Konsep kritikan dalam modenisme ini mencapai tahap penguraian proposisi yang sedia diterima oleh manusia seputar isu berkaitan alam. Contohnya, persoalan adakah alam dicipta dengan sekali dentuman besar, adakah bumi atau matahari sebagai pusat Sistem Suria, adakah terdapat pencipta bagi alam ini, dan pelbagai lagi persoalan lain. Kesannya, tokoh-tokoh fahaman modenisme telah mengkritik dan mengasingkan pandangan pihak gereja tentang alam, manusia, kehidupan, sejarah dan sebagainya yang tertakhluk di bawah proposisi yang dikemukakan oleh gereja. Tuhan seperti yang

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, 48-49.

<sup>344</sup> Perkataan kuantum berasal dari Latin iaitu *quantus* ("how much"). Dalam falsafah, ia digunakan untuk merujuk kepada kuantiti yang tertentu dan bukan infiniti. Istilah ini digunakan dalam bidang fizik yang mana ia merujuk kepada himpunan tenaga, kuantum atau mekanik kuantum. Lihat William, *Dictionary of Philosophy and Religion*, 474

<sup>345</sup> Taha Jābir, *Ma'ālim*, 49.



digambarkan pihak gereja disingkirkan dari undang-undang dan pergerakan alam tabii. Kesemua ini menguatkan lagi kuasa kehendak manusia.<sup>346</sup>

Kemudian muncul pula tahap baru dalam bidang sains iaitu pascamodenisme yang mengeluarkan sains dari ruang lingkup sebab-akibat berasaskan peraturan mekanikal<sup>347</sup> kepada tahap kedinamikan<sup>348</sup> dengan munculnya faham nisbi. Teori kenisbian yang diperkenalkan oleh Albert Einstein telah membawa perubahan dalam konsep pengkajian sains. Konsep dialektik menggantikan konsep sebab-akibat, manakala konsep mekanisme digantikan dengan teori kedinamikan. Namun, pascamodenisme bukan sekadar melakukan dekonstruksi dalam sains tabii, tetapi juga memasuki ruang sains kemanusiaan yang merupakan titik awal kemunculannya, iaitu penilaian kembali proposisi tentang manusia. Jika modenisme lebih mengfokuskan kepada dekonstruksi proposisi pihak gereja terhadap alam, maka pascamodenisme pula memberi perhatian pula kepada diri manusia itu sendiri.<sup>349</sup>

Dekonstruksi ini membawa kepada penilaian kembali tentang konsep nilai, sumber nilai sehinggalah kepada persoalan keperluan terhadap moral. Di samping itu, meletus pemikiran-pemikiran yang memberontak tentang kehidupan beragama dan berakhlak dengan mempersoalkan kembali perkara-perkara yang berkaitan dengannya seperti apakah itu kebebasan, apakah itu permulaan, apakah itu keupayaan memilih dan sebagainya. Ideologi ini meresap ke dalam bidang sosial, seni, psikologi dengan pelbagai

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>347</sup> Penjelasan berasaskan mekanikal (*mechanical explanation*) menekankan keberkesanan konsep sebab-akibat dan dibataskan dengan peraturan-peraturan (*laws*) yang merangkumi kejadian dalam keadaan bergerak (*in motion*). Penjelasan mekanikal ini merupakan satu perinsip penjelasan berlandaskan sistem kebendaan (*materialistic*) dan tidak mudah diasingkan dengan sistem tersebut. Lihat *ibid.*, 345.

<sup>348</sup> Istilah dinamik disebut oleh Taha Jābir bagi menggambarkan antara elemen utama dalam falsafah pasca modenisme. Walaupun tidak dinyatakan secara langsung maksud dinamik dalam bukunya dan ia merujuk kepada bidang fizik, tetapi penggunaan istilah dinamik dalam konteks ini boleh difahami sebagai perubahan terhadap ilmu apabila masa dan suasana berubah. Maka tiada ilmu yang benar-benar bersifat teras dan dapat menuju kepada kebenaran. Natijahnya, kebenaran tidak bersifat mutlak dan tidak realistik. Lihat penggunaan kata dinamik sebagai contoh dalam Tajul Ariffin Noordin dan Abdul Karim Ghani, "Beberapa Persoalan Semasa dalam Pengajian Sains Hayat" dalam *Islam dan Pemikiran Masa Kini*, ed. Osman Bakar (Bangi: Akademi Sains Islam Malaysia, 1987), 73-79.

<sup>349</sup> Taha Jābir, *Ma'ālim*, 51-52.

fenomena yang berlaku. Maka proses dialektik<sup>350</sup> sentiasa berterusan tanpa ada hentian dan ke mana hala tuju. Natiyahnya, tidak ada hakikat yang bersifat mutlak dan tetap, melainkan hanya sifat kebarangkalian dan relitiviti.<sup>351</sup>

### 3.2.5. Krisis Metode Saintifik Moden

Idea berasaskan kepada fenomena saintifik yang sentiasa bergerak dan tidak berulang mengikut peredaran masa menunjukkan kemajuan yang sentiasa bergerak ke hadapan. Akan tetapi, perjalanan tersebut terhenti kepada proses dialektik yang menatijahkan perubahan. Setiap kejadian dan pengembangan tidak akan mencapai satu ketentuan yang bersifat pasti dan tetap, tetapi ia akan berakhir dengan sifat kebarangkalian atau kerelatifan. Kedua-dua sifat tersebut jika dibiarkan, ia akan membinasakan konsep metode itu sendiri dan membawa kepada keadaan kacau bilau (*chaos*). Sekiranya metode itu runtuh, maka ia akan merobohkan bangunan sains dan membantutkan pencapaian manusia. Oleh hal itu, ia memerlukan kepada ilmu untuk menguruskan kacau bilau tersebut bagi membentuk sistem metodologi dalam menghadapi fenomena relativiti untuk mengurangkan kesannya terhadap disiplin metode.<sup>352</sup>

Selain dari itu, antara krisis yang jelas timbul ialah lahirnya pernyataan tentang berakhirnya sejarah dan wujud konflik ketamadunan yang melambangkan suatu pengunduran dari konsep asal kewujudan metode, sains dan data-datanya. Setiap bidang sains mempunyai kaedah dan metode tersendiri serta mempunyai roh dan tujuan di sebaliknya. Jika dipisahkan antara ilmu dan rohnya, maka ia akan memberi kesan kepada

---

<sup>350</sup> Menurut Pusat Rujukan Persuratan Melayu, dialektik ialah seni (amalan) menilai kebenaran sesuatu teori atau pendapat secara perbincangan dan perdebatan. Lihat dalam *prpm.dbp.gov.my*, carian 'dialektik', di capai pada 24 Februari 2018, <http://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=dialektik>. Secara umumnya, dialektik merupakan satu metode perbincangan atau perdebatan yang mana secara etimologinya hampir sama dengan dialog. Metode ini asalnya merujuk kepada apa yang difikirkan oleh Plato sebagai cara pemerolehan falsafah atau penemuan kebenaran falsafah melalui pertukaran pandangan dengan cara kerjasama dalam proses pertanyaan soalan dan pemberian jawapan. Lihat Michael Proudfoot dan A.R. Lacey, *The Routledge Dictionary of Philosophy*, ed. ke-4 (New York: Routledge, 2010), 106.

<sup>351</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 53-56.

<sup>352</sup> *Ibid.*, 57.

peradaban. Natijahnya, sains akan menjadi alat dan wasilah kepada kebinasaan yang menyeluruh seperti yang berlaku pada hari ini sehingga timbul idea berakhirnya sejarah, manusia, kehidupan dan sebagainya. Tambahan pula, ia tidak mampu menjelaskan hubungan antara perkara ghaib (metafizik) dengan manusia. Begitu juga, perkara ini dapat dilihat melalui ketidakupayaan untuk mendedahkan hubungan yang terjalin dalam alam tabii secara menyeluruh, serta perkaitannya dengan kandungan kosmos.<sup>353</sup>

### **3.3. Metodologi al-Quran**

Fenomena globalisasi melalui sains global yang dipimpin oleh Barat terutamanya Amerika Syarikat diandaikan akan menatijahkan kesalingan antara tamadun sekaligus membawa kepada penyatuan umat manusia dalam keadaan sejahtera. Namun yang terjadi adalah keadaan sebaliknya. Pelbagai isu dan krisis timbul yang melibatkan etika dalam sains dan teknologi.<sup>354</sup> Maka, krisis sains moden dan metode saintifiknya tidak mungkin diselesaikan melalui uji kaji dan eksperimen semata-mata kerana kesemuanya tidak mampu menjelaskan batasan kesejagatan yang berkait dengan manusia sebagai makhluk dan kejadiannya. Hal ini kerana sains mengkaji secara khusus fenomena-fenomena fizikal. Dari sinilah, Ṭaha Jābir mengemukakan ideanya tentang peranan metodologi al-Quran sebagai usaha terhadap penyelesaian krisis tersebut.

#### **3.3.1. Konsep Metodologi dalam al-Quran**

Konsep metodologi di sisi umat Islam lahir apabila turunnya al-Quran yang bermula dengan penyediaan akal manusia untuk menerima pembacaan al-Quran dan juga

---

<sup>353</sup> *Ibid.*, 58-60.

<sup>354</sup> Kemunculan masalah etika seperti penyalahgunaan sains dan teknologi, serta salah laku para ahli sains boleh mengganggu gugat nilai murni budaya masyarakat, mengancam kestabilan dan mengundang bahasa kemusnahan tamadun. Lihat lebih lanjut tentang perbincangan etika dalam kajian sains dalam Khalijah Mohd Salleh dan Rohani Abdul Kadir, "Etika dalam Sains dan Teknologi Melalui Kanta Islam" dalam *Pemantapan Pengajian Sejarah, Falsafah dan Dasar Sains*, ed. Azizan Baharuddin (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009), 95-125.

pembacaan alam. Maka, bermula rangkaian penurunan al-Quran secara beransur-ansur dengan melibatkan proses yang berdasarkan metodologi untuk mengubah nilai syirik dan jahiliah kepada nilai tauhid, penyucian dan ketamadunan. Perkataan metode yang terdapat dalam al-Quran dengan kalimah *minhāj* - seperti yang telah dinyatakan<sup>355</sup> - hanya terdapat satu kali sahaja iaitu pada ayat ke-48 dalam surah al-Mā'idah<sup>356</sup>. Akan tetapi, kewujudan pemahaman tentang konsep metodologi tersebut boleh diperhatikan oleh para *pentadabbur* pada ayat-ayat yang lain yang menjelaskan tentang ciri al-Quran. Antaranya sebagai penjelas akan segala sesuatu<sup>357</sup> dan kecukupan al-Quran kepada manusia<sup>358, 359</sup>.

Dalam kajian ini, konsep metodologi yang dimaksudkan oleh Ṭaha Jābir adalah berkaitan dengan sumber kepada gerakan pemikiran manusia dalam pengkajian ilmu yang disimpulkan dari al-Quran.<sup>360</sup> Secara umumnya, metodologi menurut Ṭaha Jābir merupakan salah satu konsep terpenting selepas konsep tauhid. Oleh hal itu, tidak sewajarnya hanya menjadikan ayat surah al-Mā'idah tersebut sebagai satu-satunya sumber untuk membentuk pemahaman metodologi berasaskan al-Quran. Perkara yang perlu dilakukan adalah membaca dan meneliti semua ayat yang membentuk jaringan dari konsep-konsep cabang dan istilah-istilah yang mengandungi makna metodologi. Contoh konsep dan istilah yang terdapat dalam al-Quran tersebut ialah jalan yang lurus (*al-ṣirāt al-mustaqīm*), jalan yang paling jelas petunjuknya (*al-sabīl al-ahdā*), hidayah (*hudā*), cahaya (*nūr*), kepatuhan (*iqtidā'*), penyembuh (*shifā'*), dan ikutan yang baik (*al-uswat al-ḥasanah*). Kesemua istilah ini menunjukkan kepada arah laluan yang jelas diliputi dengan cahaya serta dibekalkan dengan segala garis panduan hidayah, sekaligus terangkum dalam konsep metodologi al-Quran.<sup>361</sup>

---

<sup>355</sup> Lihat pada bahagian Pengenalan Karya iaitu "Tujuan Penulisan" dalam Bab Dua.

<sup>356</sup> Firman Allah SWT: "...bagi tiap-tiap umat yang ada di antara kamu, Kami jadikan (tetapkan) suatu Syariat dan *minhāj* - jalan agama (yang wajib diikuti oleh masing-masing)..."

<sup>357</sup> Merujuk kepada Surah al-Nahl, 16:89.

<sup>358</sup> Merujuk kepada Surah al-'Ankabūt, 29:51.

<sup>359</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 67-68.

<sup>360</sup> Lihat penjelasan tentang maksud perbincangan metodologi al-Quran di sisi Ṭaha Jābir dalam subtopik 'Tujuan Penulisan' pada Bab Dua.

<sup>361</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 68.

Jalan tersebut menjadikan orang yang menempuhnya dalam keyakinan bahawa perjalanannya berasaskan petunjuk dan bebas dari kesesatan. Maka, ayat-ayat al-Quran saling berkait secara menyeluruh sama ada perkara akidah, syariah, akhlak, kisah-kisah, pengajaran, perumpamaan, undang-undang alam (*sunan kawniyyah*) dan kemasyarakatan (*sunan ijtima'iyah*), dan lain-lain. Tujuannya untuk menjelaskan lagi kerangka metodologi al-Quran. Hal ini menjadikan metodologi al-Quran yang sejagat jelas kepada pancaindera, hati mahupun akal. Ekoran itu, ia merupakan antara hikmah dihubungkan lafaz *shir'ah* dengan *minhāj* dalam ayat al-Mā'idah tersebut. Syariah yang diperlukan oleh manusia untuk menyusun kehidupan agar tanggungjawab *istikhlāf* dapat ditunaikan dengan benar dan adil, hanya tercapai dengan metodologi yang disimpulkan dari al-Quran sendiri.<sup>362</sup>

Ertinya, syariat dihubungkan dengan konsep metodologi yang bertujuan menjelaskan metode pelaksanaannya. Pada masa yang sama, metodologi ini juga berfungsi sebagai piawaian dalam membentuk kefahaman, mengetahui *maqāsid*, serta mendisiplinkan proses melalui jalan hidayah. Begitu juga, metodologi menetapkan perjalanan kita dalam memahami dan mempraktikkan cara beragama (*Fiqh al-Tadayyun*) berasaskan al-Quran serta mengikuti teladan praktikal Rasulullah SAW. Oleh hal itu, manusia tetap akan sentiasa dapati sesuatu yang berupaya dijadikan panduan dan petunjuk daripada metodologi al-Quran dan sunnah Rasulullah SAW. Panduan tersebut sama ada melibatkan metode dalam membina sesuatu (*ta'sīs*) atau metode pembaharuan (*tajdīd*). Maka, memahami konsep metodologi al-Quran bermaksud meneliti semua ayat al-Quran dan sunnah Rasulullah SAW yang mempunyai perkaitan dengan metodologi.<sup>363</sup>

### 3.3.2. Kewujudan al-Quran (*al-Wujūd al-Qur'ānī*)

Dalam usaha membongkar metodologi al-Quran, adalah perlu untuk memahami tentang keberadaan al-Quran. Risalah al-Quran mempunyai dua bentuk keberadaan iaitu

---

<sup>362</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>363</sup> *Ibid.*, 69-71.

kewujudan secara realiti (*wujūd wāqī ‘ī khārijī*) dan kewujudan secara pemahaman (*wujūd ma ‘nawī*). Wujud secara realiti ini adalah mushaf itu sendiri iaitu surah dan ayat yang terdiri dari juzuk atau bahagian (*ḥizb*). Wujud maknawi pula ialah apa yang diisyaratkan oleh lafaz-lafaz yang terkandung dalam ayat dan surah iaitu intipati makna-maknanya (*madlūlāt al-alfāz*). Lafaz-lafaz itu berfungsi sebagai petanda yang menyeru pengkaji supaya melakukan renungan, *tadabbur*, taakul dan sebagainya untuk mencari kolerasi antara lafaz (*dāl*) dengan maknanya (*madlūl*). Makna itulah ilmu yang dicari dan ingin dicapai. Maka, lafaz adalah petunjuk kepada makna, dan ia datang dengan pelbagai jenis, antaranya adalah melalui cara *dilālat al-muṭābaqah*, *al-taḍammun*, dan *al-iltijām*<sup>364 365</sup>.

Ilmu bahasa Arab secara keseluruhannya, ilmu tafsir dan kebanyakan ilmu al-Quran secara khusus digunakan dalam berinteraksi dengan lafaz dan tanda-tandanya (*‘awāriḍ*). Peranan metode pula adalah mengendalikan setiap perkara yang diperlukan sebagai wahana untuk sampai kepada makna, tujuan dan hakikat pada lafaz-lafaz tersebut. Ekoran itu, penting untuk mengetahui setiap pengetahuan dan ilmu alat untuk memahami makna yang dikehendaki. Begitu juga dengan keperluan untuk menggunakan ilmu mantik yang berasaskan al-Quran kerana seperti mana al-Quran mengandungi metodenya yang tersendiri, al-Quran juga mengandungi mantiknya.<sup>366</sup>

Interaksi dengan risalah al-Quran juga boleh dilakukan sebagai satu bentuk fenomena (*al-Zāhirah Qur’āniyyah*<sup>367</sup>). Buat pertama dan akhir kalinya dalam sejarah manusia diturunkan wahyu dalam bentuk yang memberi cabaran kepada makhluk

---

<sup>364</sup> Ṭaha Jābir menjelaskan lebih lanjut tentang pendalilan lafaz di bahagian nota kaki. *Dilālat al-muṭābaqah* ialah pendalilan (petunjuk makna) lafaz kepada makna lengkap yang terdapat padanya seperti lafaz manusia merujuk kepada makhluk yang berbicara (*ḥaywān nāṭiq*). *Dilālat al-taḍammun* pula ialah pendalilan kepada sebahagian makna yang terkandung dalam lafaz seperti pendalilan lafaz haiwan yang terangkum dalam kumpulan *ḥaywān nāṭiq*. *Dilālat al-iltijām* adalah pendalilan pada perkara diluar lingkungan makna lafaz tetapi berkait dengan makna lafaz. Lihat juga al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, 1:219; dan Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Mi ‘yār al-‘Ilm fī al-Manṭiq* (Beyrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013), 43-44.

<sup>365</sup> Ṭaha Jābir, *Ma ‘ālim*, 72-74.

<sup>366</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>367</sup> Istilah *al-Zāhirat al-Qur’āniyyah* (fenomena al-Quran) antaranya digunakan oleh Mālik bin Nabī dalam tajuk salah satu karyanya. Namun Ṭaha Jābir menyatakan terdapat perbezaan antara penggunaan istilah tersebut oleh beliau dengan Mālik bin Nabī dari sudut dimensi perbincangan antara metodologi dan ketamadunan. Lihat lebih lanjut istilah tersebut dari sudut ketamadunan dalam Mālik Bin Nabī, *al-Zāhirat al-Qur’āniyyah*, terj. ‘Abd al-Ṣabūr Shāhin (Dimashq: Dār al-Fikr, 2012).

seluruhnya. Wahyu adalah risalah mutlak yang mencakup dan menjangkau ruang dan masa (*al-Zamakān*<sup>368</sup>). Cakupannya juga termasuklah pengalaman dan pengajaran para Nabi dan Rasul AS. Tujuannya adalah untuk membentuk umat yang sebaik-sebaik umat agar menjadi contoh kepada manusia keseluruhannya. Hal ini adalah satu bentuk fenomena kewujudan al-Quran yang bersifat realiti (*wujūd wāqi‘ī*).<sup>369</sup>

### 3.3.3. Metodologi al-Quran yang Universal

Metodologi sains moden seperti yang telah dijelaskan, tidak berasaskan kepada sumber ketuhanan dan ia bukanlah pengakhiran buat sejarah. Akal saintifik tidak mewakili akal universal yang betul-betul efektif, tetapi merupakan tahap permulaan yang membawa mesej metodologi yang universal. Metodologi yang universal atau sejagat hanya bersumberkan al-Quran, kerana al-Quran adalah satu-satunya risalah sejagat. Dari sinilah timbulnya perbincangan metodologi al-Quran yang universal (*al-Manhajiyat al-Kawniyyat al-Qur’āniyyah*). Sifat kesejagatan al-Quran ini menjadikannya berupaya untuk memperbetulkan perjalanan kehidupan manusia dari kesan negatif pemikiran Barat. Namun, kemusykilan wujudnya metodologi ilmiah sejagat dalam al-Quran bukan semata-mata disebabkan ia adalah sebuah metodologi, tetapi metodologi universal ini adalah persoalan yang mesti ditujukan kepada al-Quran itu sendiri<sup>370, 371</sup>.

Antara peranan metodologi al-Quran adalah untuk mengembangkan metode-metode sains tabii dan sains sosial, menambahkan dimensi kesejagatan, dan menyaring

---

<sup>368</sup> Kalimah *al-Zamakān* (الزمان) digunakan oleh Ṭaha Jābir merupakan gabungan perkataan *al-Zamān* dan *al-Makān*.

<sup>369</sup> Ṭaha Jābir, *Ma‘ālim*, 75.

<sup>370</sup> Ṭaha Jābir mendatangkan contoh-contoh persoalan untuk ditujukan kepada al-Quran seperti berikut:

- a) Wahai al-Quran, adakah kamu merupakan kitab yang mutlak?
- b) Adakah diri kamu sendiri boleh dikira sebagai sebuah metode?
- c) Adakah kamu mengandungi piawai dan indikator bagi sebuah konsep yang boleh dideduksikan dari kamu sendiri?
- d) Adakah kamu mempunyai keupayaan untuk mencakup segala apa yang telah dicapai oleh akal saintifik dan metodologi manusia?
- e) Jika kamu telah mencakupnya, adakah kamu berupaya untuk menyelesaikan krisis yang timbul di sebaliknya?

<sup>371</sup> *Ibid.*, 77-80.

dimensi positivism logikal. Kesejagatan metodologi al-Quran ini yang boleh membina dan membentuk kerangka yang universal untuk cara manusia berfikir. Ia akan mengukuhkan aktiviti saintifik dan memandu usaha manusia untuk memakmur dan membangunkan bumi. Hal ini kerana al-Quran yang menjadikan kehidupan itu mempunyai tujuan serta menjauhkan manusia dari hal kesia-siaan. Oleh hal yang demikian, al-Quran satu-satunya kitab yang menyeimbangkan kewujudan alam jagat dan pergerakannya. Maka al-Quran menyediakan kemampuan kepada manusia untuk menyeleraskan perjalanan sains dan menjangkui metodologi sains sedia ada. Di samping berupaya mengatasi persoalan falsafah sains tabii, metodologi al-Quran mengembalikan dimensi metafizik dalam sains moden.<sup>372</sup>

Namun, perlu difahami bahawa penerimaan terhadap metode saintifik moden bukanlah dilihat dari sudut pandang yang negatif. Idea yang dikemukakan oleh Ṭaha Jābir ini bermaksud meletakkan metode saintifik di bawah cakupan dan pengawasan al-Quran yang membolehkan krisis dari dimensi positivism dan saintisme diselesaikan. Keadaan ini berbeza dengan ikutan secara total kepada Barat dan menjadikannya sebagai rujukan. Hal ini kerana apabila al-Quran mendedahkan sebahagian kelompongan dari metode saintifik moden, tidaklah bermaksud ia terus menolak secara total atau menafikan sudut positifnya. Penting untuk disedari bahawa al-Quran ialah sumber kepada metode. Metode pula dari aspek *kulliyāt*. Dari sudut lain, metode juga merupakan salah satu nilai penting.<sup>373</sup>

#### **3.3.4. Keupayaan al-Quran Menghadapi Krisis**

Dari penjelasan Ṭaha Jābir tentang kepentingan membongkar metodologi al-Quran, beliau ingin menegaskan dengan yakin bahawa krisis kemanusiaan telah semakin menjadi-jadi. Maka, penyelesaiannya tidak boleh bergantung kepada cara fikir dan

---

<sup>372</sup> *Ibid.*, 80-81.

<sup>373</sup> *Ibid.*



mantik yang tidak sejagat. Memahami al-Quran sebagai kitab keagamaan (dengan makna teologi Kristian) semata-mata merupakan satu penghalang kepada usaha untuk mengemukakan metodologi al-Quran kepada dunia. Metodologi al-Quran inilah yang akan mengembalikan dimensi kesejagatan dalam struktur falsafah sains tabii, yang mengandungi tujuan yang benar dari penciptaan dalam kewujudan dan pergerakannya.<sup>374</sup>

Al-Quran melalui metodologi sejagatnya akan membina kembali metodologi yang sedia ada selepas mengeluarkannya dari krisis yang dihadapi, di samping membantu memahami kembali makna undang-undang alam (*al-Qawānīn al-Ṭabī'iyah*). Untuk memastikan al-Quran mampu untuk membimbing sains, menyelamatkan manusia serta membetulkan perjalanan keilmuan dan praktikalnya, maka al-Quran mengandungi piawaian dan kaedah untuk membentuk kefahaman yang dikongsi bersama antara manusia seperti yang akan dibicarakan pada subtopik berikutnya. Kaedah ini juga akan digunakan untuk menganalisis semua pengalaman sejarah yang ada. Kaedah bersama (*qawā'id mustharak*) ini membawa kepada pembentukan kerangka global kepada pemikiran manusia yang mana mereka akan mencurahkan usaha berasaskan paksi penunaian tanggungjawab pemakmuran (*istikhlāf*). Dari situ kaedah tersebut mampu membentuk pelbagai wasilah peradaban yang membawa kepada ketamadunan yang hakiki, bukan bercirikan pemusnahan terhadap manusia dan alam.<sup>375</sup>

#### **3.4. Garis Panduan (*Ma'ālim*) Metodologi al-Quran**

Seperti yang telah dinyatakan, konsep metodologi al-Quran mesti dilakukan melalui penelitian semua ayat al-Quran yang mempunyai perkaitan dengan makna metodologi. Di samping itu, penelitian juga perlu dilakukan terhadap sunnah Rasulullah SAW dari aspek pendirian, perbuatan atau perkataan yang merangkumi unsur metodologi. Oleh hal yang demikian, bahagian ini menyentuh perihal garis panduan (*ma'ālim*) metodologi al-

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, 61-62.

<sup>375</sup> *Ibid.*, 62-66.

Quran. Garis panduan inilah yang menjadi tujuan utama Ṭaha Jābir menulis karyanya walaupun perkara yang disentuh oleh beliau merupakan langkah awal dalam membina satu kerangka umum bagi metodologi al-Quran. Ertinya, beliau hanya membincangkan beberapa perkara yang melibatkan garis panduan metodologi tersebut.

Penelitian terhadap garis panduan yang dibincangkan oleh beliau penting untuk memperincikan lagi konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dari sudut perbincangan kerangka metodologi al-Quran. Perbincangan tersebut melibatkan aspek piawaian metodologi al-Quran (*muḥaddadāt manhajyyah*) dan beberapa persoalan utama dalam al-Quran yang berkait dengan metodologi al-Quran.

#### **3.4.1. Piawaian (*Muḥaddadāt*) Metodologi al-Quran**

Ṭaha Jābir menyatakan bahawa tiada kaedah yang dibuat untuk membahaskan metodologi al-Quran. Hal ini berbeza dengan pelbagai kaedah atau jalan yang telah disediakan oleh ulama *uṣūl al-fiqh* dalam memahami ayat-ayat berkaitan syariah dan pensyariaan. Oleh hal yang demikian, pembentukan struktur kaedah penentuan agar sampai kepada garis panduan metodologi al-Quran memerlukan usaha dan kajian yang banyak. Terdapat tiga piawaian penentuan metodologi al-Quran yang mendasar telah dibicarakan oleh Ṭaha Jābir secara ringkas dalam karyanya. Ketiga-tiga piawai atau kaedah penentuan ini membolehkan kita menyelongkar tentang cakupan al-Quran terhadap kehidupan. Tiga kaedah tersebut ialah; (i) Tauhid; (ii) Penyepaduan dua bentuk pembacaan; (iii) Kesatuan struktur binaan al-Quran.

##### **3.4.1.1 Tauhid sebagai Teras Pandangan Sejagat al-Quran**

Semenjak dari mula lagi, al-Quran menjadikan konsep tauhid sebagai teras kepada pandangan sejagat. Hal ini kerana tauhid berperanan untuk membebaskan manusia merangkumi akal, jiwa, hati, dan emosi dari perkara khurafat, keraguan, perasaan negatif,

serta semua desakan yang mengurangkan keupayaan manusia tentang kesedaran pengetahuan. Apabila tauhid dijadikan sebagai mukadimah dalam proses pentafsiran, kemampuan besar dan keupayaan pelbagai boleh dikecapi dalam mentafsirkan bermacam-macam fenomena kejiwaan, kelakuan, sistem, dan pengetahuan dalam pelbagai peringkat. Interpretasi yang dikemukakan oleh al-Quran membawa kepada natijah berikut:

- a) Pemahaman yang mendalam terhadap fenomena tersebut.
- b) Pembentukan persoalan epistemologi dan mengajar manusia cara menjawabnya.
- c) Peletakan premis-premis (*muqaddimāt*) dengan penuh teliti untuk akal manusia, lalu mengelakkannya dari kesalahan. Maka, proses dalam menghasilkan kesimpulan adalah berasaskan piawaian.<sup>376</sup>

Al-Quran membimbing manusia untuk mengkaji alam tabii dan selainnya serta memberikannya galakan dan keberanian yang penuh di samping percaya pada diri sendiri. Hal ini dapat dilihat melalui seruan al-Quran untuk bertafakur, *tadabbur*, taakul, belajar, mengajar, mencuba dan sebagainya. Syaratnya, tidak perlu khuatir untuk menyelongkar pelbagai lapisan langit dan bumi serta kegelapan laut dan gelombang. Selain itu, tidak perlu untuk ragu-ragu dalam membina pemahaman akhlah dan mantik dengan bimbingan cahaya dan petunjuk wahyu. Hal ini bertujuan agar iman dan Islam terbina melalui pembuktian dan keyakinan. Di samping itu, ia membolehkan ativiti penyucian (*tazkiyah*) untuk diri, keluarga dan masyarakatnya, serta mempratikkan peradaban yang dipertanggungjawab kepada manusia. Maka, al-Quran membentuk elemen kerasionalan dalam tauhid (*al-‘uqlāniyyat al-tawḥidiyyah*).<sup>377</sup>

---

<sup>376</sup> *Ibid.*, 82-83.

<sup>377</sup> *Ibid.*, 83.

### **3.4.1.2 Penyepaduan antara Dua Bentuk Pembacaan**

Dua bentuk pembacaan yang dibicarakan oleh Ṭaha Jābir ialah pembacaan wahyu dan pembacaan alam. Wahyu memberi perhatian terhadap unsur dan pengaruh yang terdapat dalam alam, hubung kait antara sebab dan akibat dengan kuasa ghaib dalam realiti, cara untuk menilai kesan perbuatan tersebut, serta permulaan dan pengakhiran peranan manusia. Alam pula membantu untuk memahami dan menanggapi wahyu serta persoalannya. Selain itu, alam juga membantu memperbaiki proses pembacaan al-Quran dan cara mendampinginya secara berterusan untuk membimbing perjalanan kehidupan, di samping merealisasikan tujuan hakiki dari penciptaan makhluk. Dapat difahami bahawa kaedah penentuan ini menghubungkan antara alam ghaib dan realiti. Antara signifikannya adalah membolehkan persoalan-persoalan realiti dirungkai dengan teliti berasaskan petunjuk al-Quran dalam menyelesaikan persoalan tersebut.<sup>378</sup>

Piawaian metodologi berasaskan penyepaduan antara dua bentuk pembacaan merupakan langkah metodologi yang paling penting dan kaedah penetapan metode yang paling jelas dalam membantu mengeluarkan dan menentukan kaedah-kaedah penetapan garis panduan yang selebihnya. Kaedah tersebut dibicarakan bukanlah dengan tujuan menyebut fadilat al-Quran. Akan tetapi, tujuan Ṭaha Jābir menekankannya adalah kerana ia merupakan langkah metodologi yang menjadi tempat pergantungan untuk mengetahui metodologi dan falsafah sains tabii. Justeru itu, akan sempurnalah proses penyepaduan antara metodologi dan falsafah sains tabii dengan metodologi pengetahuan al-Quran dalam bentuk dan kerangka yang bersifat metodologi.<sup>379</sup>

### **3.4.1.3 Kesatuan Struktur Binaan al-Quran dan Cakupan Universal**

Berdasarkan kaedah penentuan ini, interaksi dengan al-Quran mesti berlaku berasaskan bahawa al-Quran adalah sumber metodologi yang universal. Oleh hal itu, Ṭaha Jābir

---

<sup>378</sup> *Ibid.*, 84-85.

<sup>379</sup> *Ibid.*, 89.

menyatakan bahawa bentuk pembacaannya tidak boleh dipecah-pecahkan sama sekali. Proses pemahamannya tidak boleh melampau-lampau dengan hujah bahawa ia mempunyai pelbagai bentuk kefahaman (*ḥummāl awjah*). Begitu juga, al-Quran tidak harus diklasifikasikan seperti kepada *muḥkam* dan *mutashābih*, serta *nāsikh* dan *mansūkh* dengan bentuk kefahaman seperti yang sedia diwarisi sehingga kini.<sup>380</sup> Perkara sedemikian mencatitkan sifat mutlak al-Quran, menafikan kesatuan struktur binaannya yang akhirnya bertentangan dengan ciri *i'jāz*nya. Ekoran itu, kesatuan binaannya dapat dilihat pada semua ayat dan surah secara menyeluruh. Hal ini menyebabkan mustahil berlaku kecelaruan, pemansuhan atau percanggahan dalam al-Quran. Setiap perkataan dan huruf al-Quran tidak mungkin menjadi arena takwilan ganjil yang saling bertentangan jika difahami dengan tepat. Lafaz-lafaz al-Quran ditetapkan secara terperinci kerana ia adalah istilah dan makna dari Tuhan.<sup>381</sup>

Ṭaha Jābir menyatakan bahawa wujud perbezaan yang besar antara bahasa yang digunakan oleh Allah dengan bahasa manusia. Perbezaan inilah yang menjadikan manusia tidak mampu untuk menandingi bahasa al-Quran sekalipun para mujtahid mempunyai kepakaran bahasa yang tinggi. Sehubungan dengan itu, sangat penting untuk menyediakan kerangka hukum-hakam yang khusus berkaitan bahasa al-Quran yang sesuai dengan *i'jāz* dan keistimewaannya berlandaskan kepada struktur binaannya sendiri. Permasalahan yang berlaku terhadap al-Quran adalah apabila sempurnanya aplikasi hukum-hakam bahasa Arab manusia ke atas al-Quran, seperti *kināyah*, *majāz*, *ishtirāk* dan sebagainya. Perkara ini menyebabkan pintu pentakwilan yang jahil tentang al-Quran terbuka dengan luas. Sehubungan dengan itu, antara yang perlu dilakukan ialah

---

<sup>380</sup> Perbincangan tentang penilaian kembali terhadap kefahaman konsep seperti *muḥkam* dan *mutashābih* perlu diteliti lebih lanjut dalam bukunya *Naḥw Mawqif Qur'ānī min Ishkālīyyat al-Muḥkam wa al-Mutashābih*. Perbincangan tentang ilmu *nāsikh* dan *mansūkh* pula boleh dilihat dalam bukunya bertajuk *Naḥw Mawqif Qur'ānī min al-Naskh*.

<sup>381</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 85-86.

dengan meneliti makna lafaz-lafaz al-Quran, mengembalikan pemahamannya dalam kerangka metode al-Quran, serta memerhatikan susunan dan konteks ayat.<sup>382</sup>

### 3.4.2. Peranan al-Sunnah dari Perspektif Metodologi al-Quran

Hubung kait antara al-Quran dengan al-Sunnah dari dimensi kerangka metodologi berbeza dengan dimensi fiqh, ilmu kalam dan sebagainya. Menurut pandangan Ṭaha Jābir, al-Quran merupakan satu-satunya sumber bagi metodologi (*maṣḍar li al-manhaj*) dan peranannya disempurnakan oleh al-Sunnah. Selain al-Sunnah bergerak seiring dengan al-Quran sesuai dengan sifatnya sebagai sumber penjelasan (*maṣḍar mubayyin*), al-Sunnah juga merupakan sumber pelaksanaan (*maṣḍar taṭbīq*) yang mengemukakan kepada manusia contoh ikutan dalam konteks penterjemahan hidayah al-Quran kepada amalan dan perbuatan. Sumber ini merangkumi pendirian-pendirian yang bersifat historis sama ada melibatkan dimensi tempat atau masa.<sup>383</sup>

Al-Quran merupakan Kalam Allah SWT yang mempunyai sifat mutlak (*iṭlāq*) manakala sifat al-Sunnah pula sebagai pengikat (*taqyīd*). Dalam al-Quran terdapat konsep pemahaman (*tanẓīr*) manakala dalam al-Sunnah pula mengandungi pelaksanaan (*taṭbīq*). Al-Quran merupakan risalah (*khiṭāb*) manakala al-Sunnah pula merupakan penjelas dan pentakwil secara amali atau perkataan. Oleh hal yang demikian, bagi al-Quran dan al-Sunnah terdapat metode dan langkah berinteraksi yang tersendiri. Namun, perbezaan metode tersebut tidak mengubah tabiat hubungan antara kedua-duanya dalam konteks istinbat metodologi yang saling melengkapi. Ekoran itu, Ṭaha Jābir berpandangan bahawa hanya al-Quran dan al-Sunnah merupakan kerangka rujukan dan sumber, yang mana al-

---

<sup>382</sup> *Ibid.*, 86-88.

<sup>383</sup> Beliau juga menyentuh beberapa perkara penting tentang hubungan antara al-Quran dan al-Sunnah dan perbincangan yang timbul seputarnya seperti kehujahan al-Sunnah, peranan al-Sunnah terhadap al-Quran, kepentingan kedudukan al-Sunnah, kandungan *uṣūl al-tashrī'iyah*, kedudukan dalil dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, sehinggalah perdebatan tentang isu periwayatan al-Sunnah. *Ibid.*, 120-125.

Quran merupakan sumber kepada metodologi manakala al-Sunnah pula adalah pelengkapannya dan merupakan sumber penjelasan.<sup>384</sup>

Selain dari mengetahui perbezaan asasi antara al-Quran dan al-Sunnah yang memberi implikasi dalam pembentukan konsep metodologi, kita juga perlu mengetahui perbezaan antara situasi pada zaman kenabian dengan zaman kita. Pada zaman kenabian, langkah metodologi yang paling asas adalah dengan mengikut, mentaati dan menjadikan Nabi SAW sebagai contoh teladan. Hal ini kerana Nabi SAW menterjemahkan al-Quran kepada amalan dan perbuatan dengan meletakkan garis panduan. Ekoran itu, metode pada ketika itu adalah melalui ketaatan kepada Nabi SAW. Maka, al-Sunnah merangkumi sebuah metodologi pentakwilan, ikutan dan pelaksanaan Nabi SAW terhadap kandungan al-Quran. Hal ini memberi gambaran kepada manusia lain untuk melihat proses tersebut ketika membaca ayat-ayat al-Quran. Keadaan ini sekaligus memungkinkan mereka untuk memahami cara pelaksanaan Nabi SAW agar mampu menterjemahkan makna al-Quran dalam realiti yang dihadapi oleh mereka dan menurunkannya kepada generasi kemudian.<sup>385</sup>

Antara al-Sunnah yang boleh dikategorikan dalam konsep metodologi ialah al-Sunnah yang merupakan pelaksanaan ajaran dan perintah al-Quran. Al-Sunnah bentuk ini merupakan penjelas yang benar kepada al-Quran, dan kebiasaannya menghubungkan antara perkataan dengan perbuatan untuk diadaptasi dalam realiti. Cakupannya meliputi aspek akidah, akhlak, pensyariatan yang kekal, serta sebahagian isu muamalat.<sup>386</sup> Jika

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, 126-130.

<sup>385</sup> Menurut Taha Jābir, Nabi Muhammad SAW melalui kehidupan dan sunnahnya itu sendiri merupakan pengganti kepada metodologi kerana Baginda SAW yang bertalaqqiy wahyu, diajukan soalan dan permasalahan, dan mencari jawapan dari al-Quran. Apabila turunnya wahyu, Baginda SAW mengadaptasikannya ke dalam realiti. Ekoran dari hal itu, mencontohi Baginda SAW melalui sunnahnya mengandungi faham metodologi. Hal ini kerana al-Sunnah merupakan hasil interaksi dengan al-Quran secara berterusan. *Ibid.*, 132-133.

<sup>386</sup> Selain bentuk al-Sunnah ini yang bertahapkan sebagai penjelas al-Quran, terdapat juga bentuk al-Sunnah lain seperti nasihat-nasihat, peringatan bersifat mendidik, fatwa, pendirian hasil penaakulan, dan juga perbuatan-perkataan sebagai seorang manusia. Untuk penjelasan lanjut tentang bentuk dan tahap al-Sunnah, lihat sebagai contoh dalam Ahmad bin ‘Abd al-Raḥīm al-Dihlawī, *Hujjatullah al-Bālighah*, ed. al-Sayyid Sābiq (Beyrūt: Dār al-Jayl, 2005), 1:223-224; dan Muḥammad al-Ṭāhir bin ‘Āshūr, *Maqāsid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Beyrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2011), 43-63.

kita dapat memahami konsep kesatuan struktur binaan al-Quran<sup>387</sup>, maka al-Sunnah juga mempunyai kaitannya dengan konsep tersebut dari sudut kesatuannya. Hal ini kerana Rasulullah SAW hanya seorang, tujuan-tujuan yang dibawa Baginda SAW juga mempunyai kesatuan. Ekoran itu, Sunnah Baginda SAW yang menjelaskan pelaksanaan al-Quran menghimpunkan kedua-duanya dalam sebuah kesatuan. Tidak berlaku pertembungan dan pemansuhan antara al-Quran dan al-Sunnah. Akan tetapi al-Sunnah tercakup bersama al-Quran yang juga bertindak sebagai penilai kebenaran al-Sunnah.<sup>388</sup>

### **3.4.3. Kepentingan Metodologi al-Quran bagi Memahami Persoalan Kehidupan**

Tiga piawaian metodologi al-Quran yang diistinbat oleh Ṭaha Jābir dari al-Quran itu sendiri penting dalam memahami persoalan dan perjalanan kehidupan. Kepentingannya dapat dilihat dari sudut perbandingannya dengan falsafah yang melatari metode kajian Barat dalam memahami kehidupan. Dalam buku *Ma'ālim* tersebut, beliau membawa kepada beberapa perbincangan tentang isu dan persoalan utama. Terdapat tiga topik yang akan dibicarakan iaitu: (1) Manusia dan alam; (2) Diskripsi klasifikasi tentang manusia; (3) Kefahaman tentang realiti. Beliau menonjolkan bagaimana al-Quran menyediakan petunjuk dalam membincangkan perkara tersebut.

#### **3.4.3.1 Manusia dan Alam**

Oleh kerana alam dan manusia kedua-duanya merupakan tunggak utama dalam pengkajian sains melalui metode saintifiknya, maka Ṭaha Jābir berusaha menjelaskan hubungan antara alam dan manusia dalam al-Quran. Penjelasannya kelihatan lebih menjurus kepada perbincangan dalam konteks falsafah sains yang mempengaruhi metodeologi pengkajiannya. Selain itu, penjelasan ini merupakan salah satu usaha

---

<sup>387</sup> Lihat pada subtopik sebelumnya tentang piawaian metodologi al-Quran pada bahagian “Kesatuan Struktur Binaan al-Quran dan Cakupan Universal”.

<sup>388</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 137.



menyimpulkan perbincangan ayat al-Quran dalam membentuk kerangka metodologinya. Menurut beliau, al-Quran menyatakan bahawa manusia merupakan “anak” (*bunuwwah*) kepada bumi dan alam tabii<sup>389</sup> tanpa mengabaikan wujudnya perbezaan antara “ibu” dan “anak”, serta tanpa menafikan ciri-ciri khusus yang menetapkan wujudnya perkaitan antara kedua-duanya.<sup>390</sup>

A-Quran tidak menolak perinsip bahawa kewujudan manusia dan kebertanggungjawabannya untuk memikul amanah dan tugas memakmurkan alam tidak mengeluarkannya dari sifat keanakan kepada alam tabii. Hal ini menjelaskan secara umum hubungan antara manusia dan alam. Perbezaan antara kedua-dua perkara tersebut antaranya boleh dilihat dari sudut berikut:

- a) Manusia ialah pihak yang memimpin (*mustakhlif*), manakala alam ialah perkara yang dipertanggungjawabkan kepada manusia (*mustakhlaf*)
- b) Manusia diberikan amanah dalam membuat pilihan. Alam pula ditundukkan kepada undang-undang dan peraturan (*qawānīn wa sunan*), yang mana manusia juga berkongsi sebahagian dari undang-undang tersebut dalam perkara semula jadi seperti undang-undang hidup dan mati, serta keperluan untuk hidup.
- c) Manusia diberikan *khiṭāb* Ilahi yang diwahyukan dengan cara yang ditentukan oleh Allah SWT agar wahyu itu sampai kepada para Rasul dan Nabi AS. Alam pula diberikan undang-undang yang tetap.
- d) Manusia akan mendapat ganjaran atau hukuman berasaskan kepada ciri-ciri kemanusiaannya, manakala alam tabii pula tidak seperti itu.
- e) Manusia mempunyai jiwa, badan dan akal. Hal ini berbeza dengan alam tabii.
- f) Berdasarkan tiga ciri tersebut, manusia disifatkan dengan kebaikan, kerosakan, iman, kufur, nifak, bebas, perhambaan, zalim, sederhana, berlumba-lumba

---

<sup>389</sup> Kenyataan beliau ini merujuk kepada ayat ke-55 dari Surah Ṭaha, firman Allah SWT: "Dari bumilah Kami ciptakan kamu dan ke dalamnya Kami akan mengembalikan kamu, dan daripadanya pula Kami akan mengeluarkan kamu sekali lagi".

<sup>390</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 89.

melakukan kebaikan, Begitu juga dengan sifat seperti sedar, lalai, ingat, lupa, pilihan, dan paksaan. Alam pula sebaliknya.<sup>391</sup>

Jiwa kemanusiaan bukan satu elemen yang terpisah dari badan manusia, dan kejadiannya pula berkait dengan alam tabii.<sup>392</sup> Oleh hal itu, ia bukanlah satu kejadian dengan sifat keinginan yang tersendiri terpisah dari alam tabii. Kejadian jiwa kemanusiaan pula sempurna dalam kerangka kosmos yang mencakup proses permulaan, peningkatan dan perkembangan. Jasad menjadi perantara antara jiwa manusia dan alam tabii. Apabila tiga proses tersebut berinteraksi dengan jasad manusia, maka jiwa tidak boleh lari dari terikat dengan syarat-syarat keperluan bagi keinginan manusia seperti memahami erti menikmati, kelazatan dan kesakitan. Interaksi tersebut setidak-tidaknya menjadi aspek penting untuk membina hubungan metodologi antara sains tabii dan sains kemanusiaan di samping meneliti kemampuan penyatuan metodologi antara kedua bidang tersebut tanpa mengabaikan aspek perbezaan dalam proses pengkajian dan penilaian hukum<sup>393</sup>.<sup>394</sup>

#### **3.4.3.2 Deskripsi Klasifikasi Sifat Manusia dalam al-Quran<sup>395</sup>**

Walaupun terdapat perbezaan yang wujud antara manusia, al-Quran menjelaskan bahawa mereka boleh diklasifikasikan kepada tiga kategori iaitu; (1) *mu'minūn*, (2) *kāfirūn*, dan (3) *munāfiqūn*. Kategori ini berdasarkan kepada kepercayaan dan pandangan mereka secara menyeluruh merangkumi tabiat dan sistem. Klasifikasi ini merupakan terbitan yang bersifat kognitif, yang menjadi tanda aras kepada individu yang bersifat dengannya,

---

<sup>391</sup> *Ibid.*, 89-90.

<sup>392</sup> Sebagai contoh, ayat pertama sehingga ayat ke-19 dari Surah al-Nahl menunjukkan penjelasan tentang garis panduan metodologi tentang hubungan antara kejadian manusia dan alam.

<sup>393</sup> Lihat lebih lanjut tentang hubungan dalam pengkajian manusia dan alam dalam subtopik "Pemurnian Metodologi Sains Berasaskan Kerangka Metodologi al-Quran" pada Bab Empat.

<sup>394</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 91-92.

<sup>395</sup> *Ibid.*, 95-96.

merangkumi jenis penilaian terhadap pendirian manusia tentang Pencipta dan para Rasul-Nya, serta berkenaan kehidupan dunia dan akhirat. Namun, perbezaan yang wujud di antara manusia dari aspek kepercayaan, sifat, bahasa, warna kulit tidak menafikan kebolehpayaan untuk hidup dalam keadaan sejahtera antara mereka. Keserasian akal dan jiwa tanpa sebarang penindasan dan pemaksaan kepada sesuatu golongan untuk berpegang dengan sifat yang lain juga merupakan sesuatu yang bersifat mungkin.

Keadaan ini boleh terjadi apabila dipelihara perkara-perkara tetap (*thawābit*) yang dikongsi bersama. Dari *thawābit* tersebut, dijadikan kaedah-kaedah untuk perkenalan antara manusia, di samping memelihara ciri-ciri khusus pada ruang lingkupnya. Penyatuan pemikiran antara kelompok manusia yang bertitik tolak dari kaedah pemikiran sejagat serta mantik dan metodologi pengetahuan bukan suatu hal yang mustahil. Keadaan ini boleh terjadi jika manusia bersedia untuk; (a) Bersepakat dalam satu ketetapan; (b) Membongkar peraturan dan undang-undang alam yang tetap; (c) Mendedahkan kolerasi antara undang-undang tersebut dengan kaedah pemikiran sejagat manusia; (d) Berpegang kepada perinsip “menyepadukan dua bentuk bacaan” iaitu bacaan wahyu dan bacaan alam yang merangkumi alam tabii dan manusia.

Antara salah satu keistimewaan metodologi al-Quran adalah melalui interaksinya dengan manusia sebagai seorang manusia tanpa sebarang pembatasan dengan sifat tambahan yang tidak membentuk komponen sifat kemanusiaan atau sifat luarannya. Bertitik tolak dari ciri ini, dari satu sudut al-Quran mengklasifikasikan manusia sebagai tiga golongan yang telah disebut tadi. Dari sudut kedua, manusia diklasifikasikan dengan melihat kepada aspek tabiat iaitu; (a) yang zalim kepada dirinya sendiri; (b) sedarhana (*muqtasid*); dan (c) yang berlumba-lumba mengerjakan kebaikan. Klasifikasi dari dimensi ketiga pula dengan melihat mereka sebagai golongan (a) yang mendapat petunjuk (*muhtadūn*); (b) yang mendapat kemurkaan (*maghdūb ‘alayhim*); dan (c) yang sesat

(*dāllūn*). Walau bagaimanapun, apabila melibatkan natijah hari Akhirat, semua bentuk kategori tersebut hanya menjadi dua sahaja iaitu bahagia dan sengsara; berjaya dan gagal.

### 3.4.3.3 Kefahaman tentang Realiti

*Fiqh* realiti di sisi Ṭaha Jābir boleh difahami sebagai *Fiqh al-Fiqh* dan merupakan sebahagian dari metodologi itu sendiri. Realiti itu boleh dikatakan sebagai satu integrasi dari semua elemen atau perkara yang mempunyai perkaitan dengan manusia seperti kejadian semula jadi, fenomena kemanusiaan, sosial, keagamaan, kesan-kesan ketamadunan, persekitaran, sejarah, dan falsafah yang melingkunginya. Perkara-perkara tersebut memberi pengaruh kepada pembentukan pemikiran manusia serta membina dorongan serta ransangan terhadap perbuatannya. Maka, realiti ini merupakan satu kewujudan yang bersifat luaran walaupun mempunyai kesan terhadap kehidupan manusia. Apa-apa yang digambarkan, difahami dan dianalisis berkaitan dengan elemen realiti menjadikannya satu kewujudan di alam fikiran. Akan tetapi, kewujudan yang bersifat luaran itulah yang dikatakan sebagai realiti.<sup>396</sup>

Menurut beliau, al-Quran membina konsep realiti berasaskan struktur yang sempurna.<sup>397</sup> Realiti dari perspektif al-Quran bermula dari timbulnya idea dalam fikiran, yang boleh dimasukkan dalam kerangka renungan awal (*ta'ammul awwalī*). Hasil dari interaksi antara idea dan fikiran, datang peringkat seterusnya iaitu gambaran (*taṣawwur*). Artinya, idea tersebut mempunyai gambarannya dalam fikiran dan mempunyai ciri-ciri yang membezakannya dengan gambaran yang lain. Hasil interaksi antara fikiran dan gambaran ini pula kemudian berpindah kepada akal untuk menilai proposisi mantiknya, menguji kesejahteraan, dan memberi ketenangan terhadap faedah di sebaliknya. Apabila

---

<sup>396</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>397</sup> Dalam perbincangan tentang struktur realiti berdasarkan al-Quran, beliau tidak menyatakan secara khusus bagaimana beliau menyimpulkan dari himpunan ayat-ayat al-Quran tentang proses pembentukan realiti bermula dari tahap fikiran hingga tahap penilaian.

tahap ini sudah tercapai, maka idea dan gambarannya berpindah kepada hati untuk meneguhkan ikatannya. Dari sinilah timbulnya kepercayaan yang penuh yakin.<sup>398</sup>

Kemudian, bermulalah pembentukan dorongan, ransangan dan keinginan kepada manusia untuk melakukan pergerakan dalam alam berlandaskan kepercayaan tersebut. Hati akan memindahkan pembentukan tersebut kepada akal sekali lagi untuk mewujudkan keadaan sedar tentangnya dan keazaman untuk merealisasikannya. Perkara ini yang dipanggil sebagai niat, iaitu perubahan dari keinginan dan ransangan hati kepada keazaman dan tujuan yang melahirkan usaha untuk melaksanakan di dunia luaran. Oleh hal itu, kewujudan dalam alam fikiran berubah menjadi kewujudan yang bersifat inderawi (boleh dicerap oleh pancaindera) melalui perbuatan manusia yang melibatkan unsur-unsur alam semula jadi seperti masa dan tempat pelaksanaannya dengan penundukan Ilahi. Apabila adanya perbuatan manusia dalam rangka kewujudan inderawi, datang peranan syarak untuk memberi penilaian dengan piawaian-piawaian yang teliti.<sup>399</sup>

Dari proses di atas, jelaslah bahawa konsep realiti bukan semata-mata dibataskan kepada kewujudan secara inderawi, tetapi konsep tersebut merupakan satu struktur yang teliti bermula dari fikiran sehinggalah kepada peringkat penilaian dan pembalasan. Boleh dikatakan ayat-ayat al-Quran ketika mewujudkan realiti dalam alam fikiran, pada masa yang sama al-Quran menegaskan bahawa perkara tersebut akan berubah menjadi realiti inderawi. Perbincangan Ṭaha Jābir tentang konsep realiti dalam usaha menyelongkar metode al-Quran dinamakan sebagai *Fiqh al-Wāqi'*. *Fiqh* ini melibatkan semua elemen dalam proses yang telah dibincangkan di atas sehingga melahirkan kewujudan realiti inderawi. Ia juga melibatkan faktor perubahan dan pembaharuan dalam sesuatu realiti, hubung kaitnya dengan realiti pihak yang lain dan bagaimana untuk menyebarkan sesuatu idea.<sup>400</sup>

---

<sup>398</sup> *Ibid.*, 96-97.

<sup>399</sup> *Ibid.*, 97-98.

<sup>400</sup> *Ibid.*, 98-99.

Selain dari perbincangan tentang *fiqh* realiti dari perspektif al-Quran, terdapat empat persoalan yang dibincangkan oleh Ṭaha Jābir berkaitan permasalahan realiti dan metode membaca al-Quran untuk mencari jawapan dari kandungannya.<sup>401</sup> Persoalan tersebut adalah; (a) Permasalahan paksaan dan pilihan; (b) Permasalahan sebab-akibat dan kebarangkalian; (c) Permasalahan kebetulan (*ṣudfah*) dan ketentuan (*Qadr*); (4) Permasalahan pensyariat Islam tentang hukuman. Sebagai contoh dalam konteks paksaan dan pemilihan, permasalahan ini berkisar pada persoalan adakah manusia mempunyai pilihan (*mukhayyar*) atau tidak (*musayyar*). Bagi memperolehi jawapan kepada persoalan ini dari al-Quran, kita perlu membaca al-Quran secara keseluruhan dan mengklasifikasikan ayat-ayat al-Quran berdasarkan kepada konteksnya secara terus.<sup>402</sup>

### 3.5. Kesimpulan

Perbincangan metodologi al-Quran yang diwacanakan oleh Ṭaha Jābir al-‘Alwānī dalam karyanya *Ma’ālim fī al-Manhaj al-Qur’ānī* merupakan satu penilaian terhadap metodologi sains Barat dan falsafah yang melatarinya bagi membuktikan signifikan keberadaan al-Quran kepada manusia melalui kerangka metodologi. Berdasarkan kepada krisis yang timbul dari pemikiran Barat, maka peranan metodologi al-Quran menjadi signifikan dalam menyelesaikannya sesuai dengan tujuannya sebagai kitab hidayah. Antara peranannya adalah untuk mengembangkan metode-metode sains tabii dan sains sosial, menambahkan dimensi kesejagatan, dan menyaring dimensi positivisme logikal. Kesejagatan metodologi al-Quran ini menjadikan al-Quran berupaya menyelesaikan kesan negatif dari pemikiran Barat.

---

<sup>401</sup> Antara cadangan yang dikemukakan oleh beliau dalam menjawab persoalan semasa adalah pengkaji perlu meneliti dengan terperinci permasalahan semasa dan membina persoalan permasalahan tersebut. Kemudian, persoalan tersebut dihalakan kepada al-Quran untuk mencari jawapan atau petunjuk kepadanya. Pencarinya tersebut adalah melalui proses pembacaan dan interaksi dengan al-Quran berulang kali sehingga tercapai petunjuk untuk permasalahan tersebut. Tahap proses dari pembinaan permasalahan sehingga pembacaan al-Quran itu pula dilakukan berasaskan metode. Proses tersebut adalah hampir sama dengan kaedah yang digunakan oleh amalan mujtahid dalam mengeluarkan sesuatu hukum. *Ibid.*, 104-105.

<sup>402</sup> *Ibid.*, 106-117.

Bagi memastikan peranan tersebut berjaya direalisasikan, terdapat tiga piawaian penentuan (*muḥaddadāt*) metodologi al-Quran yang dibincangkan oleh Ṭaha Jābir. Piawaian ini merupakan kerangka metodologi al-Quran itu sendiri dan penting dalam memahami pelbagai persoalan kehidupan. Tiga piawaian penentuan tersebut ialah; (i) Tauhid sebagai teras pandangan sejagat al-Quran; (ii) Penyepaduan antara dua bentuk bacaan (*al-Jam‘ bayna al-Qirā’atayn*) iaitu bacaan wahyu dan alam; (iii) Kesatuan struktur binaan al-Quran (*al-Wāhdat al-Binā’iyah*). Di samping itu, al-Sunnah dari perspektif metodologi bergerak seiring dengan al-Quran sebagai sumber penjelasan (*maṣḍar mubayyin*) dan sumber aplikasi (*maṣḍar taṭbīq*) melalui peranan yang dimainkan oleh Rasulullah SAW.

**BAB EMPAT:**

**SIGNIFIKAN KERANGKA METODOLOGI AL-QURAN TERHADAP**

**KONSEP *AL-ITTIJĀH AL-HIDĀ'Ī***

**4.1. Pengenalan**

Pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī dalam karyanya *Ma’ālim fī al-Manhaj al-Qur’ānī* telah ditelusuri secara menyeluruh dalam bab tiga berpaksikan pada kerangka metodologi al-Quran. Dalam bab empat ini pula, kerangka metodologi al-Quran dianalisis untuk melihat signifikannya terhadap konsep *al-Ittijāh al-Hidā’ī*. Analisis ini bertujuan untuk menonjolkan konsep *al-Ittijāh al-Hidā’ī* dari sudut pandang idea Ṭaha Jābir. Selain proses perbandingan dengan rangka konsep dalam bab satu, analisis ini juga akan menelusuri pemikirannya dalam karya-karya yang lain sebagai hujah sokongan. Proses analisis tersebut mengaplikasikan metode induktif, deduktif, dan komparatif.

Bab ini dibahagikan kepada tiga bahagian. Bahagian pertama membincangkan tentang pengembangan perspektif *al-Ittijāh al-Hidā’ī*. Pengembangan tersebut dari sudut mengoptimum al-Quran sebagai sumber hidayah melalui metodologi al-Quran, disusuli dengan perbincangan berkaitan metodologi al-Quran sebagai salah satu bentuk *i’jāz* al-Quran. Bahagian ini diakhiri dengan subtopik pemurnian metode saintifik berasaskan kerangka metodologi. Bahagian ini penting sebagai asas kepada perbincangan *al-Ittijāh al-Hidā’ī* dari perspektif pemikiran Ṭaha Jābir

Perbincangan dalam bahagian kedua pula lebih tertumpu kepada pengukuhan matlamat *al-Ittijāh al-Hidā’ī* berasaskan metodologi al-Quran. Pengukuhan tersebut ditelusuri melalui pendeduksian hidayah al-Quran berasaskan penyepaduan antara dua bentuk bacaan dan kesatuan struktur binaan al-Quran. Bahagian ketiga pula membincangkan tentang penentuan beberapa kaedah penting interaksi dengan al-Quran merangkumi penetapan mukadimah dan penumpuan cara bacaan secara konsepsi. Dua



bahagian ini penting untuk melihat lebih lanjut proses mengotimunkan al-Quran sebagai sumber hidayah melalui kerangka metodologi al-Quran.

#### 4.2. Pengembangan Perspektif *al-Ittijāh al-Hidā'ī*

Warisan ilmu pengetahuan Islam merupakan khazanah yang sangat berharga dan pelbagai. Keberkesanan dan keupayaan warisan tersebut telah terbukti pada zamannya. Akan tetapi menurut Ṭaha Jābir, terminologi 'metode' ilmu *turāth* agama seperti metode *mufassirūn*, metode *muhaddithūn*, metode *uṣulīyyūn* dan lain-lain lagi difahami dalam konteks aplikasi zaman masing-masing. Aplikasi terminologi metode tersebut berlainan kepada kefahaman zaman kini yang berasaskan kepada metode berfikir yang dibentuk dari perinsip sejagat sebagai panduan kepada pergerakan akal manusia dalam pengkajian alam dan manusia. Oleh hal itu, jika piawaian (*dawābiṭ*) yang membentuk konsep metode terdahulu diteliti, maka piawaian tersebut terangkum dalam lingkaran pengetahuan yang berhubung kait dengan aspek zaman dan tempat.<sup>403</sup>

Bagi mencakup warisan ilmu pengetahuan Islam yang sangat kaya dan segar tersebut, Ṭaha Jābir mencadangkan agar dibina metode-metode ilmiah yang bertitik tolak dari metode yang terkandung dalam al-Quran. Pembentukan metode-metode ilmiah tersebut berperanan untuk mencakup dan menjangkau warisan generasi sebelum ini.<sup>404</sup> Dalam hal ini, asas utama kepada idea beliau ialah kewujudan metodologi al-Quran yang menjadi asas kepada pembentukan metode-metode ilmiah yang lain. Metodologi tersebut menjadikan al-Quran sebagai kitab yang mampu mencakup metode saintifik. Proses

---

<sup>403</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 141. Kefahaman tentang maksud metode yang berbeza mengikut zaman yang dibincangkan oleh Ṭaha Jābir perlu kepada penelitian lebih lanjut memandangkan ia perlu dibezakan antara struktur metode itu sendiri dengan aplikasi metode tersebut terhadap suasana semasa yang menatijahkan perbezaan pandangan antara para ulama. Selain itu, perlu juga diperhalusi bidang pengkajian metode yang dimaksudkan oleh beliau memandangkan beliau sendiri membezakan antara metodologi dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* dan metodologi dalam bidang sains walaupun kedua-duanya bersumberkan al-Quran.

<sup>404</sup> *Ibid.*, 142.

cakupan tersebut kemudiaannya diikuti dengan tapisan, pengesahan, penguasaan, dan pembebasan metode-metode saintifik dari krisis yang dihadapi.<sup>405</sup>

*Al-Ittijāh al-Hidā'ī* seperti yang telah dibincangkan tertumpu kepada pentafsiran dan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Quran itu sendiri bagi mengeluarkan petunjuk-petunjuk yang terkandung dalam al-Quran. Kerangka konsepnya bertunjangkan kepada tujuan asasi penurunan al-Quran iaitu sebagai kitab petunjuk sebagai landasan dalam membongkar rahsia dan makna al-Quran. Apabila dibandingkan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dengan idea Ṭaha Jābir tentang konsep metodologi al-Quran, perbincangan beliau mengembangkan perspektif *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam konteks peranan al-Quran sebagai kitab petunjuk. Perkara tersebut dalam dijelaskan pada subtopik berikutnya.

#### **4.2.1. Mengoptimumkan al-Quran Sebagai Sumber Hidayah Melalui Metodologi**

Bertitik tolak dari penekanan terhadap signifikan metodologi al-Quran mendepani cabaran pemikiran arus moden, maka hal tersebut menjadikan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dilihat mempunyai perkaitan dengan idea Ṭaha Jābir. Perkara ini tampak lebih jelas apabila beliau sendiri mengatakan bahawa al-Quran menjadi petunjuk dengan sebaik-baik jalan<sup>406</sup> berasaskan metode. Ertinya, hidayah al-Quran dapat difahami dengan sebaiknya melalui konsep metode al-Quran itu sendiri. Sehubungan dengan itu, selain dari menjadi asas dalam memahami al-Quran itu sendiri, metodologi al-Quran juga menjadi langkah penting dalam menyelesaikan krisis manusia kini.<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> Dalam erti kata lain, beliau menegaskan bahawa risalah al-Quran perlu dikemukakan seolah-olah al-Quran sedang diturunkan pada zaman kini. Hal ini bertujuan sifat sejagatnya boleh mencakup metodologi berfikir yang dibentuk pada masa kini yang berasaskan kepada kaedah sejagat bagi memandu aktiviti sains. Namun, kenyataan tentang kewujudan metode saintifik dari al-Quran boleh jadi merupakan satu bentuk dakwaan yang tidak boleh diterima. Puncanya ialah al-Quran dikatakan merupakan kitab agama semata-mata. Keadaannya seperti kitab Taurat dan Injil yang mana nas-nasnya diwahyukan untuk beriman kepadanya seperti mana kitab tersebut diturunkan. *Ibid.*, 144-146.

<sup>406</sup> Kenyataan ini merujuk kepada ayat ke-9 dari Surah al-Isrā': Firman Allah SWT: "Sesungguhnya Al-Quran ini memberi petunjuk ke jalan yang amat betul (agama Islam)..."

<sup>407</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 140-141.

Konsep metodologi yang dibawa oleh beliau berdasarkan ayat ke-28 dari Surah al-Mā'idah menunjukkan bahawa beliau membawa satu sisi kefahaman yang berlainan terhadap kalimah *minhāj*. Para mufasir yang terdahulu seperti al-Ṭabarī<sup>408</sup>, al-Baghāwī<sup>409</sup>, Ibn Kathīr<sup>410</sup>, al-Rāzī<sup>411</sup>, al-Suyūṭī<sup>412</sup>, al-Bayḍāwī<sup>413</sup>, dan al-Nasafī<sup>414</sup> mentafsirkan kalimah *minhāj* pada ayat tersebut dari sudut bahasa dengan makna jalan yang jelas, *sabīl* (سبيل) atau *sunnah* (سنة). Banyak riwayat yang didatangkan bagi tafsir ungkapan tersebut terutamanya oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya. Ada sebahagian yang menyamakan antara kalimah *shir'āh* dan *minhāj*<sup>415</sup>. Konteks ayat tersebut pula membicarakan tentang syariah yang berbeza bagi setiap umat tetapi bersepakat dalam konsep tauhid. Namun secara umumnya, potongan ayat tersebut (لِكُلِّ جَلِيلٍ مِنْكُمْ شَرَعٌ وَمِنْ هَاجِ) boleh difahami seperti yang dinyatakan oleh al-Ṭabarī: “Maka makna ayat itu: bagi setiap kaum Kami jadikan haluan kepada kebenaran untuk diikuti, dan jalan yang jelas untuk beramal dengannya”<sup>416</sup>. Justeru, *minhāj* dalam ayat tersebut merujuk kepada jalan jelas kepada syariah.

Adapun mufasir terkemudian, terdapat dalam kalangan mereka yang memberikan penjelasan sama ada bersifat menyimpulkan pandangan ulama terdahulu atau dengan ungkapan yang tidak jauh berbeza. Sebagai contoh, al-Qāsimī menyatakan bahawa *shir'ah* adalah syariah yang membawa kepada Allah SWT manakala *minhāj* pula ada

<sup>408</sup> Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, ed. 'Abdullah bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkiy (al-Qāhirah: Dār al-Hijr, 2001), 8: 493-498.

<sup>409</sup> Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī: Ma'ālim al-Tanzīl*, ed. Muḥammad 'Abdullah al-Namr, 'Uthmān Jumu'ah Ḍumayriyah dan Sulaymān Muslim al-Ḥarsh (Riyād: Dār Ṭaybah, 1989), 3: 66.

<sup>410</sup> Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, ed. Sāmī bin Muḥammad al-Salāmah (Riyād: Dār Ṭaybah, 1997), 3: 129.

<sup>411</sup> Muḥammad bin 'Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*, (Beyrūt: Dār al-Fikr, 1981), 12: 13-14. Beliau juga membawa pandangan bahawa kalimah *shir'ah* adalah syariah adapun *minhāj* adalah *makārim al-sharī'ah*.

<sup>412</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, ed. 'Abdullah bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkiy (al-Qāhirah: Markaz Hijr li al-Buḥūth wa al-Dirasāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2003), 5: 343-343.

<sup>413</sup> Nāṣir al-Dīn 'Abdullah bin 'Umar al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Rahmān (Beyrūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.), 2: 129. Beliau menyatakan bahawa *minhāj* adalah jalan yang jelas dalam agama.

<sup>414</sup> Abū al-Barakāt 'Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* (Beyrūt: Dār al-Kalam al-Ṭayyib, 1998), 1:452.

<sup>415</sup> Lihat sebagai contoh dalam al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 12:14.

<sup>416</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 8:493.

jalan jelas yang dituruti dalam agama.<sup>417</sup> Rashīd Riḍā menjelaskan bahawa makna potongan ayat tersebut adalah bagi setiap umat diberikan syariah yang wajib dilaksanakan hukum-hakamnya dan jalan hidayah yang difardukan ke atas kelakuan manusia untuk menyucikan dan dan mengislahkan jiwa mereka. Hal ini kerana syariat amali dan cara penyucian akhlak berbeza mengikut keadaan masyarakat dan kesediaan manusia. Akan tetapi, semua Rasul AS bersepakat pada usul agama iaitu mentauhidkan Allah SWT dan berserah diri pada-Nya dengan ikhlas dan ihsan.<sup>418</sup> Penjelasan oleh al-Marāghī pula hampir sama dengan apa yang disebut oleh Rashīd Riḍā walaupun perbincangan tentang konteks ayatnya lebih ringkas.<sup>419</sup>

Al-Sha‘rāwī pula lebih membicarakan tentang konteks ayat tersebut berkenaan persepakatan pada konsep tauhid sepanjang zaman dan perbezaan pada pensyariatan pada hukum-hakam amali mengikut zaman Rasul AS masing-masing. Bagi umat Nabi Muhammad SAW, Allah SWT meletakkan *minhāj* untuk diikuti sesuai untuk zamannya.<sup>420</sup> Ṭanṭawī tidak jauh beza dalam menyimpulkan makna potongan ayat tersebut dari mufasir terdahulu seperti menyatakan makna *minhāj* ialah jalan yang jelas dalam agama dan perbincangan tentang penetapan syariah dan *minhāj* yang khusus bagi setiap umat pada hukum-hakam amali.<sup>421</sup> Penjelasan Wahbah al-Zuhaylī juga tidak jauh berbeza dengan apa yang dijelaskan oleh Rashīd Riḍā dan al-Marāghī iaitu bagi setiap umat, Allah SWT jadikan syariah yang wajib dilaksanakan dan jalan yang jelas ditetapkan untuk kelakuan manusia bergantung kepada keadaan dan tabiat masyarakat.<sup>422</sup>

---

<sup>417</sup> Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta‘wīl*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (t.tp.: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1958), 2:2017. Penjelasan beliau ini diikuti dengan makna konteks ayat tersebut tentang syariah yang dibawa oleh al-Quran dengan syariah umat sebelumnya di samping kesatuan pada konsep tauhid.

<sup>418</sup> Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, cet. ke-2 (al-Qāhirah: Dār al-Manār, 1947), 6: 412-413. Beliau juga menyimpulkan makna *minhāj* dari riwayat terdahulu seperti yang dinyatakan oleh al-Ṭabarī iaitu *sabīl* dan *sunnah*. Kemudian beliau menjelaskan konteks ayat tersebut dari sudut perbezaan syariah, kesatuan agama dan perbincangan kaedah *fiqh* ‘pensyariatn umat terdahulu’ (*shar‘ man qablanā*).

<sup>419</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 6: 130.

<sup>420</sup> Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī* (t.tp: Akhbār al-Yawm, t.t), 5: 3182.

<sup>421</sup> Muḥammad Sayyid Ṭanṭawī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur‘ān al-Karīm* (al-Qāhirah: Dār Nahḍah Miṣr, 1997), 4: 179.

<sup>422</sup> Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqidah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj* (Beyrūt: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1418H), 6: 217.

Ṭaha Jābir pula menjadikan makna *minhāj* dalam al-Quran dan makna dari sudut bahasa iaitu jalan yang jelas sebagai penyokong kepada konsep metodologi yang dibincangkan. Beliau menyatakan bahawa *minhāj* merangkumi makna yang menunjukkan kepada jalan yang jelas dan menjadikan orang yang melalui jalan tersebut dalam keyakinan bahawa perjalanannya berasaskan petunjuk al-Quran.<sup>423</sup> Maka, dihubungkan kalimah *minhāj* dengan kalimah *shir'ah* adalah untuk menjelaskan pelaksanaan syariah dalam kehidupan. Dari makna jalan yang jelas, beliau memfokuskan kepada makna metode yang berperanan dalam membimbing akal manusia kepada kebenaran atau perkara yang hampir kepada kebenaran. Makna asal itu kemudian menyokong makna metode dan membina suatu konsep yang akhirnya menatijahkan perbincangan metodologi al-Quran sebagai sumber kepada gerakan pemikiran manusia dalam pelbagai lapangan ilmu. Dari makna tersebut, kalimah *shir'ah* merujuk kepada konsep syariah manakala kalimah *minhāj* merujuk kepada konsep metodologi.

Ekoran dari perbincangan kalimah *minhāj*, maka idea tentang metodologi al-Quran melalui idea Ṭaha Jābir melibatkan perbincangan interaksi dengan al-Quran sebagai sumber kepada ilmu dan pengetahuan khususnya berkaitan fenomena manusia dan masyarakat. Para ulama terdahulu telah memberi penumpuan dan sumbangan yang besar terhadap pembinaan metodologi *uṣūl al-fiqh* dalam berinteraksi dengan al-Quran. Usaha tersebut adalah berasaskan interaksi dengan al-Quran sebagai sumber pengetahuan hukum-hakam. Beliau membezakan antara isu-isu *fiqh* dengan fenomena-fenomena kemasyarakatan. Isu-isu *fiqh* (*al-Qaḍiyyat al-Fiqhiyyah*) melibatkan perbincangan hukum-hakam *taklifiyyah*. Adapun fenomena kemasyarakatan (*al-Zāhirat al-Ijtimā'iyah*) memerlukan perincian unsur-unsurnya.<sup>424</sup>

---

<sup>423</sup> Lihat ulasan tentang makna metodologi yang dijelaskan oleh beliau pada subtopik 'Konsep Metodologi dalam al-Quran' dalam Bab Tiga. Lihat pula konteks metodologi yang dimaksudkan oleh beliau pada subtopik 'Tujuan Penulisan' dalam Bab Dua.

<sup>424</sup> Ṭaha Jābir, *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 71.

Jika diimani bahawa al-Quran tidak mengabaikan sesuatu aspek tertentu<sup>425</sup>, maka al-Quran dan penjelasan Rasulullah SAW melalui sunnahnya sudah cukup untuk mengemukakan segala unsur hidayah kepada kita. Sehubungan dengan itu, al-Quran dan al-Sunnah mampu menjadi sumber hidayah kepada penentuan berkaitan fenomena kemasyarakatan. Antara penekanan yang diberikan adalah pengkajian terhadap fenomena kemanusiaan dan kemasyarakatan perlu kepada metodologi tersendiri dan bukannya menjadikan metodologi *uṣūl al-fiqh* sebagai sumber pengkajian dan perincian. Walau bagaimanapun, hal tersebut tidak menafikan keperluan kepada metodologi *uṣūl al-fiqh* terutama dalam perbincangan lafaz kerana sumbernya ialah *khiṭāb* al-Quran dan *nabawī*.<sup>426</sup>

Pada zaman kini, pentafsiran al-Quran memerlukan kepada interaksi berasaskan metodologi al-Quran. Antara jalannya adalah dengan memahami kandungannya berdasarkan perkara yang sahih dari Rasulullah SAW merangkumi Sunnah Baginda SAW dan metodologi yang terkandung dalamnya. Hal yang demikian bertujuan untuk menyimpulkan *maqāṣid* al-Quran dan al-Sunnah serta kaedah-kaedah sejagat Islam. Langkah tersebut memerlukan penggunaan segala wasilah dan alat yang sesuai untuk mengaplikasikan hasil kefahaman terhadap kandungan al-Quran ke dalam realiti dengan kefahaman kekinian. Tujuannya agar al-Quran menjadi sumber asasi dalam membentuk kehidupan moden sama ada melibatkan aspek pemikiran, pengetahuan, mahupun ketamadunan. Adapun menyelesaikan permasalahan semasa dengan hanya bergantung kepada kefahaman dari ilmu *turāth* semata-mata yang tidak terlepas dari konteks zamannya boleh merencatkan proses pembaharuan dan usaha mendepani cabaran dari falsafah Barat.<sup>427</sup>

---

<sup>425</sup> Kenyataan ini merujuk kepada ayat ke-38 dari Surah al-An‘ām. Firman Allah SWT: “...Tiada Kami tinggalkan sesuatu pun di dalam kitab Al-Quran ini; kemudian mereka semuanya akan dihimpunkan kepada Tuhan mereka (untuk dihisab dan menerima balasan).”

<sup>426</sup> Ṭaha Jābir, *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma‘rifah*, 72-73.

<sup>427</sup> Ṭaha Jābir, *Naḥw Manhajīyah Ma‘rifīyah Qur‘āniyyah*, 148-150.

#### 4.2.2. Metodologi al-Quran sebagai Salah Satu Bentuk *I'jāz* al-Quran

Ketika membandingkan antara mukjizat inderawi (*hissiyyah*) dengan mukjizat al-Quran, Ṭaha Jābir mengatakan bahawa perbezaan utama antara kedua bentuk mukjizat tersebut adalah pada konsep cabaran<sup>428</sup>. Rasulullah SAW tidak diberikan mukjizat yang mencabar manusia melainkan al-Quran. Perkara ini selari dengan tujuan penurunan al-Quran sebagai kitab petunjuk yang kekal sehingga ke akhir zaman, bersifat mutlak, bermukjizat dengan sifat mencabarnya yang berterusan.<sup>429</sup> Oleh hal itu, sifat *i'jāz*nya sentiasa kekal semenjak dari penurunan al-Quran lagi.<sup>430</sup> Menurut al-Bāqillānī, Allah SWT mengkhabarkan bahawa al-Quran diturunkan bertujuan untuk dijadikan sebagai petunjuk<sup>431</sup>. Hal tersebut tidak akan terlaksana sekiranya al-Quran itu bukan hujah. Al-Quran tidak akan menjadi hujah jika tidak memiliki sifat mukjizat.<sup>432</sup>

Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* pula sangat berkait rapat dengan kebergantungan kepada aspek *i'jāz* al-Quran yang menjadi salah satu asas kerangka konsep tersebut.<sup>433</sup> Di samping dimensi konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dikembangkan dari sudut kerangka metodologi al-Quran, Ṭaha Jābir telah mengemukakan idea yang lebih dari itu. Beliau menjadikan metodologi al-Quran sebagai salah satu bentuk mukjizat al-Quran. Sekiranya konsep cabaran al-Quran pada zaman kerasulan Muhammad SAW adalah melalui bahasa al-Quran, maka cabaran tersebut pada masa kini selari dengan perkembangan yang melatari zaman adalah melalui metodologi al-Quran.<sup>434</sup>

---

<sup>428</sup> Lihat sebagai contoh perbincangan para ulama tentang syarat cabaran bagi mukjizat dalam Musā'id al-Tayyār, *al-I'jāz al-'Ilmi*, 9-16.

<sup>429</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 140.

<sup>430</sup> Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Mu'jizat al-Qur'ān* (al-Qāhirah: Akhbār al-Yawm, t.t), 1:17-19.

<sup>431</sup> Kenyataan ini dirujuk beliau berdasarkan ayat pertama dari Surah Ibrāhīm. Firman Allah SWT: "Alif, Laam, Raa'. Ini ialah Kitab (Al-Quran) Kami turunkan ia kepadamu (wahai Muhammad), supaya engkau mengeluarkan umat manusia seluruhnya dari gelap-gelita kufur kepada cahaya iman dengan izin Tuhan mereka ke jalan Allah Yang Maha Kuasa lagi Maha Terpuji."

<sup>432</sup> Abū Bakr Muḥammad al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'ān* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, t.t.) 9.

<sup>433</sup> Lihat perbincangan 'Kebergantungan Kepada Konsep *I'jāz* Sebagai Dalil Kebenaran al-Quran' dalam Bab Satu.

<sup>434</sup> Ṭaha Jābir, *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 178.

Pandangan beliau tidaklah bermaksud *i'jāz* al-Quran dari konteks bahasa yang merupakan bentuk *i'jāz* paling penting dan disepakati para ulama sudah tidak lagi relevan atau menjadi kurang penting. Akan tetapi, al-Quran juga mampu memberi cabaran kepada manusia dari sudut metodologi. Dalam erti kata lain, *i'jāz* al-Quran pada peringkat metodologi secara umumnya memerlukan penelitian dan pembongkaran yang menjadikan metode saintifik moden berada dalam cakupan metodologi al-Quran. Metode saintifik moden menjelaskan cara mengkaji fenomena terutamanya kaedah empirik. Maka, metodologi al-Quran perlu dibentuk secara sistematik agar boleh mencabar metode saintifik yang bersifat uji kaji empirikal berlandaskan kepada falsafah disebalik pelaksanaannya.<sup>435</sup>

Umat Islam mempunyai aksiom yang bersifat tetap iaitu al-Quran sentiasa bersifat mencabar dan melemahkan<sup>436</sup>. Oleh kerana pada al-Quran ada petunjuk yang mencukupi, maka Ṭaha Jābir mengatakan bahawa mesti terdapat dalam al-Quran satu kerangka metodologi yang juga mencabar manusia dalam mendepani metodologi ciptaan manusia. Allah SWT meletakkan undang-undang dan peraturan terhadap alam yang menjadi asas kepada pembentukan metodologi kajian. Al-Quran pula adalah wahyu yang bergerak seiring dengan alam dan perjalanannya. Maka, al-Quran juga mengandungi metodologi yang bersifat sejagat dan berupaya menjangkui metodologi sains manusia. Sifat kesejagatan al-Quran di samping sifatnya yang bermukjizat ini menjadikannya berupaya untuk:

- a) Mencakup metode saintifik, membuat saringan dan penambahbaikan, serta membentuknya sebagai satu bentuk metodologi yang sejagat.
- b) Mengeluarkan metode saintifik dari krisis yang dihadapinya dan memeliharanya dari ancaman dan bahaya relativisme dan kenisbian.

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>436</sup> Jalāl al-Din ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Aḥmad bin ‘Alī (al-Qāhirh: Dār al-Hadīth, 2006), 3:303; Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Fawwāz Aḥmad Zamarlī (Beyrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), 2:263.



- c) Membuat penilaian kembali terhadap logik, memberikan premis-premis tepat yang diperlukan agar terlaksana fungsinya sebagai piawaiian yang memelihara proses renungan dan tafakur dari kesalahan bertujuan membuktikan kesahihan dan mengukuhkan langkah-langkah saintifiknya yang membawa kepada hasil.
- d) Membetulkan perjalanan kehidupan manusia yang telah disediakan oleh sains dan menyekat kegagalan dan kesan negatif yang berlaku dalam pemikiran Barat yang merupakan lanjutan dari falsafah Yunani dan Rom. Antaranya dengan mengembalikan dimensi ketuhanan dalam pencarian ilmu pengetahuan.
- e) Menjernihkan aliran-aliran sains dan piawaiian-piawaiianya serta mengembalikannya kepada jalan hidayah dan kebenaran agar tercapai maksud kesejagatan nilai seperti petunjuk, kebenaran, tauhid, penyucian, peradaban, keadilan, kebebasan, kebaikan dan sebagainya. Maka, al-Quran mampu merealisasikan secara global berkenaan kesatuan dan interaksi manusia, serta kaedah metodologi sejagat yang utuh untuk pemikiran manusia.<sup>437</sup>

Keupayaan yang disebut di atas boleh dikatakan telah disentuh oleh ramai pemikir kontemporari dalam perbincangan sains Islam seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas, Seyyed Hossein Nasr, Ismail al-Faruqi, dan Ziauddin Sardar.<sup>438</sup> Maka, tidak terkecuali juga oleh Ṭaha Jābir untuk menyatakan secara padat tentang ciri-ciri tersebut. Namun, kelihatan secara zahir, beliau mengaitkan keupayaan tersebut di bawah perbincangan *i'jāz* al-Quran yang menunjukkan sifatnya yang bermukzijat. Di samping itu, usaha dan fokus beliau dimulakan dengan pembinaan kerangka metodologi al-Quran melalui proses

---

<sup>437</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 77-79.

<sup>438</sup> Lihat sebagai contoh perbincangan tentang pemikiran sains Islam oleh tokoh-tokoh tersebut dalam Maisarah binti Hasbullah, *Respons Pemikir Islam Terhadap Modeniti: Wacana Sains Islam Sebagai Kajian Kes di Malaysia* (Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, 2012), 139-266; Sh. Mohd Saifuddeen bin Sh. Mohd Salleh, *Tipologi Interaksi antara Agama dan Sains: Satu Penilaian dan Cadangan Menurut Perspektif Islami* (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, 2012), 166-175.

*tadabbur* terhadap keseluruhan ayat-ayatnya, terutamanya berasaskan kepada tiga piawaian penting yang akan dijelaskan pada subtopik berikutnya.<sup>439</sup>

#### **4.2.3. Pemurnian Metodologi Sains Moden Melalui Kerangka Metodologi al-Quran**

Dalam membincangkan metode saintifik melalui perkembangan zaman moden, satu ciri asas sains moden ialah penceraiian ilmu daripada sifat kekudusan. Konsep ilmu pengetahuan moden yang merupakan intipati bagi sudut pandangan alam sains moden bertentangan dengan konsep ilmu Islam yang melihat ilmu merupakan wasilah utama menuju kepada ilmu ketuhanan. Sains moden tetap bergantung kepada bukti zahir sebagai alat utama dalam mencapai pengetahuan (*knowledge*) serta berdasarkan kepada deria manusia sebagai kriteria akhir untuk membezakan antara kebenaran dan kepalsuan. Perkara ini berbeza dengan sains dalam Islam yang meletakkan kebergantungan sepenuhnya kepada fakulti intelek yang terjalin dengan ilmu ketuhanan serta tidak terhad kepada rasional manusia semata-mata.<sup>440</sup>

Permasalahan yang sedang melanda umat Islam tersebut boleh disimpulkan sebagai krisis pemikiran yang memberi kesan kepada krisis jati diri sebagai seorang Muslim.<sup>441</sup> Hal ini kerana falsafah moden Barat telah menjadi kayu ukur dalam menginterpretasi sains, di samping menyusun atur dan membentuk kesimpulan dari bidang sains tabii dan sains sosial hingga menjadi satu pandangan alam. Sains kontemporari telah mengalami proses perubahan dan perkembangan. Segala kewujudan adalah satu rangkaian yang mana dunia dari perspektif sains tersebut bersifat bebas dan

---

<sup>439</sup> Lihat lebih lanjut pada subtopik berikutnya iaitu “Pengukuhan Matlamat *al-Ittijāh al-Hidā’ī* Berasaskan Metodologi al-Quran” dalam Bab Empat ini.

<sup>440</sup> Seyyed Hussein Nasr, “Islam dan Sains Moden” dalam *Agama dan Sains Moden*, disusun oleh Baharuddin Ahmad (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2008), 26-27.

<sup>441</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur, IBFIM, 2014), 5. Lihat juga perbincangan lebih lanjut tentang krisis identiti umat Islam disebabkan kehilangan epistemologi tauhidik (*tawhidic epistemology*) dalam Osman Bakar, bab “The Identity Crisis of the Contemporary Muslim Ummah: The Loss of Tawhidic Epistemology as Its Root Cause” dalam *Islamic Civilization and the Modern World* (Gadong: udb press, 2014), 278-304.

merupakan sistem kehidupan yang berkembang berdasarkan peraturannya tersendiri. Ekoran daripada perspektif tersebut, realiti dan kewujudan Tuhan diketepikan dalam falsafahnya. Sama ada aliran rasionalisme yang cenderung bergantung kepada fakulti akal semata-mata, atau aliran empirisisme logik yang mendasarkan pengetahuan kepada fakta yang boleh diuji, logik dan analisis linguistik, kedua-dua aliran tersebut membataskan konsep realiti hanya kepada tahap dunia fizikal.<sup>442</sup>

Pembatasan tersebut adalah disebabkan pengurangan upaya dan kapasiti fakulti kognitif dan deria kepada sempadan realiti fizikal. Sistem pengetahuan ini menyebabkan dunia fizikal dijelaskan dalam terma rasional dan mengetepikan signifikan kerohanian. Ruang autoriti dan intuisi dikecilkan kepada skop rasional (*reason*) dan pengalaman (*experience*) sahaja. Namun, tidak dinafikan bahawa terdapat juga persamaan antara falsafah dan tradisi sains Islam dengan falsafah dan sains moden. Persamaan tersebut antaranya dari sudut sebahagian metode dan sumber pengetahuan. Akan tetapi, persamaan ini hanyalah dari aspek luaran sahaja. Adapun perbezaan yang mendalam antaranya dapat dilihat dari sudut keimanan Muslim terhadap wahyu sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran, sekaligus menjadi asas terhadap kerangka metafizik dalam menjelaskan falsafah sains sebagai sistem yang berbeza dengan falsafah sains moden.<sup>443</sup> Sehubungan dengan itu, pemurnian metode saintifik moden seperti yang dapat dilihat melalui perbincangan Ṭaha Jābir adalah seperti berikut:

#### **a) Menilai Struktur Metode Saintifik Moden**

Islam tidak dapat menerima sains yang menjelaskan tentang dunia seolah-olah penerangan tersebut bebas dari realiti dan tidak menghubungkan jalinan sebab-akibat dengan sebab yang tertinggi. Maka, sains moden terputus dari kewujudan yang lebih

---

<sup>442</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview Islam* (Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 114-115.

<sup>443</sup> *Ibid.*, 115-118.

tinggi iaitu kewujudan Tuhan yang Maha Berkuasa.<sup>444</sup> Oleh hal yang demikian, interpretasi sains berasaskan falsafah moden melalui kenyataan, konklusi umum, dan arah tujuan perlu menjadi subjek penilaian yang kritikal. Keperluan tersebut adalah disebabkan masalah yang timbul kesan dari interpretasi sedemikian yang memberi tentangan sengit terhadap hala tuju agama dan sejarah Muslim. Penilaian terhadap metode saintifik moden antaranya merangkumi konsep, pra-andaian, simbol, aspek empirik dan rasional, nilai dan etika, interpretasi terhadap asal usul kejadian, teori pengetahuan, pengkategorian ilmu sains, serta batasan dan perkaitan antara ilmu-ilmu tersebut.<sup>445</sup>

Peri pentingnya penilaian tersebut adalah disebabkan masalah dan krisis yang timbul dari pelaksanaan metode saintifik moden berasaskan falsafah moden Barat. Sebagai contoh dalam bidang sains dan teknologi, antara persoalan yang timbul adalah apakah kemajuan sains dan teknologi semestinya berkesudahan dengan kehilangan iman, “kematian” Tuhan, kelapukan agama, kemusnahan alam sekitar, serta ancaman terhadap kewujudan dan bangsa manusia di atas muka bumi ini? Hal ini kerana rata-rata yang berlaku di dunia Barat ialah fenomena semakin longgarnya pegangan agama manusia di samping semakin lenyapnya pengaruh nilai-nilai keagamaan dan keruhanian dalam kehidupan masyarakat. Fenomena beginilah yang menjadi cabaran kepada kaum Muslimin iaitu cara untuk mencapai kemajuan sains tanpa mengorbankan jati diri dan identiti keislaman berasaskan petunjuk al-Quran.<sup>446</sup>

Tāha Jābir juga berpandangan bahawa metode saintifik moden tidak bebas nilai dan tidak neutral. Setidak-tidaknya, ia mendukung falsafah, ideologi, atau sistem nilai oleh pihak mengaplikasikannya. Menurut beliau, kaedah penyelidikan yang digunapakai dalam sains moden telah mengabaikan peranan wahyu dan agama. Hal ini sekaligus mengukuhkan pandangan sekular dalam pengkajian alam, manusia, dan kehidupan.<sup>447</sup>

---

<sup>444</sup> Seyyed Hossein, “Islam dan Sains Moden”, 28-29.

<sup>445</sup> Al-Attas, *Prolegomena*, 114.

<sup>446</sup> Osman Bakar, ‘Kata Pengantar’ dalam *Islam dan Pemikiran Masa Kini*, 10.

<sup>447</sup> Tāha Jābir, *Ma’ālim*, 40-41

Pandangan tentang sistem nilai ini juga dipegang antaranya dipegang oleh Syed Naquib al-Attas dan Seyyed Hossein Nasr.<sup>448</sup> Maka, pengisian tentang sains Islam selain dari perbincangan dari sudut falsafahnya, ia juga melibatkan penilikan kembali sebarang unsur sains moden dari kaca mata Islam, iaitu melihat ralatnya, kekurangannya, kesalahannya, dan akhirnya menawarkan alternatif dan penambahbaikan.<sup>449</sup>

Berdasarkan krisis yang timbul tersebut, Ṭaha Jābir mengatakan bahawa hanya metodologi al-Quran yang boleh memurnikan metode saintifik sedia ada. Melalui metodologi al-Quran, falsafah sains boleh diperbetulkan dengan memasukkan dimensi universal merangkumi tujuan yang benar dari penciptaan makhluk. Di samping itu, metodologi al-Quran akan membebaskan metode saintifik moden berkaitan takwilan-takwilan berasaskan falsafah sains moden seperti positivisme dan materialisme. Oleh hal yang demikian, al-Quran melalui metodologi universalnya akan membantu manusia membina kembali metode saintifik moden selepas mengeluarkannya dari lingkaran krisisnya.<sup>450</sup>

Selain itu juga, metodologi al-Quran akan membantu metode sedia ada untuk memahami kembali kefahaman tentang makna-makna undang-undang alam tabii. Hal ini kerana undang-undang alam tabii merupakan topik utama yang mana jika tidak dihurai dengan teliti dan berdasarkan metode sejagat, maka natijah dan hasil yang akan diperoleh manusia akan menjadi satu musibah.<sup>451</sup> Sebagai contoh, dalam memahami persoalan ‘kebetulan’ (muṣādafah) dan ketentuan (*qadar*). Jika diteliti ayat-ayat al-Quran dari kerangka kesatuan struktur binaan al-Quran, maka didapati bahawa mustahil

---

<sup>448</sup> Menurut Seyyed Hossein Nasr, apa yang dibantah dari sudut pandang Islam ialah aspek positivisme dan relativisme yang mendatangkan sains moden. Lihat Seyyed Hossein Nasr, “Islam dan Sains Moden”, 35-36. Ulasan oleh Syed Naquib al-Attas pula antaranya dapat dilihat dalam tulisannya “Islam and the Philosophy of Science” dalam al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 111-142. Lihat pula sebagai contoh perbezaan pandangan antara dua tokoh tersebut tentang pengislaman sains dalam Wan Mohd Nor Wan Daud, *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2014), 338-342.

<sup>449</sup> Shaharir, *Pengamiran Islam dan Sains*, 53.

<sup>450</sup> Ṭaha Jābir, *Ma’ālim*, 62-63.

<sup>451</sup> *Ibid.*

berlakukan kebetulan sama ada di peringkat perintah Tuhan pada permulaan penciptaan, atau peringkat kehendak Tuhan. Maka, jika ternafi berlakunya kebetulan, maka ternafilah adanya konsep kesia-siaan dan wujudnya tujuan dari penciptaan sesuatu.<sup>452</sup> Kepercayaan terhadap perkara ini yang merupakan perkara metafizik, mempengaruhi aktiviti sains dan kaedah saintifik dalam memahami kehidupan.

#### **b) Menjelaskan Hubungan antara Metodologi Pengkajian Alam dan Manusia**

Dalam membincangkan tentang metode saintifik, alam mejadi tunggak objektif kepada pengetahuan manusia. Akan tetapi, berbicara tentang kaedah adalah memperkatakan tentang manusia terlebih dahulu yang merupakan tunggak subjektif pengetahuan. Tunggak tersebut mempunyai segala daya fakulti semula jadi dan kuasa mencerakin yang terletak dalam diri manusia dan berhierarki. Hal ini kerana perbincangan tentang perinsip-perinsip kaedah dalam metodologi sains berasaskan Islam adalah memperkatakan tentang pelbagai cara dan kaedah yang membolehkan manusia memperoleh pengetahuan realiti. Tuhan atau konsep Tauhid pula merupakan asas dalam epistemologi sains Islam yang mempunyai pandangan bersepadu dan jelas dalam kepelbagaian metode mendapatkan pengetahuan.<sup>453</sup>

Pada hakikatnya, kepelbagaian metode itu sendiri dihasilkan daripada pandangan alam al-Quran tentang maksud realiti dan makna serta kedudukan manusia dalam realiti tersebut. Walaupun metode-metode tersebut berbeza, namun kesemuanya merupakan cara yang betul untuk mengenali alam dalam ruang batasan masing-masing. Metode-metode tersebut saling melengkapi dalam mencapai matlamat untuk melihat kesatuan dalam seluruh kejadian yang berpunca dari perinsip Tauhid.<sup>454</sup> Dalam memahami hubungan manusia dengan alam dalam kerangka metodologi al-Quran, Ṭaha Jābir

---

<sup>452</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>453</sup> Osman Bakar, *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science* (Shah Alam: Arah Publication Sdn. Bhd., 2008), 17-19.

<sup>454</sup> *Ibid.*, 17-18.

menyatakan bahawa manusia mempunyai hubungan sebagai anak kepada alam tabii. Akan tetapi pada masa yang sama, manusia juga merupakan *mustakhlif* iaitu makhluk yang dipertanggungjawabkan oleh Allah untuk memakmurkan dan menunaikan amanah terhadap alam tabii. Bagi memikul tanggungjawab tersebut, manusia dianugerahkan antaranya dengan akal, kemampuan untuk membuat pilihan, dan wahyu.

Al-Quran menyatakan bahawa penciptaan langit dan bumi lebih besar dari penciptaan manusia seperti yang terdapat dalam ayat 57 dari surah Ghāfir.<sup>455</sup> Jika ayat ini difahami dalam kerangka metodologi, maka boleh diambil faedah melalui maksud teks (*fahwā khiṭāb*) iaitu meletakkan perkara kecil di bawah metode kajian bagi perkara yang lebih besar. Proses ini diiringi dengan menetapkan piawaian berkaitan dengan metode tersebut. Dari situ, apabila falsafah sains tabii membicarakan perihal manusia dan meletakkannya di bawah aspeknya, ia adalah cara yang tidak bertentangan dengan metode al-Quran. Di samping itu, timbulnya teori penyatuan antara sains tabii dan sains kemanusiaan serta sosial. Maka, refleksi falsafah, metode dan mantik sains tabii ke atas persoalan sains sosial dan manusia bukanlah satu perkara yang asing menurut al-Quran, apatah lagi untuk menolaknya.<sup>456</sup> Akan tetapi, perbezaan yang wujud antara manusia dan alam tidak boleh diketepikan walaupun terdapat pendekatan metodologi yang sama digunakan<sup>457</sup>.

Manusia terpengaruh dengan alam semula jadi dan memberi kesan kepadanya. Proses dialektik antara manusia dan alam sentiasa berlaku secara berterusan secara positif. Refleksi teori kajian sains tabii kepada manusia, sosial dan tingkah laku tidak bermaksud membuang sifat kemanusiaan manusia atau tanggungjawab *istikhlāf* kepada alam. Begitu juga refleksi tersebut tidak bererti menyamakannya dengan haiwan dan

---

<sup>455</sup> Firman Allah SWT: “Demi sesungguhnya, penciptaan langit dan bumi (dari tiada kepada ada) lebih besar (dan lebih menakutkan) daripada menciptakan manusia dan menghidupkannya semula (sesudah matinya); akan tetapi kebanyakan manusia (yang mengingkari hari kiamat) tidak mengetahui.”

<sup>456</sup> Ṭaha Jābir, *Ma’ālim*, 93

<sup>457</sup> Lihat lebih lanjut perbezaan asasi antara manusia dan alam pada subtopik ‘Manusia dan Alam dalam al-Qura dalam Bab Tiga.

objek keras. Tetapi refleksi tersebut sebenarnya mengukuhkan lagi tanggungjawab manusia. Maka, Allah SWT mengutuskan para Rasul dan Nabi AS dari kalangan mereka dan mempertanggungjawabkan mereka untuk memimpin di muka bumi. Oleh hal itu, proses dialektik di antara kedua-duanya bukan hanya bersifat kemungkinan sahaja, tetapi proses tersebut berlaku secara semula jadi.<sup>458</sup>

Proses interaksi al-Quran terhadap tempat, zaman, sejarah dan tabiat secara bermetode umumnya adalah untuk memberi perhatian kepada kewujudan Pencipta yang Maha Agung, di samping memberi perhatian tentang kuasa yang ghaib terhadap alam dan manusia. Al-Quran menjelaskan bahawa terdapat keselarian antara fenomena tingkah laku dan kepercayaan manusia dengan undang-undang tabii yang mempengaruhi bentuk kehidupan sama ada baik atau sebaliknya. Jika fenomena tabii boleh dikaji melalui proses pemerhatian, eksperimen, cerapan inderawi dan perubahan suasana, maka fenomena kemanusiaan juga boleh dikaji sedemikian. Wujud kemungkinan yang besar untuk membongkar penyatuan metodologi dalam memahami fenomena yang pelbagai sama ada melibatkan alam atau manusia. Tujuannya bagi memudahkan peletakan hukum-hukum penilaian dengan penelitian yang ilmiah dan objektif.<sup>459</sup> Walau bagaimanapun, keselarian yang terdapat dalam bidang tersebut tidak bermakna metode penyelidikan adalah sama secara total. Hal ini kerana sifat dan ciri yang berlainan antara keduanya memerlukan metode terperinci yang sesuai dengan perbezaan sifat tersebut.<sup>460</sup>

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>459</sup> Jelas Ṭaha Jābir lagi bahawa hukum-hukum penilaian tersebut menjadi tujuan yang dikehendaki oleh syariah bagi natijah pembongkaran, deskripsi dan klasifikasi pengetahuan selari dengan metode umum dan metode al-Quran khasnya. Al-Quran menegaskan bahawa melalui hukum-hukum tersebut, manusia diseru untuk membuat pemerhatian, serta merenung dengan teliti terhadap situasi dan fenomena dalam suasana yang pelbagai. Selain itu, perlu juga meneliti aspek adat, uruf, dan warisan dengan mengkaji setiap perkara yang berkaitan dengannya untuk mendedahkan tabiat perbuatan manusia di samping membantu menjelaskan deskripsi yang sesuai. Malah, ia juga membolehkan pendedahan keadaan yang telah atau yang akan membawa umat manusia sama ada kepada kejayaan, kerugian atau kemusnahan negara berdasarkan tempoh sejarah yang telah berlaku. Al-Quran ketika mengemukakan perkara sedemikian, ia juga memberikan perhatian kepada akal manusia tentang sebahagian undang-undang dan peraturan sosial (*sunan ijtimā' iyyah*) serta penentuan metodologi untuk menjelaskan sebahagian sifat metode al-Quran itu sendiri. *Ibid.*, 94-95.

<sup>460</sup> Menurut Louay Safi, melalui kajian yang lebih mendalam, seseorang dapat mengenal adanya perbezaan penting antara hukum-hukum yang mengatur perilaku alam dan sosial. Aturan alam tunduk kepada hukum-hukum kemestian, manakala aturan sosial dipengaruhi oleh hukum-hukum kebebasan. Maka, hubungan



### c) Menjelaskan Hubungan antara Metodologi al-Quran dengan Kefahaman Realiti

Memahami hubungan antara manusia, alam dan Tuhan tersebut menjadi asas kepada pemahaman terhadap realiti. Al-Quran melalui metodologinya memperlihatkan kepada kita konsep *fiqh* realiti berasaskan sistem yang sempurna. Dalam perbincangan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, memahami realiti bergantung kepada pengamatan dalam menguraikan peraturan-peraturan kemasyarakatan dan ketamadunan, serta penguasaan syarat dan faktor pemikiran yang memberi kesan terhadapnya. Perbahasannya juga melibatkan pemerhatian terhadap diri manusia itu sendiri. Proses kajian tersebut mesti melibatkan aspek zahir dan batin.<sup>461</sup> Ṭaha Jābir pula menambahkan lagi dua aspek dalam konsep realiti. Selain realiti yang bermula dari alam fikiran sehingga kepada kewujudan cakupan inderawi, konsep realiti juga melibatkan peringkat penilaian dan pembalasan terhadap perbuatan manusia melalui penurunan syarak dengan piawai-piawaiannya.<sup>462</sup>

Al-Quran mengemukakan petunjuk dalam membina ilmu *fiqh* realiti, merangkumi unsur dan asas realiti. Pada masa yang sama, al-Quran juga menjelaskan peranan dan usaha syaitan dalam proses pembentukan realiti inderawi untuk masuk campur dan merosakkan setiap perkara pada setiap peringkat pembentukan realiti. Tujuannya adalah untuk mewujudkan realiti yang batil atau rosak sebagai ganti kepada realiti yang benar. Boleh jadi peringkat pembinaan dorongan dan keinginan lebih dahsyat hasutannya untuk merealisasikan penyelewangan. Oleh hal yang demikian, al-Quran memberi penegasan kepada manusia tentang kepentingan untuk sentiasa sedar dan memberi perhatian secara berterusan agar tidak terjerumus dalam tipu daya syaitan pada setiap peringkat.<sup>463</sup>

---

antara benda dalam aturan alam adalah berdasarkan kepada perinsip sebab-akibat. Akan tetapi perilaku manusia ditentukan oleh kebebasan memilih, dan oleh itu manusia bertindak berdasarkan kemungkinan disebabkan mereka selalu mempunyai pilihan (secara teori). Namun, kebebasan manusia juga masih tidak berpisah dari aturan alam kerana keperluan fizikan badannya. Lihat lebih lanjut dalam Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Petaling Jaya: International Islamic University Malaysia Press, 1996), 149-165.

<sup>461</sup> Lihat lebih lanjut pada subtopik "*Fiqh al-Wāqi'*" dalam Bab Satu.

<sup>462</sup> Lihat proses pembentukan realiti bermula dari alam fikiran sehingga peringkat penilaian pada subtopic 'Kefahaman tentang Realiti' dalam Bab Tiga.

<sup>463</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 100.

Adapun kajian dari pihak Barat, tidak dapat dinafikan bahawa perhatian yang sangat besar diberikan dalam memahami dan menganalisis realiti. Akan tetapi hal ini tidak menyatakan bahawa Islam mengabaikan atau tidak mengambil berat kajian realiti. Banyak ayat al-Quran memberi perhatian tentang konsep realiti dan menegaskan perihalnya untuk mengkaji dan menganalisisnya. Sebagai contoh, pengetahuan tentang ilmu sebab penurunan ayat serta ilmu keserasian antara ayat dan surah (*'ilm al-munāsabāt*) yang memperincikan keadaan ayat *makkī* dan *madanī* merupakan sampel kepelbagaian bentuk kepentingan mempelajari *fiqh* realiti. Di samping itu, al-Quran juga menyatakan beberapa mekanisme untuk mempelajari realiti. Sebagai contoh, kadang kala pendekatan tersebut melibatkan proses induktif sejarah serta renungan. Kadang kala ia pula melibatkan proses deduktif yang menghubungkan antara kajian lapangan dengan penelitian terhadap peristiwa. Mekanisme tersebut sememangnya memerlukan keupayaan akhlah yang besar dan kemampuan berfikir aras tinggi.<sup>464</sup>

Proses tersebut sentiasa berlaku melalui interaksi dengan al-Quran untuk mencari penyelesaian dan jawapan terhadap permasalahan yang disimpulkan dari persoalan yang timbul berkaitan realiti yang dihadapi. Manusia sentiasa menghadapi permasalahan mengikut tempoh masa yang pelbagai berdasarkan ruang lingkup ilmu pengetahuan dan perkembangannya. Kini, manusia hidup pada zaman berasaskan metodologi sains dan piawaiannya. Bagi memastikan al-Quran dapat memberikan jawapan pada tahap tersebut, manusia perlu memahami al-Quran dengan teliti yang memerlukan kepada mukadimah luaran berasaskan kepada ilmu pengetahuan semasa, serta perkembangan metode-metode pemikiran dan akal manusia. Hal ini kerana pembinaan persoalan tentang krisis dan permasalahan untuk dihalakan kepada al-Quran bergantung kepada perkara tersebut.<sup>465</sup>

---

<sup>464</sup>. Menurut beliau lagi, sebagai contoh, mekanisme penjelasan bagi peristiwa yang disebut dalam al-Quran tentang perdebatan dengan Ahli Kitab terutamanya golongan Yahudi antaranya memberi tumpuan kepada renungan secara akhlah dan pemikiran induktif yang menghimpunkan seruan untuk melakukan kajian lapangan, meneliti peristiwa yang berlaku, memastikan penggunaan kaedah analitik dalam berinteraksi dengan situasi agar tercapai hasilnya, dan kemudian menguji kesahihan natijahnya. *Ibid.*, 101-102

<sup>465</sup> *Ibid.*, 104-105.

Dalam memahami realiti juga, Nabi Muhammad SAW merupakan contoh tauladan yang terbaik sebagai penjelas petunjuk-petunjuk yang terkandung dalam al-Quran merangkumi semua dimensi kehidupan. Dari sudut metodologi, Rasulullah SAW melalui sunnah Baginda SAW disifatkan oleh Ṭaha Jābir sebagai sumber penjelas dan sumber aplikasi kepada al-Quran yang merupakan sumber pensyariatan. Fungsi sebagai kedua-dua sumber tersebut menjadikan al-Sunnah secara keseluruhannya sebagai sebuah kerangka metodologi pemahaman yang praktikal terhadap al-Quran<sup>466</sup>. Kerangka tersebut merangkumi antaranya metode pentakwilan, ikutan atau tauladan, dan cara aplikasi melalui pelaksanaan Nabi SAW terhadap kandungan al-Quran.<sup>467</sup> Oleh hal yang demikian, pemahaman terhadap realiti juga mestilah merangkumi aspek penilaian dan pembalasan, serta bersumberkan kepada sunnah Rasulullah SAW sebagai sebuah metodologi yang bergerak seiring dengan metodologi al-Quran.

#### **4.3. Pengukuhan Matlamat *al-Ittijāh al-Hidā'ī* Berasaskan Metodologi al-Quran**

Seperti yang telah dibincangkan, metodologi al-Quran menjadi satu dimensi yang dikembangkan dalam perbincangan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* yang sedia ada. Pembongkaran hidayah al-Quran yang dibincangkan dalam bab satu lebih tertumpu kepada konteks pemahaman terhadap ayat-ayat al-Quran untuk memahami makna, rahsia dan kandungannya dengan menjadikan penyampaian hidayah sebagai matlamat utama. Ṭaha Jābir pula menjadikan metodologi al-Quran sebagai asas dalam mengoptimumkan jalan perolehan hidayah al-Quran, sekaligus mengukuhkan matlamat *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dalam proses pemahaman dan penyampaian petunjuk al-Quran<sup>468</sup>.

Bagi memastikan asas tersebut berhasil, pendeduksian hidayah bergantung kepada langkah penentuan metodologi al-Quran yang disebut Ṭaha Jābir sebagai

---

<sup>466</sup> Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 311-319

<sup>467</sup> Ṭaha Jābir, *Mā'ālim*, 126.

<sup>468</sup> Lihat lebih lanjut pada subtopik 'Maksud *al-Ittijāh al-Hidā'ī*' dalam Bab Satu.

*muḥaddadāt manhajiyat*. *Muḥaddadāt* tersebut boleh disimpulkan sebagai piawai utama yang perlu dijadikan pegangan dalam berinteraksi secara bermetode al-Quran. *Muḥaddadāt* tersebut juga merupakan sebahagian dari kerangka metodologi al-Quran itu sendiri. Pendeduksian hidayah akan ditinjau melalui dua *muḥaddadāt* iaitu penyepaduan antara dua bentuk bacaan dan kesatuan struktur binaan al-Quran. Adapun *muḥaddad* tauhid, ia sudah jelas difahami sebagai teras kepada pembinaan pandangan sejagat dalam segala lapangan ilmu dan aspek kehidupan<sup>469</sup>.

#### **4.3.1. Pendeduksian Hidayah al-Quran Melalui Penyepaduan antara Dua Bentuk Pembacaan**

Seperti yang telah dijelaskan, pendekatan penyepaduan antara dua bentuk pembacaan merupakan langkah metodologi yang paling penting dan jelas dalam membantu kita membongkar *muḥaddadāt* metodologi al-Quran yang selebihnya. Fikrah pembacaan al-Quran (*qirā'at al-wahy*) dan pembacaan alam (*qirā'at al-kawn*)<sup>470</sup> merujuk kepada asas bahawa alam adalah “kitab” Allah yang diciptakan berbentuk fizikal manakala al-Quran adalah kitab Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Di antara keduanya, wujud tanda atau petunjuk yang saling mengisyaratkan antara satu sama lain. Dari hubungan tersebut, timbulnya fikrah tentang keseimbangan antara al-Quran dan alam. Al-Quran melalui kaedah petunjuknya berupaya untuk mencakup pergerakan alam. Dengan membaca alam, manusia terarah kepada al-Quran. Begitu juga dengan membaca al-Quran, manusia terarah untuk memahami alam. Sesuailah untuk dikatakan bahawa al-

---

<sup>469</sup> Lihat sebagai contoh tulisan Ismā'īl al-Fārūqī yang membincangkan keesaan kepada Allah SWT sebagai perinsip asas dalam kaedah Islam yang kemudiannya membawa kepada perbahasan kesatuan alam semesta, kesatuan kebenaran dan pengetahuan, kesatuan kehidupan, serta kesatuan kemanusiaan. Ismā'īl al-Fārūqī, *Pengislaman Ilmu*, terj. Mustafa Kasim (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), 33-57. Lihat juga perbincangan yang dikemukakan oleh Osman Bakar dalam bukunya berjudul *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*.

<sup>470</sup> Fikrah ini disimpulkan dari ayat 1 hingga 5 Surah al-'Alaq.

Quran mempunyai keupayaan membimbing manusia ke arah pembaharuan<sup>471</sup> melalui proses interaksi antara kedua-duanya secara berterusan.

Hubungan antara al-Quran dengan alam ini merupakan sumber dalam memahami hubungan antara manusia dengan Allah dan wahyu-Nya serta hubungan antara manusia dengan alam. Hubungan yang wujud tersebut disimpulkan dari perbincangan hubungan antara Tuhan, manusia dan alam dan menjadi asas kepada pemahaman realiti kehidupan seperti yang dibincangkan sebelum ini. Bagi memahami hubungan tersebut, timbulnya keperluan untuk menyepadukan dua bentuk bacaan. Langkah metodologi penyepaduan ini akan tercapai antaranya apabila: (a) membaca, memahami alam dan membongkar *sunannya*<sup>472</sup> dengan diiringi pembacaan wahyu untuk memahami hubungan, undang-undang dan peraturannya; dan (b) membaca wahyu dengan diiringi pembacaan alam merangkumi segala *sunannya* seperti undang-undang kemasyarakatan, serta sebab-sebab kebangkitan tamadun dan keruntuhannya.<sup>473</sup>

Kedua-dua bentuk pembacaan tersebut tidak boleh diasingkan atau diabaikan salah satu darinya kerana wujud kesalingan yang utuh dalam memahami faham hidayah dari kerangka metodologi al-Quran. Kesan pemisahan antara dua bacaan akibat boleh difahami seperti berikut:

#### **a) Pengabaian Pembacaan al-Quran**

Mengabaikan pembacaan al-Quran dengan memfokuskan semata-mata kepada pengkajian alam bererti memutuskan hubungan dengan Allah dan alam ghaib dengan kefahaman yang benar. Natiujahnya, wujudnya falsafah bercirikan positivisme yang terasing dari Tuhan dan menganggap Pencipta dan alam ghaib semuanya adalah semata-

---

<sup>471</sup> Ṭaha Jābir, *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 55.

<sup>472</sup> Mājid 'Arsān al-Kaylānī, *Falsafah al-Tarbiyah al-Islāmiyyat: Dirāsah Muqāranah bi al-Falsafāt al-Tarbawiyah al-Mu'āṣarah* ('Ammān: Dār al-Faṭḥ, 2009), 310.

<sup>473</sup> Yaḥya Riḍā Jād, *Fī Fiqh al-Ijtihād wa al-Tajdīd Dirāsah Ta'ṣīliyyah Taṭbīqiyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010), 76-77.

mata aspek metafizik yang tidak penting. Dari situlah timbul pelbagai teori-teori sains yang bertentangan dengan aspek ketuhanan. Secara zahir, manusia tersebut menganggap bahawa dia berupaya menguasai alam dengan sains tanpa melihat alam ini tunduk kepada *sunnatullah*. Sedangkan hakikatnya, alam ini ditundukkan kepada manfaat manusia oleh Allah SWT<sup>474</sup> manakala manusia pula dibekalkan dengan kemampuan akal dan ilmu yang memampukannya mentadbir alam sebagai satu amanah kebertanggungjawaban (*istikhlāf*).<sup>475</sup>

Apabila manusia melupakan Pencipta dan kuasa-Nya melalui petunjuk wahyu, maka hubungan yang timbul antara insan dan alam adalah hubungan kekuasaan, penaklukan dan eksploitasi rambang, bukan lagi dianggap sebagai satu tanggungjawab. Agama dan iman sendiri menjadi sempit dengan bentuk pembacaan alam semata-mata sehingga merebak kepada krisis hubungan antara sesama manusia seperti penindasan dan kezaliman. Keadaan tersebut ditambah lagi dengan krisis ekologi, pencemaran, kerosakan alam, dan sebagainya akibat pengabaian wahyu yang menatijahkan kehidupan yang sempit. Keadaan ini menurut Ṭaha Jābir selari dengan firman-Nya dalam surah Ṭaha ayat ke-124<sup>476</sup>.<sup>477</sup>

#### **b) Pengabaian Pembacaan Alam**

Pengabaian pembacaan alam pula dengan hanya membataskan kepada pembacaan al-Quran yang terpisah dari kehidupan realiti akan membawa kepada pengejian dunia sehingga melumpuhkan keupayaan berperadaban manusia. Keadaan ini sekaligus mencacatkan pelaksanaan tanggungjawab *istikhlāf* dan amanah ketamadunan. Ekoran

---

<sup>474</sup> Lihat sebagai contoh dalam Surah Ibrāhīm, 14:32-34; Surah al-Naḥl, 16:14; Surah al-Ḥajj, 22:65; dan Surah Luqmān, 31:30.

<sup>475</sup> Ṭaha Jābir, *al-Jam' bayna al-Qirā'atayn*, 22-24.

<sup>476</sup> Firman Allah SWT: “Dan sesiapa yang berpaling ingkar dari ingatan dan petunjukKu, maka sesungguhnya adalah baginya kehidupan yang sempit dan Kami akan himpunkan dia pada hari kiamat dalam keadaan buta.”

<sup>477</sup> Ṭaha Jābir, *al-Jam' bayna al-Qirā'atayn*, 25.

dari itu, manusia terpisah dari memanfaatkan alam di samping mengurangkan nilai perilaku dan perbuatannya. Boleh jadi manusia akan melihat kewujudan kehidupannya tidak mengandungi makna peradaban. Segala bentuk pemikiran sebegini sekaligus bertentangan secara menyeluruh dengan manhaj al-Quran.<sup>478</sup> Bahkan, pengabaian pembacaan alam itu sendiri telah menyempitkan dan mencacatkan kaedah serta skop pembacaan al-Quran.

Dapat disimpulkan bahawa kedua-dua bentuk bacaan ini merupakan kefarduan dari Ilahi, dan menyepadukan kedua-duanya merupakan suatu yang amat penting. Metodologi al-Quran dalam membina ilmu pengetahuan merupakan sebab utama yang membawa kepada penyatuan dua bentuk bacaan tersebut. Menurut Ṭaha Jābir, al-Quran membimbing alam dengan peranannya sebagai petunjuk melalui pelbagai cara bagi memanfaatkan unsur-unsurnya, menjelaskan isu dan topik alam, serta mengukuhkan tuntutanannya. Alam pula menjadikan al-Quran sebagai tempat rujukan terhadap persoalan-persoalan realiti berkaitannya agar manusia dapat memahami kaedah untuk berinteraksi dengan alam dan memanfaatkannya. Pembacaan wahyu merupakan bentuk bacaan dari kerangka *kulliy* kepada kerangka *juz'ī* yang mana membolehkan kapasiti manusia memahami kemampuan menjelaskan perkara universal. Pembacaan alam pula mengemukakan kepada kita isu dan permasalahan yang bersifat mikro untuk dihalakan kepada wahyu agar manusia mendapat jawapan dari sumber petunjuk yang membimbing dengan sebaik-baik cara.<sup>479</sup>

Bertitik tolak dari hubungan yang wujud, dua bentuk bacaan tersebut berasaskan kepada kefahaman yang saling interaktif dan melengkapi. Wahyu dijadikan sebagai sumber pengetahuan dalam membaca alam. Melalui bacaan alam, undang-undang dan

---

<sup>478</sup> *Ibid.*, 25-26 dan Yaḥyā Jād, *Fī Fiqh al-Ijtihād*, 78.

<sup>479</sup> *Ibid.*, 29-30.

tabiinya pula membantu manusia untuk memahami al-Quran.<sup>480</sup> Melalui langkah metodologi penyepaduan ini, dapat dilihat kolerasinya dengan salah satu dimensi ‘sumber hidayah dalam al-Quran’ yang menjadi salah satu elemen penting dalam kerangka konsep *al-Ittijāh al-Hidā’ī*. Dari kerangka sumber, alam (melalui proses perjalanan kehidupan) dan penurunan wahyu merupakan dua sumber hidayah yang sentiasa bergerak selari. Hal ini kerana dua sumber tersebut datang dari Allah SWT. Kepentingan memahami kedua-dua sumber tersebut seringkali ditegaskan dalam al-Quran itu sendiri. Untuk memahami hidayah dari kerangka sumber ini, maka pemahaman tersebut bergantung kepada metode penyepaduan antara bacaan alam dan wahyu.<sup>481</sup>

Langkah asas dalam memasuki kerangka metodologi bermula dengan mengemukakan hubung kait antara bahasa dan sastera al-Quran melalui susunan ayat-ayatnya (*al-nazm al-Qur’ānī*) dengan undang-undang dan peraturan alam wujud. Cabaran utama kepada Muslim kontemporari adalah untuk membongkar kesalingan metodologi antara wahyu Ilahi dengan sains tabii dan sainskemanusiaan yang bertunjangkan *sunnatullah* pada alam, kehidupan, dan manusia.<sup>482</sup> Kepentingan metode tersebut sentiasa ditegaskan oleh Ṭaha Jābir sebagai syarat utama untuk keluar dari krisis pemikiran dan pengetahuan sama ada pada peringkat global mahupun nasional.

#### **4.3.2. Pendeduksian Hidayah al-Quran Melalui Kesatuan Struktur Binaan al-Quran**

Salah satu mukadimah yang terpenting dalam pembacaan al-Quran adalah berpegang pada konsep kesatuan struktur binaan al-Quran yang disebut sebagai *al-Wahdat al-Binā’iyyah li al-Qur’ān*. *Al-wahdah* atau kesatuan merujuk kepada al-Quran yang tunggal dari segi jenis, susunan, keunikan, cabaran, dan *i’jāznya*. Tidak ada kitab lain yang

---

<sup>480</sup> Yahyā Jād, *Fī Fiqh al-Ijtihād*, 78.

<sup>481</sup> Lihat pada subtopik ‘Sumber Hidayah dalam al-Quran’ dalam Bab Satu.

<sup>482</sup> Ṭaha Jābir, *Naḥw Manhajiyah Ma’rifiyah Qur’āniyyah*, 223-224.



berkongsi dengan al-Quran dari aspek sifat dan metodologinya. Adapun yang dimaksudkan dengan *al-Wahdat al-Binā'iyah* pula ialah semua ayat al-Quran, surah, juzuk, dan kalimahya seperti binaan satu ayat. Dalam erti kata lain, seluruh al-Quran itu adalah 'sebuah kesatuan' yang mana struktur binaan dan susunan ayat-ayat al-Quran yang teliti dan teguh (*ihkam*) tidak menerima sebarang pemecahan. Al-Quran tidak boleh untuk diterima sebahagiannya dan ditolak sebahagiannya yang lain. Begitu juga al-Quran tidak ada padanya sebarang percanggahan atau pertentangan antara ayat-ayatnya yang menunjukkan sebarang kecacatan.<sup>483</sup>

Sekalipun ayat dan surahnya pelbagai, namun kepelbagaian tersebut penting dalam proses pendidikan dan pengajaran melalui proses penurunan wahyu secara berperingkat untuk melakukan perubahan dan pembaikan terhadap kehidupan manusia. Penyusunan struktur al-Quran melalui pencantuman kalimah-kalimah al-Quran dan keselarian antara ayat dan surahnya seumpama satu keharmonian struktur huruf-huruf dalam satu perkataan atau seperti satu ayat yang terdiri dari perkataan dan rukunnya.<sup>484</sup> Oleh hal yang demikian, *al-Wahdat al-Binā'iyah* sangat dititikberatkan oleh Ṭaha Jābir dalam perbincangan kerangka metodologi al-Quran. Konsep ini yang menjadi aspek utama dalam perbincangan *i'jāz al-Naẓm al-Qur'ānī* iaitu dari sudut bahasa al-Quran.

*I'jāz* al-Quran melalui *siyāq al-āyat*, keserasian ayat dan susunannya, di samping tujuannya yang satu, Mukhātibnya – Allah SWT – yang Esa, penerimanya yang satu iaitu Rasulullah SAW, menjadikan al-Quran secara keseluruhannya sebagai satu ayat. Hal ini kerana walaupun isi kandungan al-Quran itu mencakup pelbagai perkara, al-Quran tetap merupakan Kalam yang satu. Bahagian akhir al-Quran tetap berkait dengan yang awal dan begitu juga sebaliknya. Ekoran dari hal itu, konsep *al-Wahdah* menjadikan pembaca yang *mentadabbur* al-Quran akan merenung cakupan al-Quran dengan meneliti kesemua ayat-ayatnya. Proses tersebut bertujuan untuk mencari jaringan hubung kait dan

---

<sup>483</sup> Ṭaha Jābir, *al-Wahdat al-Binā'iyah*, 13-14.

<sup>484</sup> *Ibid.*, 14.

kesalingan antara ayat-ayat al-Quran agar dapat memahami al-Quran dengan sebaik-baik kefahaman.<sup>485</sup> Berasaskan kesatuan tersebut juga, al-Quran mencakup tentang bentuk kejadian yang bakal mendatang dengan menjelaskan undang-undang dan peraturan yang menjadi petunjuk untuk membina masa depan. Undang-undang tersebut merangkumi manusia dan sejarah berserta perjalanannya, di samping tujuan utama yang menjadi sasaran hala tuju makhluk.<sup>486</sup>

Tidak hairanlah jika *maqāṣid* yang terkandung dalam keseluruhan al-Quran (berasaskan kepada tujuan utama penurunan al-Quran sebagai petunjuk) sama ada dari bahagian surah *makkiyyah* mahupun bahagian surah *madaniyyah* adalah saling melengkapi seperti tujuan untuk mengislahkan kepercayaan. Hal tersebut natijah daripada susunan al-Quran yang terbentuk atas asas kesalingan seperti antara isu kepercayaan, amalan, faktor pendorong dan larangan. Setiap satu darinya saling mengukuhkan antara satu sama lain.<sup>487</sup> Sehubungan dengan itu, berbicara tentang *al-Wahdat al-Binā'iyah* juga membawa kita kepada perbincangan tentang tahap kefahaman terhadap al-Quran seperti berikut:

- i. Memahami dan mencakup persoalan al-Quran seperti suruhan, larangan, halal, haram, peringatan dan ibrah dengan disertakan adab-adabnya
- ii. Meneliti sejumlah perbincangan dalam surah al-Quran dan melihatnya sebagai sebahagian dari kesatuan yang saling melengkapi dan berkait antara satu surah dengan surah yang lain seperti dalam satu sistem. Setiap bahagian dari sebuah kesatuan tersebut mengambil tempat tertentu yang selari dengannya seperti subtopik-subtopik dalam satu bab.
- iii. Tahap seterusnya ialah meneliti kesemua surah dalam al-Quran ibarat bab-bab dalam sebuah buku.<sup>488</sup>

---

<sup>485</sup> Yaḥyā Jād, *Fī Fiqh al-Ijtihād*, 74-75

<sup>486</sup> Ṭaha Jābir, *al-Wahdat al-Binā'iyah*, 15.

<sup>487</sup> Yaḥyā Jād, *Fī Fiqh al-Ijtihād*, 75-76.

<sup>488</sup> Muḥammad 'Abdullah Dirāz, *Hāṣad Qalam* (al-Qāhirah: Dār al-Qalam, 2004), 53.

Apabila seseorang mengerti bahawa al-Quran terbina atas konsep *al-Wahdat al-Binā'iyah*, maka dia akan mengetahui kaedah-kaedah untuk berinteraksi dengan al-Quran itu sendiri. Hal ini kerana konsep itu sendiri merupakan sebahagian kerangka metodologi al-Quran yang perlu difahami.<sup>489</sup> *Wahdat binā'iyah* merupakan ciri kelebihan yang ada pada al-Quran dalam mengukuhkan kedudukan metodologi universal bersumberkan al-Quran. Berlandaskan kepada keuniversalan metodologi tersebut, maka mustahil sebarang berlaku percanggahan dan pertentangan antara ayat-ayat al-Quran. Tidak hairanlah jika Ṭaha Jābir tidak bersetuju dengan sebahagian warisan ilmu yang bertentangan dengan sifat kemutlakan al-Quran bercirikan *wahdah binā'iyah* seperti perbincangan pemansuhan ayat al-Quran yang timbul akibat dari wujudnya percanggahan antara ayat al-Quran sehingga membawa kepada pemansuhan salah satu darinya<sup>490</sup>. Hal ini kerana al-Quran secara keseluruhannya bersifat sempurna merangkumi ketelitian dalam pemilihan dan peletakan setiap kalimah dan ayat pada tempatnya sehingga membentuk sebuah Kitab yang bersifat *muḥkam* berdasarkan ilmu Allah SWT.

---

<sup>489</sup> Ṭaha Jābir, *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 87.

<sup>490</sup> Perbincangan pemansuhan ayat al-Quran atau ilmu *al-naskh* yang tidak dipersetujui oleh Ṭaha Jābir adalah terhadap pemikiran yang memungkinkan wujudnya percanggahan antara nas al-Quran. Percanggahan tersebut tidak mampu dihilangkan pada fikiran seorang mujtahid melainkan dengan ditinggalkan salah satu nasnya sama ada dengan terbatal, berakhir tempohnya, ditukar, atau yang seumpama dengannya. Namun, permasalahan *naskh* ini adalah dalam konteks para ulama terkemudian dari kalangan para *fuqahā'* dan mufasir kerana tidak beriltizam dengan apa yang difahami oleh para salaf tentang makna *al-naskh*. Seolah-olah dapat difahami bahawa apa yang tidak dipersetujui oleh beliau adalah pada pemansuhan ayat-ayat al-Quran dalam ruang lingkup hukum-hakam yang kemudiannya timbulnya pembahagian tiga bentuk *al-naskh*. Permasalahan ini menurut beliau menafikan sifat kesatuan dan *i'jāz* al-Quran. Lihat lebih lanjut dalam bukunya *Naḥw Mawqif Qur'ānī min al-Naskh*. Lihat sebagai contoh perbincangan pengertian *al-naskh* dari perspektif para salaf dan ulama terkemudian serta penggunaannya dalam ilmu usul fiqh dalam Musā'id bin Sulaymān al-Ṭayyār, "Maḥūm al-Naskh 'inda al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn: Nazrah Taqwīmiyyah" dalam *Majalah Tibyān li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah*, bil. 18 (1436H), 239-313; dan Aḥmad bin 'Abd al-Raḥīm al-Dihlawī, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Taḥqīq* (Dimashq: Maṭba'ah al-Ghawthānī, 2008), 57-58. Al-Dihlawī dalam bukunya tersebut menyatakan bahawa pemansuhan hanya berlaku pada lima ayat. Lihat juga contoh perbincangan tentang *al-naskh* dalam Jamāl Ṣāliḥ 'Aṭāyā, *Ḥaqīqat al-Naskh wa Ṭalāqat al-Naṣf fī al-Qur'ān* (al-Manṣurah: Dār al-Wafā' li al-Tibā' wa al-Nashr, 2007). Jamāl 'Aṭāyā juga merupakan salah seorang yang tidak bersetuju dengan wujudnya pemansuhan antara ayat al-Quran. Tokoh lain yang berusaha membuktinya tidak wujudnya percanggahan secara umum dalam al-Quran ialah Muḥammad 'Imārah dalam karyanya *Hal fī al-Qur'ān Tanāquḍāt?* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2011). Walau bagaimanapun, perbincangan *al-naskh* perlu kepada perincian yang kritis kepada punca, hujah, dan natijah bagi kedua-dua pandangan tersebut. Hal ini kerana kelompok yang tidak bersetuju dengan konsep *al-naskh* kebanyakannya terdiri daripada tokoh *muta'akhhirūn*. Justeru, ia perlu kepada penelitian terhadap titik perbezaan (*maḥal al-nizā'*)

Dengan menjadikan *waḥdah binā'iyah* sebagai salah satu *muhaddadāt* metodologi al-Quran, banyak implikasi yang dikesani kepada kebanyakan ilmu pengetahuan *turāth* yang diwarisi. Langkah tersebut mampu mengemukakan wasilah efektif kepada pengkaji ilmu tu *turāth* untuk membuat penilaian kembali merangkumi cabang ilmu kalam, tafsir, usul fiqah, hadith dan perbahasan fiqah. Dalam erti kata lain, hidayah al-Quran boleh difahami dalam kerangka yang lebih luas. Sebagai contoh dalam bidang pentafsiran, kita ketahui bahawa tafsir merupakan ilmu pengetahuan Islam yang terawal pada zaman Rasulullah SAW melalui pentafsiran al-Quran oleh Baginda SAW kepada para sahabat RA. Proses tersebut berlaku sama ada dengan cara pentafsiran al-Quran dengan al-Quran mahupun melalui aplikasi kandungan al-Quran dalam realiti sebagai bentuk penjelasan.<sup>491</sup>

Al-Quran mengungkap tujuan yang terkandung di dalamnya melalui susunan, uslub, konteks dan kedudukan kalimah, ayat serta surah. Setiap pihak yang mengkaji al-Quran dari kalangan para *uṣūlī*, mufasir, ahli bahasa, ahli sastera, dan ahli sejarah meneliti al-Quran dari aspek bidang masing-masing. Berdasarkan usaha yang besar dan pelbagai terhadap bahasa al-Quran, didapati para mufasir sendiri mencari satu bentuk pemeliharaan terhadap pentafsiran al-Quran. Pemeliharaan tersebut merupakan asas kepada pemeliharaan kehidupan dan manusia yang menjadi tujuan dan kandungan dari kedatangan nas-nas. Oleh hal yang demikian, sangat penting untuk memahami bahawa interaksi dengan al-Quran mesti berasaskan dengan apa yang dikehendaki oleh nasnya, bukan dengan memahami nas menurut kehendak pembacanya. Ekoran dari itu, berinteraksi dengan al-Quran tidak hanya tertumpu kepada kajian bahasanya semata-mata, tetapi mestilah merangkumi segala dimensi dalam perjalanan kehidupan.<sup>492</sup>

Pencapaian proses tersebut hanya berlaku dengan kesatuan yang wujud dari al-Quran itu sendiri bermula dari kalimahnyanya sehinggalah keseluruhan al-Quran.

---

<sup>491</sup> Ṭaha Jābir, *al-Waḥdat al-Binā'iyah*, 64-65.

<sup>492</sup> *Ibid.*, 77-80

Kebanyakan para pengkaji al-Quran menerima *wahdah binā'iyah* pada peringkat surah. Bagi setiap surah terdapat tunjang bagi strukturnya. Tunjang tersebut yang menjadi topik asas kepada sesuatu surah. Topik-topik yang lain dalam setiap surah pula berlegar-legar sekitar tunjang bagi setiap surah seolah-olah kesemuanya menjadi pendokong dan penguat terhadap topik asasi. Sebagai contoh, topik asasi bagi Surah al-Fātihah ialah berkenaan *tauhid rubūbiyyah* yang menjadi tunjang surah berdasarkan kepada tiga ayat pertama dari surah tersebut. Begitu juga dengan Surah al-Baqarah yang mana tunjang asasinya adalah berkenaan tauhid sekalipun Surah al-Baqarah merupakan surah terpanjang dalam al-Quran. Berasaskan tunjang tauhid tersebut, bercabangnya pelbagai isu-isu yang terkandung dalam surah al-Baqarah.<sup>493</sup> Perkara inilah yang dibahasakan dalam perbincangan tentang kesatuan surah yang berkait rapat dengan konsep *al-Naẓm al-Qur'ānī*.<sup>494</sup> Namun, tumpuan utama Ṭaha Jābir adalah *wahdāt binā'iyah* pada tahap al-Quran seluruhnya dalam proses membina struktur ilmu pengetahuan berasaskan al-Quran.

#### 4.4. Penentuan Beberapa Wasilah Interaksi dengan al-Quran

Telah dibincangkan bahawa al-Quran mengandungi kerangka metodologinya tersendiri yang menjadi piawaian kepada para pengkaji untuk memahami dan membongkarnya ketika berinteraksi dengan al-Quran. Antaranya piawaian tersebut ialah keperluan penyepaduan antara dua bentuk bacaan dan kewujudan kesatuan struktur binaan al-Quran. Proses berinteraksi dengan al-Quran tersebut mestilah interaksi yang berasaskan metodologi dan bukan pula interaksi yang bersifat rambang tanpa ada sebarang ilmu alat atau kaedah. Seperti yang telah dinyatakan dalam Bab Satu, terdapat antaranya tiga ilmu

---

<sup>493</sup> Lihat sebagai contoh penelitian yang dilakukan terhadap kesatuan Surah al-Baqarah dalam Muhammad 'Abdullah Dirāz, *al-Naba' al-'Azīm Naẓarāt Jadīdah fī al-Qur'ān* (al-Qāhirah: Dār Ibn al-Jawzī, 2013), 166-218; dan Ṭaha Jābir, *al-Wahdah al-Binā'iyah*, 81-82.

<sup>494</sup> Ṭaha Jabir, *al-Wahdat al-Binā'iyah*, 38-44.

alat yang mesti dikuasai dalam berinteraksi dengan al-Quran iaitu penguasaan bahasa Arab dan kaedah-kaedahnya, mengetahui *athār*, serta memahami *siyāq al-āyāt*<sup>495</sup>.

Bagi memastikan interaksi tersebut dapat direalisasikan, terdapat pelbagai wasilah yang amat penting untuk dipraktikkan agar sampai kepada memahami metodologi al-Quran itu sendiri. Di samping itu, wasilah tersebut berupaya untuk memahami petunjuk al-Quran dengan dimensi yang lebih luas sama ada dari aspek pengetahuan, kepercayaan mahupun amalan. Perkara ini sekaligus membawa kepada esensi perbincangan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* yang menjadikan petunjuk al-Quran sebagai matlamat utama dalam memahami al-Quran. Antara tumpuan yang dapat diperhatikan dari perbincangan Ṭaha Jābir ialah penetapan mukadimah interaksi dengan al-Quran dan penumpuan cara bacaan secara konsepsi.

#### **4.4.1. Penetapan Mukadimah Interaksi dengan al-Quran**

Dalam berinteraksi dengan al-Quran, terdapat mukadimah-mukadimah yang perlu diberi perhatian oleh para *pentadabbur*. Tujuannya adalah untuk membantu menyediakan kekuatan kesedaran bagi mempraktikkan *tadabbur*. Sebagai mukadimah, ia berperanan memberi ransangan kepada hati, khusyuk dan rendah diri ketika proses bacaan dan interaksi dengannya. Selain itu juga, mukadimah ini menambahkan pengalaman dan keupayaan kepada pembaca untuk terus belajar dan *mentadabbur*.<sup>496</sup> Antara dua mukadimah penting yang perlu dilihat lebih lanjut adalah seperti berikut:

##### **i. Menjiwai al-Quran dengan Hati**

Salah satu mukadimah yang terpenting dalam berinteraksi dengan al-Quran adalah menjiwai al-Quran dengan hati ketika membacanya seolah-olah al-Quran sedang

---

<sup>495</sup> Rujuk subtopik 'Penguasaan Ilmu Alat dan Kepentingan Ijtihad' dalam bahagian 'Asas dan Dasar Konsep' pada Bab Satu.

<sup>496</sup> Ṭaha Jābir, *al-Tadabbur*, 105.

diturunkan kepada kita. Walaupun Ṭaha Jābir tidak membincangkan perkara ini dalam buku *Ma'ālimnya*, mukadimah ini dapat diperhatikan melalui usaha beliau yang bersungguh-sungguh memaknai al-Quran kerana ia menjadi salah satu wasilah asasi dalam memahami al-Quran.<sup>497</sup> Bukan sahaja dalam pentafsiran ayat-ayat al-Quran, menjiwai al-Quran juga sangat penting dalam memahami kerangka metodologi al-Quran yang dibincangkan merangkumi kefahaman mendalam bagi menghubungkan antara keberadaan al-Quran dengan persoalan semasa kehidupan manusia. Sekiranya pembaca al-Quran ingin menyentuh makna al-Quran dan memahaminya dengan mendalam, dia mestilah membacanya seolah-olah al-Quran sedang diturunkan ke hatinya. Langkah ini mestilah disertai dengan keyakinan bahawa al-Quran mengandungi jawapan terhadap segala persoalan kehidupan sesuai dengan peranannya sebagai petunjuk.<sup>498</sup>

Sebelum diutarakan proses adaptasi dan realisasi kandungan al-Quran ke dalam realiti kehidupan manusia seluruhnya (*tanzīl al-āyāt 'alā al-wāqī'*), al-Quran mestilah direalisasikan terlebih dahulu dalam hati (*tanzīl al-Qur'ān 'alā al-qalb*) sebelum berpindah kepada lisan dan tindakan. Perihal al-Quran diturunkan ke hati Rasulullah SAW<sup>499</sup> menunjukkan bahawa interaksi al-Quran mestilah bermula dengan hati. Maka, proses menghadirkan hati semestinya didahului sebelum *mentadabbur* al-Quran<sup>500</sup>. Apabila hati bersedia untuk *mentadabbur* al-Quran, kesemua anggota yang lain akan bersedia untuk berinteraksi dengan al-Quran. Pembaca akan dapat menambahkan kefahaman, mencerap makna al-Quran, memahami uslub *khiṭābnya* dan tunjang perbincangan utama bermula dari peringkat memahami ayat demi ayat sehinggalah kepada keseluruhan al-Quran.<sup>501</sup> Hal yang sedemikian menjadikan pembaca al-Quran

---

<sup>497</sup> Ṭaha Jābir, *al-Jam' bayna al-Qirā'atayn*, 24.

<sup>498</sup> Yāhyā Jād, *Fī Fiqh al-Ijtihād*, 73.

<sup>499</sup> Lihat sebagai contoh Surah al-Shu'arā', 26:192-194.

<sup>500</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-Karīm?* (Beyrūt: Muassasah al-Risālah, 2001), 198-200.

<sup>501</sup> Ṭaha Jābir, *al-Tadabbur*, 58-59.

mempunyai keupayaan dalam membuat penilaian dan pertimbangan bermula dari alam fikiran kepada tindakan.<sup>502</sup>

Mukadimah ini merupakan satu bentuk pembacaan yang sangat teliti dan sejahtera yang boleh membawa kepada hasil yang dikehendaki oleh al-Quran itu sendiri. Boleh dikatakan keyakinan Ṭaha Jābir terhadap al-Quran dan penjiwaan terhadapnya yang menatijahkan perbicaraan tentang metodologi al-Quran dalam menghadapi susaan semasa. Tidak dinafikan perkara ini perlu kepada persediaan dan latihan yang berterusan disertakan dengan *tawfīq* dari Allah SWT.<sup>503</sup> Bagi mencapai matlamat dari langkah ini, terdapat beberapa perkara yang perlu diberi perhatian. Antara yang utama adalah seperti berikut:

**a) Menetapkan pendirian dalam mempelajari al-Quran.**

Dalam berinteraksi dengan al-Quran, penting untuk para pembaca menetapkan pendiriannya terhadap al-Quran sama ada seseorang itu datang untuk mencari petunjuknya dari kepelbagaian aspek atau sebaliknya. Penetapan pendirian ini memberi kesan kepada hubungannya dengan al-Quran kerana pendirian tersebut menjelaskan keimanan dan penghormatan kita kepada al-Quran. Tujuan dari penetapan pendirian inilah yang dipanggil sebagai niat. Pembacaan al-Quran adalah satu perbuatan yang memerlukan kepada penentuan niat yang hatinya bersedia untuk disucikan.<sup>504</sup> Perkara ini antara yang terawal perlu dilaksanakan dalam usaha menjiwai al-Quran dengan hati.

**b) Menyucikan hati.**

Bagi menjiwai al-Quran dengan hati, hati perlu sentiasa disucikan dari perkara-perkara yang boleh menjadi penghalang antara pembaca dengan al-Quran agar

---

<sup>502</sup> Yāhyā Jād, *Fī Fiqh al-Ijtihād*, 73

<sup>503</sup> Ṭaha Jābir, *al-Tadabbur*, 79

<sup>504</sup> Ṭaha Jābir, “Azmāt al-Insāniyyah wa al-Ḥill al-Qur’ānī” dalam *Majallah al-Azhar* (Ogos 2016), 37.



hatinya bersedia untuk menerima proses penurunan al-Quran. Persediaan tersebut menyebabkan berlaku peningkatan iman, khusyuk, penuh rendah diri, melunakkan hati dan seterusnya memberi reaksi kepada kulit badan seperti yang disebut dalam al-Quran dalam ayat ke-23 dari Surah al-Zumar<sup>505</sup>. Pintu petunjuk al-Quran tidak akan terbuka kepada para pembaca yang mempunyai halangan terutama hawa nafsu dan perasaan sombong. Maka proses penyucian mesti melibatkan: (1) Bahagian *ma'nawī* merangkumi aspek kepercayaan, nilai, dan pengetahuan; (2) Bahagian *māddiyah* merangkumi sistem dan pelaksanaan<sup>506</sup>. Apabila apabila telah kukuh bertapak dalam hati dan fikiran, maka akan terpancarlah ilmu berasaskan pandangan alam al-Quran dalam membina struktur ilmu pengetahuan.<sup>507</sup>

## ii. Mempratikkan *Tadabbur*

Mempratikkan pembacaan al-Quran secara *tadabbur* merupakan antara langkah awal dalam membongkar dan memahami khazanah al-Quran termasuk metodologinya tersendiri di samping memahami cara berinteraksi dengan kandungan al-Quran. *Tadabbur* boleh difahami sebagai renungan dan penelitian terhadap natijah atau kesimpulan terhadap sesuatu perkara. Dalam erti kata lain, *tadabbur* merupakan bentuk pemikiran menyeluruh sehingga ke tahap mengetahui natijah dan kesimpulan dari *dilālah* sesuatu ungkapan.<sup>508</sup> Ekoran dari itu, pemahaman terhadap ayat-ayat al-Quran tidak terkecuali dari proses *tadabbur*. Kepentingan, keperluan dan kelebihanannya memang

---

<sup>505</sup> Firman Allah SWT: “Allah telah menurunkan sebaik-baik perkataan iaitu Kitab Suci Al-Quran yang bersamaan isi kandungannya antara satu dengan yang lain (tentang benarnya dan indahnya), yang berulang-ulang (keterangannya, dengan berbagai cara); yang (oleh kerana mendengarnya atau membacanya) kulit badan orang-orang yang takut kepada Tuhan mereka menjadi seram; kemudian kulit badan mereka menjadi lembut serta tenang tenteram hati mereka menerima ajaran dan rahmat Allah. Kitab Suci itulah hidayat petunjuk Allah; Allah memberi hidayat petunjuk dengan Al-Quran itu kepada sesiapa yang dikehendakiNya (menurut undang-undang peraturanNya) dan (ingatlah) sesiapa yang disesatkan Allah (disebabkan pilihannya yang salah), maka tidak ada sesiapa pun yang dapat memberi hidayat petunjuk kepadanya”.

<sup>506</sup> Mājid ‘Arsān al-Kaylānī, *Manāhij al-Tarbiyah al-Islāmiyyah wa al-Murabbūn al-‘Āmilūn fīhā* (Beyrūt: ‘Ālam al-Kutub, 1995), 127.

<sup>507</sup> Yāhyā Jād, *Fī Fiqh al-Ijtihād*, 73.

<sup>508</sup> ‘Abd al-Rahmān Ḥasan Ḥabannakah al-Maydānī, *Qawā‘id al-Tadabbur al-Amthāl li Kitābillah ‘Azza wa Jalla* (Dimasyq: Dār al-Qalam, 2012), 10.

sudah tidak dinafikan lagi. Hal ini kerana *tadabbur* al-Quran dan mengamati ayat-ayatnya merupakan suatu perintah yang ditetapkan oleh Allah SWT kepada para pembaca al-Quran<sup>509</sup> agar sampai kepada ketelitian, ketepatan dalam kefahaman, dan kesahihan dari kesimpulan yang diperoleh dari al-Quran.<sup>510</sup>

Boleh dikatakan bahawa perbincangan Ṭaha Jābir dalam bukunya *Ma'ālim fi Manhaj al-Qur'ānī* tidak lain dan tidak bukan adalah merupakan hasil *tadabburnya* terhadap al-Quran secara komprehensif selama hampir 30 tahun. Akan tetapi, *tadabbur* yang dilakukan oleh Ṭaha Jābir tertumpu kepada pembongkaran kerangka metodologi yang terkandung dalam al-Quran dalam mendepani persoalan-persoalan kehidupan manusia sehingga ke Hari Akhirat. Menurut beliau, bagi merumuskan metode hasil istinbat dari al-Quran, perlu terlebih dahulu untuk menyediakan metode interaksi secara bertadabbur dengan al-Quran.<sup>511</sup> Oleh kerana *tadabbur* dikategorikan sebagai langkah awal, maka terdapat tiga jenis kecacatan dalam pembacaan al-Quran yang perlu dielakkan iaitu yang bersifat (i) selektif, (ii) *juz'ī*, dan (iii) berideologi tertentu yang hanya menjadikan al-Quran sebagai penyokong ideologi tersebut.<sup>512</sup>

Ṭaha Jābir juga menegaskan bahawa *tadabbur* memupuk dan mengukuhkan kekuatan tahap kesedaran manusia dan menjadikannya berupaya membuka pandangan di samping mampu mencerap makna-makna al-Quran. Dengan kemampuan tersebut, *pentadabbur* dapat melihat keupayaan al-Quran dalam membenarkan, mendominasi, mencakup dan menjangkui pelbagai bentuk pengetahuan dan ketamadunan. Tentunya khazanah al-Quran (*maknūn*) akan sentiasa tidak habis dibongkar sehingga akhir zaman berdasarkan peringkat perkembangan ilmu semasa. Namun dalam al-Quran, terdapat

---

<sup>509</sup> Terdapat empat ayat dalam al-Quran yang menyebut perihal *tadabbur*. Empat surah berikut mengikut tertib penurunan al-Quran adalah seperti berikut; (i) Surah al-Ṣad, 29:38; (ii) Surah al-Mu'minūn, 68:23; (iii) Surah al-Nisā', 82:4; dan (iv) Surah Muḥammad, 24:47. (Lihat penjelasan tentang empat ayat tersebut sebagai contoh dalam 'Abdullah 'Abd al-Ghani Sarḥān, *al-Tadabbur Ḥaqīqatuhu wa 'Alāqatuhu bi Muṣṭalahāt al-Ta'wīl wa al-Istinbāt wa al-Fahm wa al-Tafsīr* (Riyād: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 2009), 11-65. Lihat juga dalam Ḥabannakah, *Qawā'id*, 9-11).

<sup>510</sup> Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *Taṣwībāt fi Fahm Bā'ḍ al-Āyāt* (Dimasyq: Dār al-Qalam, 2013), 11.

<sup>511</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 72.

<sup>512</sup> *Ibid.*, 76-77.

salah satu bentuk masa bersifat lingkaran peredaran (*al-Zaman al-Dā'irī*) yang menjadikan perbuatan pada zaman yang sudah berlalu (*māḍī*) dan semasa (*hāḍir*) tidak berpisah. Ertinya, *pentadabbur* mendapatinya dirinya sentiasa membolak-balik pandangan, hati dan kesedarannya secara berterusan berkenaan penciptaan dan hala tuju yang terakhir tanpa memisahkan saat kekinian. Keadaan ini menjauhkan dirinya dari sikap kesia-siaan, kekosongan dan tiada rasa kebertanggungjawaban.<sup>513</sup>

#### 4.4.2. Penumpuan Cara Bacaan Secara Konsepsi

Salah satu usaha yang ditekankan oleh Ṭaha Jābir adalah keperluan membaca al-Quran secara konsepsi yang disebut oleh beliau sebagai *al-qirā'at al-mafāhīmiyyah*. Konsepsi boleh difahami sebagai pendapat yang terbentuk dalam fikiran tentang sesuatu idea atau gagasan.<sup>514</sup> Pembacaan konsepsi terhadap al-Quran di sini bukanlah bermaksud memiliki idea tersendiri dalam fikiran tentang al-Quran sebelum membacanya. Akan tetapi yang diutarakan oleh beliau ialah bahasa al-Quran mempunyai konsep yang tersendiri. Pendapat yang terbentuk dalam fikiran adalah berdasarkan kepada idea atau gagasan yang dibawa melalui al-Quran sendiri. Oleh hal itu, pembaca mesti membaca al-Quran dengan memahami konsep yang terkandung dalam bahasa al-Quran. Jika kita mahu memahami konsep sesuatu kalimah, kita perlu meneliti semua kata-kata terbitannya dalam seluruh al-Quran berdasarkan penggunaan setiap perkataan tersebut di tempat masing-masing.<sup>515</sup>

Melihat kepada keperluan penelitan dari segenap aspek, maka jelas kepentingan untuk mengaplikasi kerangka metodologi al-Quran iaitu kesatuan struktur binaan al-Quran dalam memahami bahasa al-Quran. Hal ini kerana untuk memahaminya, usaha untuk menyediakan hukum-hakam khusus bagi bahasa al-Quran merupakan satu keperluan yang sangat penting sesuai dengan dengan sifat *i'jāz* dan keistimewaannya.

---

<sup>513</sup> Ṭaha Jābir, *al-Tadabbur*, 37-38.

<sup>514</sup> Pusat Rujukan Persuratan Melayu, carian 'konsepsi', dicapai pada 11 Disember 2017, <http://prpm.dbp.gov.my/cari1?keyword=konsepsi>.

<sup>515</sup> Ṭaha Jābir, *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 87-88.

Hukum-hakam tersebut mestilah divedok dari dalam struktur al-Quran itu sendiri. Tidak hairanlah jika Ṭaha Jābir dengan tegas menyatakan jika bahasa al-Quran dibataskan hanya semata-mata kepada kamus bahasa yang bersumberkan lisan orang Arab badwi, keadaan ini akan menyebabkan al-Quran tidak difahami dari struktur *naẓm*, uslub ungkapan, *siyāq*, dan metodenya.<sup>516</sup>

Pentingnya keperluan *qirā'at mafāhīmiyyah* dengan memahami bahasa al-Quran adalah kembali kepada pengukuhan matlamat *al-Ittijāh al-Hidā'ī* iaitu dengan mendalami bagaimana bahasa al-Quran merangkumkan dan menyampaikan petunjuk Allah SWT. Dengan memahami dari perspektif ini, lebih jelas bagaimana bahasa al-Quran boleh membawa kepada kemajuan dan ketamadunan yang bersifat universal. Di samping itu, makna bahasanya mampu membina metodologi ilmu pengetahuan dalam mendepani cabaran yang datang dari pandangan alam Barat. Bagi melihat lebih lanjut perkaitan tersebut, terdapat dua aspek yang perlu diperhatikan iaitu:

#### **a) Mengetahui Tabiat dan Keistimewaa Bahasa al-Quran**

Tidak dinafikan bahawa bahasa al-Quran ialah bahasa Arab. Akan tetapi, kearaban bahasa al-Quran tidak seperti kearaban bahasa Arab manusia. Terdapat perbezaan di antara bahasa Arab yang digunakan oleh manusia untuk mengungkapkan kandungannya dengan bahasa Arab yang digunakan oleh Pencipta manusia dalam merangkumkan petunjuk-petunjuknya kepada makhluk. Ayat mahupun ungkapan dalam al-Quran mengandungi jawapan-jawapan yang terbongkar sepanjang zaman dengan wujudnya pelbagai keperluan bagi setiap umat. Tambahan pula, persoalan kehidupan berbeza mengikut zaman. Ekoran dari hal itu, makna-makna al-Quran seolah-olah turun bersama timbulnya sebarang permasalahan semasa.<sup>517</sup> Kata beliau:

---

<sup>516</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 87.

<sup>517</sup> Ṭaha Jābir, *al-Waḥdat al-Binā'iyyah*, 24.

فالمفردة القرآنية أحكم وضعها في الآيات، كما أنّ الآيات أحكم وضعها في السور لتكون – كلها – كتابا محكما مفصلا على علم الله متشابها مثاني يحدث من الآثار في العقل والنفس وفي الفرد والمجتمع ما لا يمكن لكلام آخر أن يحدثه مهما اجتهد المجتهدون في صياغته وبنائه، ومهما علت درجة فصاحته وبلاغته.

Terjemahan: Peletakan kalimah al-Quran dalam satu ayat adalah sangat tepat dan teliti (*ahkam*) seperti mana ketepatan dan kelitian peletakan ayat dalam surah. Kesemua ciri tersebut menjadikan al-Quran bersifat *muḥkam*<sup>518</sup> yang diperincikan dengan ilmu Allah SWT, dan bersifat *mutashābih*<sup>519</sup> yang memberi kesan kepada akal mahupun jiwa, individu mahupun masyarakat. Sifat inilah yang menjadikan kalam selain al-Quran tidak akan dapat ditandingi oleh para pakar yang berusaha untuk membina atau menciptanya sekalipun kepakaran bahasa dan sasteranya sangat tinggi.<sup>520</sup>

Namun, ini tidak bermakna berlaku pemutusan hubungan antara lisan al-Quran dan lisan Arab. Nas al-Quran dalam bahasa Arab sememangnya jelas dan tidak ada sebarang sanggahan. Akan tetapi yang menjadi penekanan oleh Ṭaha Jābir adalah penting untuk diketahui bahawa lisan al-Quran mengatasi lisan orang Arab kebiasaan. Selain dari itu, perkara ini juga tidak bermakna kita perlu mengabaikan keseluruhan makna bahasa yang berlegar dan digunakan pada waktu penurunan al-Quran. Bahkan perlu diketahui bagaimana makna bahasa pada waktu tersebut digunapakai, lalu datangnya al-Quran memberikan wajah baru dengan makna yang belum dikenali sebelumnya. Makna baru tersebut pula bukan berada di bawah cakupan keupayaan pemikiran manusia. Contohnya kalimah iman, solat, haji, kufur, syirik dan *nifāq* yang difahami dengan makna biasa pada penggunaan orang Arab waktu penurunan. Apabila datangnya al-Quran, ia memberi pengisian baru terhadap kalimah tersebut sesuai dengan *i'jāz* al-Quran.<sup>521</sup>

<sup>518</sup> *Al-Muḥkam* menurut Ṭaha Jābir adalah ketelitian dari segi *al-naẓm* merangkumi seperti uslub, *siyāq*, keselarian, *faṣāḥah*, dan *balāghah* yang menjadikan al-Quran sebuah kitab yang mencabar. Lihat Ṭaha Jābir, *Ishkālīyyatal-Muḥkam wa al-Mutashābih*, 76.

<sup>519</sup> *Al-Mutashābih* pula difahami sebagai keserupaan dan persamaan antara ayat-ayat al-Quran secara menyeluruh dari segi *maqāṣid*, petunjuk, *i'jāz*, ketelitian, bebas dari sebarang percanggahan dan perbezaan. *Ibid.* Walau bagaimanapun, kefahaman yang dikemukakan oleh Ṭaha Jābir terutamanya istilah *al-mutashābihāt* perlu kepada perincian lebih lanjut kerana ia berbeza dengan kefahaman yang dibincangkan oleh ramai para ulama terutamanya para ulama terdahulu.

<sup>520</sup> Ṭaha Jābir, *Ma'ālim*, 86-87.

<sup>521</sup> Ṭaha Jābir, *al-Waḥdat al-Binā'iyyah*, 74-75.

## b) Bahasa Ketamadunan (*Ḥaḍārat al-Kalimah*)

Seperkara lagi yang perlu difahami oleh pembaca ialah aspek ketamadunan yang terkandung dalam bahasa al-Quran. Oleh kerana al-Quran adalah kalimah-kalimah Allah SWT, maka ketamadunan yang dibangunkan oleh al-Quran adalah berasaskan kepada aspek ketamadunan yang terkandung dalam kalimah-kalimahnyanya. Kalimah Tuhan yang terdapat dalam al-Quran pula bergerak seiring dengan kalimah Tuhan yang terdapat dalam alam. Sifat kalimah *ilāhiyyah* inilah yang menjadikannya mengandungi konsep yang berdasarkan kepada ilmu Tuhan. Konsep-konsep (*mafāhīm*) bagi kalimah al-Quran ini merupakan tiang yang menjadi sandaran kepada lapangan ilmu pengetahuan dan sistem kepada ketamadunan. Bagi memahami konsep dalam kalimah tersebut, Ṭaha Jābir menyatakan bahawa sumber utama untuk memahaminya adalah al-Quran sendiri seolah-olah kalimah al-Quran ibarat bilik atau tiang dalam membina kerangka metodologi yang lengkap.<sup>522</sup>

Kepentingan tentang kefahaman ini jelas dalam berinteraksi dengan kalimah al-Quran beserta sifatnya yang mengandungi konsep di samping pemahaman terhadap al-Quran secara menyeluruh berdasarkan kesatuan binaan, perkara-perkara *kullīy* dan *maqāsidnya*. Sebagai contoh, apabila al-Quran membicarakan tentang keadilan melalui kalimah *al-‘adl*, makna keadilan dikemukakan dengan konsep yang sempurna. Maka kalimah keadilan berpindah dari semata-mata kalimah kepada konsep yang luas. Sesuatu lafaz mungkin mempunyai makna yang bersifat tetap (*thābit*) supaya dapat mengeluarkan makna yang baru. Hal ini kerana makna yang tetap tersebut akan mencakup semua perjalanan kehidupan manusia merangkumi pengetahuan dan ketamadunan. Jikalau konsep keadilan dibentuk berdasarkan kepada zaman tertentu, konsep tersebut tidak boleh diguna pakai zaman selepasnya.<sup>523</sup>

---

<sup>522</sup> Ṭaha Jābir, *al-Tadabbur*, 69-70

<sup>523</sup> Ṭaha Jābir, *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma‘rifah*, 87.

Dalam membincangkan tentang makna tentang bahasa dan perubahan yang berlaku, Syed Muhammad Naquib al-Attas ada menyentuhnya dalam bukunya *Risalah untuk Kaum Muslimin*. Perkara yang disentuh oleh beliau boleh dikatakan menjelaskan lagi tentang aspek ketamadunan bahasa al-Quran yang disebut oleh Ṭaha Jābir. Tulisan al-Attas menyentuh tentang hubung kait antara pengistilahan-dasar<sup>524</sup> bahasa dengan perubahan kehidupan melalui pengaruh terhadap pemikiran serta pandangan alam dan hakikat semesta yang ditanggapi oleh sesuatu bangsa seperti yang berlaku di Barat. Kata al-Attas setelah menyentuh pemilihan bahasa al-Quran dalam bahasa Arab:

Dan oleh itu maka faham-faham pengistilahan-dasar yang terkandung dalamnya [al-Quran] suci daripada sebarang perubahan, sebab maksudnya merujuk kepada perkara abadi. Pentafsiran mengenai sesuatu faham yang terdapat dalam al-Qur'ānu' l-Karīm, dan yang seolah-olah tampak berlainan dari masa ke semasa, bukanlah membayangkan perubahan dalamannya, akan tetapi membayangkan pendalaman kefahaman yang tiada berkisar berubah dari faham asal dan dari mauduk peninjaunnya; dan juga membayangkan peninjaun serba serbi faham asal itu jua... Bahasa Arab yang dimaksudkan ini, bukan merujuk kepada Bahasa Arab Jahiliah; atau bahasa yang berasal dari penggunaan dan perkembangannya oleh bangsa Arab, akan tetapi bahasa Arab yang baharu, yang telah diperislamkan oleh Tanzil dan yang terus terpelihara oleh al-Qur'ānu' l-Karīm, baikpun dari segi ma'na mahupun dari segi lafaz, dan oleh rencana-bentuknya sendiri zahir dan batin, sehingga tiada dia menempuh perubahan asasi seperti yang ditempuh oleh lain-lain bahasa dari masa ke semasa, dan dari itu sanya tiadalah dia dapat dirumpunkan dengan hakikat serta nasib bahasa-bahasa lain.<sup>525</sup>

Dari petikan tersebut, dapat difahami bahawa istilah dasar dalam bahasa al-Quran tidak berubah sekalipun zaman berubah. Akan tetapi, perubahan yang berlaku melibatkan makna baru hasil proses pendalaman dari makna yang *thābit*. Hal ini berbeza dalam kebudayaan Barat yang menunjukkan berlakunya perubahan pengistilahan-dasar yang

---

<sup>524</sup> Istilah 'pengistilahan-dasar' yang digunakan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas merujuk kata-kata dasar yang mempengaruhi penanggapan penggunaanya terhadap pandangan alam yang ditanggapnya, dan juga yang terpengaruh oleh alam dan kehidupan yang dibayangkan olehnya. Dengan kata lain, pengistilahan-dasar membayangkan faham-faham dasar yang menayangkan pandangan alam serta kehidupan yang dialami oleh pengguna bahasa tersebut. Pengistilahan dasar ini bukan merujuk kepada perbendaharaan kata yang tersimpan terumus dalam kamus, atau bukan merujuk kepada pengistilahan khusus yang berkuatkuasa dalam pelbagai bidang ilmiah. Akan tetapi, ia berkisar dalam bidang kehidupan yang lebih umum sifatnya. Lihat al-Attas, *Risalah*, 99.

<sup>525</sup> *Ibid.*, 102.

membayangkan perubahan pemikiran dan pandangan mereka terhadap hakikat alam semesta dalam proses mencapai kemajuan. Maka, perubahan dasar bagi sesuatu istilah mesti berlaku bagi menepati perubahan-perubahan lain dalam kehidupan kerana pandangan alam sedia ada tidak sesuai dengan pengalaman kehidupan masakini. Oleh hal yang demikian, apabila kedudukan bahasa al-Quran difahami, pandangan alam dan hakikat alam semesta yang dikemukakan olehnya akan jelas asasnya iaitu bersumberkan kepada al-Quran. Ertinya, al-Quran sendiri menjadi sumber kepada pengistilahan-dasar Islam sekaligus menayangkan pandangan alam dan hakikat alam semesta.

Adapun kewujudan makna yang baharu terhadap sesuatu kalimah al-Quran apabila berlalunya zaman, penambahan makna tersebut diselaraskan pada faham pengistilahan-dasar yang sedia ada agar tidak merosakkan rangkuman makna sifat bahasa tersebut. Seperti yang ditegaskan oleh Ṭaha Jābir, kalimah al-Quran yang diutarakan merangkum konsep yang sangat luas. Dalam hal ini, menarik untuk diperhatikan ulasan al-Attas yang secara tidak langsung bukan sahaja menjelaskan konsep kalimah al-Quran, tetapi juga menunjukkan perkaitan antara satu kalimah dengan kalimah yang lain. Jaringan tersebut akhirnya bertemu dalam satu faham yang agung iaitu faham tauhid.

Jelas al-Attas:

“Misalnya perkataan alam: maka perkataan ini berasal pada akar-kata ‘ALM, yang juga merupakan akar bagi perkataan ilmu. Meskipun para ahli bahasa Arab tahu bahawa istilah alam itu terbentuk dari perkataan alamat, namun demikian perkataan alamat itu sendiri berakar pada akar-kata ‘ALM jua. Dan ma‘na alamat itu merujuk kepada tanda, atau ciri, atau bekas yang memberi tahu tentang sifat yang meninggalkan bekas itu; dan dari itu maka nyatalah faham bahawa alam itu tanda, atau ciri atau bekas yang memberitahu tentang perkara yang dirujuk... sehingga yang dirujuknya menjadi nyata ketahuan. Dengan demikian juga maka menjadi semakin jelas tampak perkaitan zahir dan batin antara perkataan dan faham alam itu dan perkataan dan faham ilmu, sebab ilmu diperoleh daripada tanda-tanda dan ciri-ciri serta bekas yang menyampaikan pengetahuan perihal ma‘na yang ditandakan dan dicirikan oleh sesuatu itu. Dan ilmu memang merujuk kepada ma‘na sesuatu, kerana ilmu tidak lain daripada perolehan diri akan ma‘na sesuatu...Maka ma‘na yang ditandakan oleh tanda itu bermaksud pada yang menjadikan tanda itu, ya‘ni yang mewujudkan tanda itu, kerana tanda wujud sebab ada yang ditandakan olehnya; dan demikianlah alam



merupakan tanda yang menandakan Khaliqnya, ya'ni yang dengannya Khaliq jadi nyata ketahuan. Sebab itulah jua maka alam itu digelar al-khalq, ya'ni Kejadian Semesta yang dijadikan oleh Khaliq, dan yang bermaksud pada segala jenis makhluk pada keseluruhannya. Perkaitan ma'nawi dengan perkataan khalq merumpunkan faham alam itu dengan faham Khāliq dan makhlūq dan akhlāq, yang semuanya berakar pada kata KHLQ, yang bermaksud: 'memberikan kepada sesuatu sukatan yang tepat, atau ukuran yang sempurna baginya'. Jadi kita lihat dari ini bahawa Allāh, Subhānahu wa Ta'ālā, menjadikan (khalaqa) sesuatu itu dengan memberikan sukatan serta pertimbangan yang tepat yang sesuai dengan bawaan sesuatu yang dijadikan itu...Maka alam ini tiada jadi dijadikan dengan sewenang-wenang; sanya sesungguhnya dia akibat rencana Ilmu Yang menjadikannya, yang Mahatahu menetap serta meletakkan tiap sesuatu yang dijadikanNya itu tepat pada tempatnya masing-masing – pada sifatnya dan bawaannya dan tabiatnya. Dengan ini maka harus tertilik oleh pandangan akali betapa faham yang baharu disebut itu merujuk kepada faham keadilan, kerana yang yang terkandung dalam ma'na adil itu bermaksud pada hikmat dan hukum yang mengenakan pertimbangan serta penyukatan yang sempurna sesuai bagi sifat tiap sesuatu nescaya dia berada pada tempatnya...<sup>526</sup>

Dari penjelasan tersebut, jelas menunjukkan contoh perkaitan antara alam, ilmu, penciptaan (*khalq*), Pencipta, makhluk, dan adil. Selain dari mengandungi konsep yang tersendiri, kesemua kalimah dalam al-Quran saling berkait melalui rangkaian maknanya dalam membentuk pandangan alam melalui tanggapan akal. Rangkaian dan jaringan konsep tersebut yang menjadikan bahasa al-Quran sebagai bahasa ketamadunan melalui pandangan alam yang terbentuk. Keadaan ini berbeza dengan apa yang berlaku di Barat yang menunjukkan berlaku banyak perubahan dari pengistilahan-dasar bahasa sehinggalah kepada pembentukan pandangan alam dalam tempoh beberapa ratus tahun. Perubahan yang akhirnya menjadi faham asasi dalam cara hidup sekular<sup>527</sup>, iaitu perubahan yang bersifat mutlak serta dijadikan sebagai falsafah hidup.<sup>528</sup>

---

<sup>526</sup> Al-Attas, *Risalah*, 105-107.

<sup>527</sup> Al-Attas juga ada membincangkan lebih terperinci tentang faham sekularisme. Lihat lebih lanjut Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularisme* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civiliation, 1993).

<sup>528</sup> Al-Attas, *Risalah*, 98-101.

#### 4.5. Kesimpulan

Melalui analisis yang dilakukan terhadap pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī berkenaan kerangka metodologi al-Quran, terdapat signifikan perbincangannya terhadap konsep *al-Ittijāh al-Hidā’ī*. Perbincangan tentang konsep *al-Ittijāh al-Hidā’ī* dalam Bab Satu lebih tertumpu kepada proses pemahaman dan pentafsiran terhadap ayat-ayat al-Quran itu sendiri bertujuan untuk mengeluarkan dan menyampaikan hidayah al-Quran kepada manusia. Kerangka metodologi al-Quran pula membawa perspektif yang baharu dalam mengoptimumkan al-Quran sebagai kitab petunjuk.

Signifikan tersebut dalam dilihat apabila metodologi al-Quran merupakan satu bentuk interaksi dengan al-Quran terhadap kehidupan sebagai sumber kepada ilmu pengetahuan terutama berkaitan pengkajian sains tabii dan sains kemanusiaan. Perkara ini diutarakan sebagai cabaran kepada falsafah dan metode saintifik moden. Selari dengan tujuan sebagai kitab petunjuk, al-Quran mesti mengandungi satu kerangka metodologi untuk manusia memahami segala persoalan kehidupan sekalipun wujud perkembangan pengetahuan dari semasa ke semasa. Sebagai kitab yang sentiasa mencabar, metodologi al-Quran dijadikan oleh Ṭaha Jābir sebagai salah satu bentuk *i’jāz* al-Quran yang menjadikan metodologi ciptaan manusia lemah dalam cakupan metodologi al-Quran. Hal ini bertujuan untuk menyelesaikan pelbagai krisis yang timbul kini, sekaligus menjadikan petunjuk al-Quran dioptimumkan dalam segenap ruang kehidupan.

Bagi merealisasikan matlamat tersebut, ia bergantung kepada usaha pendeduksian hidayah al-Quran melalui kerangka metodologi yang digarap dari al-Quran itu sendiri. Selain tauhid yang sememangnya menjadi asas dan teras dalam membina struktur pengetahuan, dua piawaian penting yang dikemukakan oleh al-Quran adalah metode penyepaduan antara bentuk bacaan dan kesatuan stuktur binaan al-Quran. Oleh kerana pendeduksian ini adalah satu proses interaksi dengan al-Quran, maka terdapat dua wasilah interaksi penting yang dapat dikeluarkan secara implisit dari perbincangan Ṭaha Jābir.

Selain penetapan mukadimah interaksi yang melibatkan penjiwaan al-Quran dengan hati dan mempratikkan *tadabbur*, memberi penumpuan kepada cara bacaan al-Quran secara konsepsi juga merupakan wasilah yang penting. Hasil dapatan ini akhirnya menegaskan pengembangan perspektif terhadap perbincangan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.

University of Malaya

## BAB PENUTUP

### 5.1. Kesimpulan

Seperti yang telah dibincangkan dalam Bab Pendahuluan, kajian ini bertujuan untuk menonjolkan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* sebagai salah satu konsep *kulliy* yang penting dalam memahami al-Quran. Antara salah seorang tokoh kontemporari yang banyak memberikan penumpuan terhadap kajian al-Quran adalah Ṭaha Jābir al-'Alwānī. Perbincangan yang dikupas oleh beliau tentang kerangka metodologi al-Quran dalam karyanya *Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī* dianalisis bertujuan untuk melihat signifikan pemikirannya terhadap konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Setelah kajian ini dilaksanakan, maka terdapat empat perkara dapat disimpulkan bagi menjawab setiap persoalan yang ditimbulkan pada awal kajian. Empat perkara tersebut ialah:

#### a. Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*

Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* masih lagi baru dibahaskan dalam memahami al-Quran menerusi perbincangan yang dibawa oleh Ibrāhīm Shārif dalam kajian tesis kedoktorannya pada tahun 1979 berjudul *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan mula diterbitkan pada tahun 2008. Walau bagaimanapun, esensi perbincangannya kembali kepada *maqṣad* asasi penurunan al-Quran sebagai kitab petunjuk kepada manusia. Peranan itu tentunya digalas bermula dari Rasulullah SAW sebagai penerima, penyampai dan penjelas wahyu al-Quran. Berlandaskan kepada kepentingan untuk kembali kepada tujuan penurunan al-Quran, maka *al-Ittijāh al-Hidā'ī* perlu dibincangkan. Konsepnya menjadikan hidayah al-Quran sebagai landasan dan matlamat dalam memahami dan mentafsir al-Quran bagi membongkar makna dan rahsia al-Quran kepada manusia.

Matlamat tersebut dilaksanakan melalui pemastian bahawa setiap petunjuk dalam al-Quran dijelaskan kepada semua umat manusia tanpa mengira agama dan kelompok. Selain itu, *al-Ittijāh al-Hidā'ī* mengoptimumkan proses realisasi penyampaian petunjuk agar natijah yang diperolehi tidak menyeleweng dari tujuan asal. Bagi memastikan proses penjelasan dan penyampaian ini tercapai, terdapat empat perkara penting yang diutarakan dalam kajian ini perlu diambil kira. Yang pertama adalah mengetahui dimensi hidayah dalam al-Quran dalam membina gambaran umum tentang konsep hidayah. Selain dari sudut cakupan lapangan kehidupan dan klasifikasi sasaran, hidayah juga boleh dilihat dari dimensi sumber, penyusunan al-Quran, serta alat dan wasilah.

Asas kedua pula adalah menguasai ilmu alat iaitu dan berusaha untuk mencapai kemampuan berijtihad. Ilmu alat merangkumi tiga perkara yang utama iaitu pengetahuan bahasa Arab dan kaedah-kaedahnya, mengetahui *athār*, serta memahami *siyāq al-āyāt*. Asas ketiga pula melibatkan pemahaman terhadap realiti kehidupan manusia yang merangkumi perbincangan *fiqh al-wāqi'* dan *fiqh sunnatullah*. Asas keempat yang disentuh ialah kebergantungan *al-Ittijāh al-Hidā'ī* kepada konsep *i'jāz* sebagai dalil kebenaran al-Quran. Dalam hal ini, *i'jāz bayānī* dan *i'jāz tashrī'ī* telah ditinjau bagi memahami contoh hubung kait yang wujud antara *al-Ittijāh al-Hidā'ī* dan *i'jāz* al-Quran. Berasaskan kepada empat perkara tersebut dalam membina gambaran kerangka konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* di samping matlamat konsepnya yang kembali kepada realisasi tujuan al-Quran diturunkan, dapat disimpulkan bahawa *al-Ittijāh al-Hidā'ī* merupakan konsep yang bersifat *kulliy*. Ia menjadi kompas kepada *al-ittijāhāt* yang lain dalam merungkai petunjuk dalam al-Quran merangkumi aspek pengetahuan, kepercayaan dan amalan.

#### **b. Identiti dan Keilmuan Ṭaha Jābir al-'Alwānī serta Pengenalan Karyanya *Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī***

Melalui penelitian terhadap latar belakang kehidupan Ṭaha Jābir al-‘Alwānī, beliau boleh digambarkan sebagai seorang ilmuan yang mempunyai kepakaran pelbagai bidang dalam pengajian Islam. Sejak dari zaman remaja, beliau telah melalui pengajian secara bertalaqqiy. Di Baghdad, beliau sempat belajar dengan ramai tokoh ulama seperti Shaykh ‘Abd al-‘Azīz Sālim al-Sāmarā’ī dengan berjaya menghabiskan pengajian intensif dalam bidang teologi, perundangan, tafsir dan cabang ilmu lain dalam tempoh tiga tahun. Pembelajaran beliau di bandar Fallujah, Baghdad, sehingga memperoleh PhD di Universiti al-Azhar, Mesir menggambarkan kepelbagaian bentuk pemikiran yang beliau temui dari para gurunya.

Kehidupan intelektual beliau lebih jelas dapat dilihat melalui penglibatan dalam lapangan akademik. Beliau telah menjadi pensyarah sejak di Iraq lagi sehinggalah di Arab Saudi. Namun, perpindahannya ke United States merupakan titik tolak kepada perubahan pemikiran intelektualnya. Suasana yang berbeza dihadapinya membawa beliau kepada penelitian terhadap permasalahan dalam ruang lingkup komuniti masyarakat di sana sehingga beliau dikatakan sebagai seorang tokoh yang membuat rumusan *fiqh* baharu tentang kelompok Muslim minoriti yang dikenali sebagai *Fiqh al-Aqaliyyāt*. Selain itu, beliau terlibat dalam pelbagai organisasi keilmuan, antara yang paling utama adalah melalui penubuhan The International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Selain dari penglibatan Ṭaha Jābir dalam lapangan akademik serta perhatian yang diberikannya dalam aspek pengajaran dan pembelajaran sehingga akhir hayatnya, beliau juga telah menghasilkan lebih dari 30 penerbitan buku di samping berpuluh-puluh penulisan sama ada berbentuk jurnal mahupun artikel merangkumi pelbagai cabang ilmu pengajian Islam. Salah satu karya penting beliau ialah *Ma’ālim fī al-Manhaj al-Qur’ānī*. Karya tersebut mengandungi usaha beliau dalam membincangkan kerangka metodologi al-Quran yang mana menjadi tumpuan beliau selama hampir 30 tahun. Penulisan tersebut merupakan langkah awal untuk membongkar dengan lebih mendalam rahsia al-Quran

tentang metodologi yang terkandung di dalamnya dalam berinteraksi dengan persoalan kehidupan serta menjadi sumber ilmu dan pengkajiannya.

### **c. Kerangka Metodologi al-Quran Menurut Pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī**

Melalui penelitian yang menyeluruh terhadap perbincangan dalam buku *Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī*, ia boleh disifatkan sebagai satu usaha untuk mengemukakan pilihan kepada umat manusia terhadap metodologi yang bersifat universal berbanding metode saintifik moden yang sedia ada. Pelbagai krisis telah timbul natijah dari metode saintifik moden dan falsafah yang melatarinya berpunca dari persengketaan pemikiran dan ideologi sehingga timbulnya fahaman pascamodenisme. Sebagai respon kepada permasalahan yang belaku, Ṭaha Jābir telah berusaha mengemukakan al-Quran sebagai penyelesaian melalui kerangka metodologi yang terkandung di dalamnya.

Walaupun beliau hanya menyentuh sebahagian dari kerangka metodologi al-Quran, perbincangan tersebut penting dalam menanggapi nilai keberadaan al-Quran itu sendiri dalam kehidupan manusia arus moden. Tatkala metode saintifik moden tidak mampu menjelaskan hubungan antara perkara ghaib dengan aturan alam, maka konsep metodologi al-Quran memberi panduan kepada manusia dalam mengkaji alam berasaskan konsep tauhid. Konsep metodologi itu sendiri menurut Ṭaha Jābir merupakan salah satu konsep penting selepas konsep tauhid. Pemahaman terhadap konsep metodologi al-Quran itu pula terbentuk melalui jaringan-jaringan istilah yang mengandungi makna dan unsur metode, sekaligus menggambarkan metodologi al-Quran dibekalkan dengan segala petunjuk al-Quran. Sifat kesejagatan yang terdapat pada al-Quran pula menjadikan al-Quran sebagai sumber kepada pembentukan kerangka metodologi universal.

Dalam membicarakan kerangka metodologi al-Quran, terdapat tiga piawaian penentuan (*muḥaddadāt*) yang disentuh. Konsep tauhid tentunya menjadi teras kepada pandangan sejagat al-Quran. Penyepaduan antara pembacaan wahyu dan alam pula

menjadi *muhaddad* terpenting dalam menjelaskan hubungan antara alam ghaib dan realiti di samping merungkai persoalan kehidupan manusia dengan teliti. Kesatuan struktur binaan al-Quran pula penting dalam mengukuhkan kesejagatan metodologi al-Quran melalui pembacaan terhadap al-Quran yang tidak boleh dipecah-pecahkan sama sekali. Seiring dengan al-Quran adalah al-Sunnah yang mempunyai peranan yang sangat penting dari perspektif metodologi al-Quran. Sunnah Rasulullah SAW berperanan sebagai sumber penjelas (*maṣḍar mubayyin*) dan sumber aplikasi (*maṣḍar taṭbīq*) kepada penterjemahan petunjuk al-Quran. Sehubungan dengan itu, dapat diperhatikan bahawa kerangka metodologi al-Quran di atas penting dalam memahami pelbagai persoalan kehidupan seperti hubungan antara manusia dan alam, *sunnatullah* dan realiti.

#### **d. Signifikan Perbincangan Kerangka Metodologi al-Quran Terhadap Konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī***

Dari perbincangan kerangka metodologi al-Quran, didapati bahawa ia membawa perspektif yang lain dalam perbincangan *al-Ittijāh al-Hidā'ī*. Ṭaha Jābir menegaskan bahawa hidayah al-Quran dapat difahami dengan sebaik-baiknya melalui konsep metodologi. Apabila diperhatikan tentang pengenalan konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, perbincangannya adalah dalam ruang pentafsiran dan pemahaman ayat-ayat al-Quran itu sendiri. Ia melibatkan proses interaksi dengan ayat-ayat al-Quran bagi mengeluarkan petunjuk-petunjuknya berdasarkan kepada kaedah-kaedah pentafsiran seperti yang telah dibicarakan. Akan tetapi, perbincangan kerangka metodologi al-Quran yang dibawa oleh Ṭaha Jābir mengembangkan lagi dimensi perbincangan *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.

Pengembangan tersebut dapat dilihat apabila perbincangan metodologi al-Quran mengoptimumkan lagi al-Quran sebagai sumber hidayah kepada manusia. Hal ini kerana ia melibatkan proses interaksi dengan al-Quran sebagai sumber pembentukan struktur ilmu dan pengetahuan khususnya dalam pengkajian fenomena alam dan manusia. Ṭaha



Jābir malah menjadikan metodologi al-Quran sebagai salah satu bentuk *i'jāz* al-Quran yang mampu mencabar metodologi ciptaan manusia dengan menampilkan satu kerangka metodologi yang bersifat universal selari dengan peranan al-Quran sebagai petunjuk. Sifat cabaran ini menjadikan al-Quran berupaya antaranya untuk mencakup metode saintifik moden, membuat saringan, penambahbaikan, penilaian kembali, dan memperbetul perjalanan kehidupan manusia. Justeru itu, metodologi al-Quran berupaya untuk menyelesaikan krisis yang timbul darinya dengan memasukkan dimensi universal dalam falsafah sains. Dimensi tersebut membebaskan takwilan yang berasaskan positivisme, saintisisme dan materialisme. Selain itu, metodologi al-Quran memberi panduan dalam menjelaskan hubungan antara Tuhan, manusia, alam, dan pembentukan realiti.

Pengoptimuman al-Quran sebagai kitab petunjuk berasaskan kerangka metodologi al-Quran pula berlaku melalui jalan perolehan hidayah al-Quran. Jalan tersebut dilaksanakan melalui proses pendeduksian hidayah al-Quran berasaskan piawaian penentuan metodologi al-Quran yang disebut sebagai *muḥaddadāt manhajīyyah*. *Muḥaddadāt* itu pula disimpulkan dari al-Quran itu sendiri. Dua *muḥaddad* dijadikan tumpuan perbincangan. Pendeduksian hidayah melalui *muḥaddad* penyepaduan antara pembacaan wahyu dan pembacaan alam (*al-Jam' bayna al-Qirā'atayn*) sangat penting dalam memahami kesalingan antara alam dan wahyu. Kedua-duanya merupakan *āyāt* Allah dan sumber petunjuk yang perlu dikaji kerana sifat kesatuan yang terjalin antara keduanya dan ketidakbolehan untuk mengabaikan salah satu darinya dalam mencari jawapan kepada persoalan kehidupan. Pendeduksian hidayah melalui kesatuan struktur binaan al-Quran (*al-Waḥdat al-Binā'iyyah*) pula merupakan *muḥaddad* penting dalam proses pembacaan al-Quran. Oleh kerana al-Quran itu merupakan sebuah kesatuan dari susunan kalimah, ayat dan surah, maka pembacaannya tidak boleh menerima sebarang pemecahan dan penolakan sebahagian ayatnya. Begitu juga tidak ada sebarang

percanggahan, pertentangan atau pemansuhan antara ayat-ayatnya yang menunjukkan sebarang kecacatan kepada sifat mutlak al-Quran itu sendiri. Keharmonian yang wujud dalam strukturnya mengukuhkan lagi keuniversalan kerangka metodologinya.

Proses pendeduksian hidayah melalui dua *muḥaddad* tersebut mengukuhkan lagi matlamat konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* yang menjadikan pemahaman dan penyampaian hidayah al-Quran sebagai landasan utama. Bagi memastikan proses tersebut dapat dilaksanakan, terdapat beberapa wasilah interaksi dengan al-Quran yang dapat disimpulkan dari usaha dan perbincangan yang dilakukan oleh Ṭaha Jābir. Wasilah interaksi tersebut mestilah dilakukan secara bermetode dan bukannya secara rambang. Selain dari memastikan agar kerangka metodologi itu dapat difahami, ia juga bertujuan untuk merealisasikan matlamat asal iaitu untuk memahami petunjuk al-Quran. Wasilah pertama adalah dengan menetapkan mukadimah interaksi itu sendiri yang merangkumi usaha menjiwai al-Quran dengan hati dan mempraktikkan *tadabbur*. Kedua-dua mukadimah ini penting untuk mencapai makna dan rahsia al-Quran yang tidak akan pernah habis dibongkar. Wasilah kedua pula adalah melalui penumpuan cara bacaan secara konsepsi terhadap al-Quran. Pembacaan secara konsepsi perlu kepada pengetahuan tentang tabiat dan keistimewaan bahasa al-Quran serta aspek ketamadunan yang terkandung dalam bahasa al-Quran (*ḥadārat al-kalimah*). Kedua-dua aspek pengetahuan ini penting dalam memahami bagaimana al-Quran merangkumkan petunjuknya melalui bahasanya sehingga mampu menjadi panduan kepada manusia dalam membina tamadun berasaskan konsep-konsep yang dapat dibentuk dari kalimah-kalimah al-Quran.

Secara keseluruhannya, dapat disimpulkan bahawa konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī* sangat penting kepada umat Islam agar memaknai dan mnghalakan kembali segala usaha kepada realisasi tujuan asasi dari penurunan al-Quran sebagai kitab petunjuk. Ṭaha Jābir pula merupakan seorang tokoh yang telah membawa perspektif lain dalam memaknai

keberadaan al-Quran dengan mengemukakan perbincangan kerangka metodologi al-Quran, sekaligus memaksimumkan dimensi hidayah al-Quran. Usaha ini menjadikan al-Quran berupaya menyelesaikan krisis yang timbul dari metode saintifik moden dan falsafahnya.

## 5.2. Saranan

Hasil dari pelaksanaan kajian ini, terdapat beberapa perkara yang dapat disarankan untuk perhatian lebih lanjut kepada pihak-pihak yang berkaitan. Antara saranan tersebut adalah seperti berikut:

- a. Saranan kepada para sarjana dan pengkaji dalam bidang pengajian Islam agar segala perbahasan dan pengkajian dalam segenap cabang ilmu Islam sentiasa dihalakan untuk merealisasikan tujuan utama penurunan al-Quran sebagai kitab petunjuk seperti mana yang menjadi matlamat utama konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.
- b. Saranan kepada para sarjana dan pengkaji dalam bidang ilmu al-Quran dan tafsir agar meneruskan usaha pengkajian khususnya berkenaan:
  - i. Analisis dengan lebih mendalam tentang konsep *al-Ittijāh al-Hidā'ī*, seterusnya mengembangkan kerangka konsep dan teori sehingga mampu menghasil penulisan dalam pentafsiran al-Quran dengan bentuk pemahaman yang lebih bersifat semasa tanpa mengabaikan asas-asasnya.
  - ii. Pemikiran tokoh-tokoh kontemporari yang terlibat secara langsung dalam pengkajian al-Quran bagi mengenal pasti idea dan bentuk pemahaman yang baharu dalam memahami al-Quran dan kandungannya, kemudian mengkaji sejauh mana ia memberi nilai tambah kepada *al-Ittijāh al-Hidā'ī*.

- iii. Penyelidikan terhadap penulisan-penulisan ilmiah tentang kajian al-Quran yang berkaitan dengan metodologi al-Quran agar dapat mengembangkan struktur dan kerangka dengan lebih terperinci dan bersifat praktikal.
- iv. Penelitian terhadap metode saintifik moden dan premis-premisnya dalam pengkajian alam dan manusia untuk melihat bagaimana al-Quran berperanan memberikan panduan dalam membina struktur metodologi yang bersifat universal melalui analisis dan perbandingan antara keduanya.
- c. Saranan kepada para sarjana Muslim dalam bidang sains teruramanya sains tabii dan sains kemanusiaan agar bekerjasama dengan para ilmuan al-Quran dan al-Sunnah dalam mengembangkan stuktur metodologi sains sejagat yang utuh bersumberkan kerangka metodologi al-Quran dan al-Sunnah sebagai asas dalam pengkajian pelbagai lapangan ilmu sains.
- d. Saranan kepada para tenaga pengajar khususnya di peringkat institusi pendidikan tinggi agar memberi penekanan kepada para pelajar untuk meneliti wacana kontemporari dalam pengkajian al-Quran di samping memperkemas ilmu-ilmu asas agar mampu membina konsep dan teori yang tepat dan benar dalam memaknai keberadaan al-Quran sebagai sumber utama umat Islam.
- e. Saranan kepada para pendakwah agar mengutamakan usaha memahami masyarakat tentang segala petunjuk yang terkandung dalam al-Quran dengan matlamat yang jelas berasaskan kepada tujuan asalnya.
- f. Saranan kepada pihak yang berkenaan untuk memberi tumpuan dalam membina kerangka konsep dan teori ilmu berasaskan kepada metodologi al-Quran yang universal.

### 5.3. Rujukan

#### Bahan Bercetak

- ‘Abdullah ‘Abd al-Ghani Sarḥān. *Al-Tadabbur Ḥaqīqatuhu wa ‘Alāqatuhu bi Muṣṭalahāt al-Ta’wīl wa al-Istinbāṭ wa al-Fahm wa al-Tafsīr, Tafsīr*. Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 2009.
- ‘Abd al-Karīm Ḥāmidī. *Maqāṣid al-Qur’ān min Tashrī‘ al-Aḥkām*. Beyrūt: Dār Ibn Hazm, 2008.
- ‘Allāl al-Fāsī. *Maqāṣid al-Sharī‘ah wa Makārimuhā*, ed. ke-5. Beyrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.
- ‘Arif ‘Izz al-Dīn Ḥasūnah. “Al-Ma’ākhidh al-Uṣūliyyah ‘alā Kitāb Iskhāliyyāt al-Ta‘āmūl ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyah li al-Duktūr Ṭaha Jābir al-‘Alwānī” dalam *Dirāsāt: ‘Ulūm al-Sharī‘ah wa al-Qānūn*, vol. 43, no.2. Disember 2016, 883-911.
- ‘Ilā’ al-Dīn. *Sunan min al-Qur’an*. Markaz al-‘Ilām al-‘Arabiy, 2013.
- ‘Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām. *Qawā‘id al-Aḥkām fī al-Maṣāliḥ al-Anām*, ed. ke-4. Dimasyq: Dār al-Qalam, 2010.
- ‘Uthmān Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm. *Al-Tajdīd fī al-Tafsīr: Nazrat fī al-Mafhūm wa al-Ḍawābiṭ*. Kuwayt: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, t.t.
- Abd Halim bin Mat Diah. *Satu Contoh Dalam Huraian Metodologi*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 1987.
- Abdul Hadi W.M. “Krisis Manusia Moden: Tinjauan Falsafah Terhadap Saintisme dan Relativisme Kultural” dalam *KATHA*, vol. 3, 2007.
- Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye dan Ahmad F. Ismail. “Muhammad Abduh’s Contributions to Modernity”, dalam *Asian Journal of Management Sciences and Education 1*, no. 1, April 2012.
- Ahmad Bu‘ūd. *Fiqh al-Wāqi‘ Uṣūl wa Ḍawābiṭ*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2006.
- Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriye dan Jamal I. Daoud. “Muhammad Abduh’s Influence in Southeast Asia”, *Middle-East Journal of Scientific Research 13*, 2013.
- Ahmad Sunawari Long. *Sejarah Falsafah*. Bangi: Penerbit Universti Kebangsaan Malaysia, 2006, 84-89.
- Al-‘Akk, Khālid ‘Abd al-Raḥmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā‘iduhu*, ed. ke-5. Beyrūt: Dār al-Nafā’is, 2007.
- Al-‘Alwānī, Ṭaha Jābir. *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām*. Doha: Riā’sah al-Maḥākīm al-Shar‘iyyah wa al-Shu’ūn al-Dīniyyah, 1985.

- \_\_\_\_\_. *Afalā Yatadabbarūn al-Qur'ān: Ma'ālim Manhajīyyah fī al-Tadabbur wa al-Tadbīr*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa Muṣannafātuhu*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Al-Jam' bayna al-Qirā'atayn: Qirā'at al-Wahy wa Qirā'at al-Kawn*. Al-Qāhirah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Al-Khuṣūṣiyyah wa al-'ālamīyyah fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir*. Beyrūt: Dār al-Hādī, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Al-Muslimūn wa al-Badīl al-Ḥaḍārī*. USA: The Muslim Arab Youth Association, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Al-Ta'līm al-Dīnī bayna al-Tajdīd wa al-Tajmīd*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Al-Tawhīd wa al-Tazkiyyah wa al-'Umrān: Muḥāwalāt fī al-Kashf 'an al-Qiyam wa al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah al-Ḥākimah*. Beyrūt: Dār al-Hādī, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Al-Waḥdat al-Binā'iyyah li al-Qur'ān al-Majīd*. Al-Qāhirah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Al-Azmat al-Fikriyyah al-Mu'āṣarah: Tashkhiṣ wa Muqtarahāt 'Ilāj*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Al-Azmat al-Fikriyyah wa Manāhij al-Taghyīr: al-Āfāq wa al-Munṭaliqāt*. Al-Qāhirah: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Azmat al-Insāniyyah wa Dawr al-Qur'ān al-Karīm fī al-Khalāṣ minhā*. Al-Qāhirah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Azmāt al-Insāniyyah wa al-Ḥill al-Qur'ānī" dalam *Majallah al-Azhar*, Ogos 2016.
- \_\_\_\_\_. *Ḥākimiyyat al-Qur'ān*. Al-Qāhirah: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996).
- \_\_\_\_\_. *Ibn Rushd al-Ḥafīd al-Faqīh al-Faylasūf*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Ibn Taymiyyah wa Islāmiyyat al-Ma'rifah*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Iskhāliyyāt al-Ta'āmul ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Virginia: Ma'had al-'ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Iṣlāḥ al-Fikr al-Islāmī: Madkhal ilā Naẓm al-Khiṭāb fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2009.

- \_\_\_\_\_. *Islāmiyyat al-Ma‘rifah bayna al-Ams wa al-Yawm*. Al-Qāhirah: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Krisis Pemikiran Moden: Diagnosis dan Cara Pemulihan*, terj. Muhammad Firdaus. Selangor: The International Institute of Islamic Thought, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Lā Ikrāh fī al-Dīn Ishkāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Ṣadr al-Islām Ilā al-Yawm*. Al-Qāhirah: Maktabah al-Syurūq al-Dawliyyah, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Lisān al-Qur‘ān wa Mustaqbal al-Ummat al-Quṭb*. Al-Qāhirah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ma‘ālim fī al-Manhāj al-Qur‘ānī*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Ma‘ālim Manhajiyyah fī al-Tadabbur wa al-Tadbīr*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Maqāṣid al-Syarī‘ah*. Beyrūt: Dār al-Hādī, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Muqaddimah fī Islāmiyyat al-Ma‘rifah*. Beyrūt: Dār al-Hādī, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Naḥw Manhajiyyah Ma‘rifīyah Qur‘āniyyah*. Beyrūt: Dār al-Hādī, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Naḥw Mawqif Qur‘āniyy min Ishkāliyyat al-Muḥkam wa al-Mutashābihāt*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Naḥw Mawqif Qur‘āniyy min al-Naskh*. Al-Qāhirah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2007.
- \_\_\_\_\_. Tahkik karya Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥusayn Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl min ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Riyāḍ: Muassasah al-Risālah, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: Manhaj Baḥṭh wa Ma‘rifah*. Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995.
- Al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd. *Al-Falsafah al-Qur‘āniyyah*, ed. ke-7. Giza: Dār al-Nahḍah Miṣr, 2012.
- Al-‘Aṭṭār, Ḥasan. *Ḥāshiyah al-‘Aṭṭār ‘alā Jam‘ al-Jawāmi‘*. Beyrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t..
- Al-‘Aūnī, Al-Sharīf Ḥātim. *Takwīn Malakat al-Tafsīr: Khuṭwāt ‘Amāiyyah li Takwīn Dhihniyyah al-Mufasssir*. Beyrūt: Markaz Namā’ li al-Buhūth wa al-Dirāsāt, 2013.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Islam and Secularisme*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview Islam*. Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.

\_\_\_\_\_. *Risalah untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur, IBFIM, 2014.

Al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn bin Mas'ūd. *Tafsīr al-Baghawī: Ma'ālim al-Tanzīl*, ed. Muḥammad 'Abdullah al-Namr, 'Uthmān Jumu'ah Dumayriyah dan Sulaymān Muslim al-Ḥarsh. Riyād: Dār Ṭaybah, 1989.

Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad. *I'jāz al-Qur'ān*. Al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, t.t..

Al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn 'Abdullah bin 'Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān. Beyrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t..

Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. T.tp.: Avand Danesh LTD, t.t..

\_\_\_\_\_. *Al-Wahy wa al-Qu'ān al-Karīm*. Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1986.

Al-Dihlawī, Aḥmad bin 'Abd al-Raḥīm. *Al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Dimashq: Maṭba'ah al-Ghawthānī, 2008.

\_\_\_\_\_. *Hujjatullah al-Bālighah*, ed. al-Sayyid Sābiq. Beyrūt: Dār al-Jayl, 2005.

Al-Fārūqī, Ismā'īl. *Pengislaman Ilmu*, terj. Mustafa Kasim. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.

Al-Fayrūzābādī, Muḥammad bin Yaḳūb. *Al-Qāmus al-Muḥīṭ*. Beyrūt: Muassasah al-Risālah, 2005.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2011.

\_\_\_\_\_. *Mi'yār al-'Ilm fī al-Manṭiq*. Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013.

Al-Ḥarbī, Ḥusayn bin 'Alī. *Mukhtaṣar Qawā'id al-Tarjīh 'inda al-Mufasssirīn*. Al-Damām: Dār Ibn al-Jawzī, 1433H.

Al-Ḥāzimī, 'Abd al-Raḥmān bin Sa'īd. *Al-Hidāyah fī al-Qur'ān al-Karīm wa Maḍāmīniha al-Tarbawiyah*. Mekkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 2007.

Al-Ḥusaynī, Muḥammad Murtaḍā. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Kuwayt: Wizārah al-Arshād wa al-Anbā', 1965.

Al-Jawharī, Ismā'īl bin Ḥammād. *Al-Ṣaḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah*, ed. ke-2. Beyrūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1979.

Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *Madārij al-Sālikīn Bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*. Beyrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1973.

Al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad. *Mu'jam al-Ta'rīfāt*. al-Qāhirah: Dār al-Faḍīlah, t.t..

Al-Kaylānī, Mājid 'Arsān. *Falsafah al-Tarbiyah al-Islāmiyyah: Dirāsāt Muqāranah bi al-Falsafāt al-Tarbawiyah al-Mu'āṣarah*. 'Ammān: Dār al-Faṭḥ, 2009.



- \_\_\_\_\_. *Manāhij al-Tarbiyah al-Islāmiyyah wa al-Murabbūn al-‘Āmilūn fihā*. Beyrūt: ‘Ālam al-Kutub, 1995.
- Al-Khālīdī, Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh. *I’jāz al-Qur’ān al-Bayānī wa Dalā’il Maṣḍarihi al-Rabbānī*. ‘Ammān: Dār al-‘Ammār, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Maḥāṣin al-Ta’āmul ma’a al-Qur’ān*. Dimashq: Dār al-Qalam, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ta’rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasssīrīn*, cet. ke-5. Dimasyq: Dār al-Qalam, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Taṣwībāt fi Fahm Bā’d al-Āyāt*. Dimasyq: Dār al-Qalam, 2013).
- Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.
- Al-Mawdūdī, Abū al-‘Alā. *al-Mabādi’ al-Asāsiyyah li Fahm al-Qur’ān*. Al-Qāhirah: Dār al-Turāth al-‘Arabiyy, t.t..
- Al-Maydānī, ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabannakah. *Qawā’id al-Tadabbur al-Amthāl li Kitābillah ‘Azza wa Jalla*. Dimasyq: Dār al-Qalam, 2012.
- Al-Munāwī, ‘Abd al-Ra’ūf. *Al-Tawqīf ‘alā al-Muhimmāt al-Ta’arīf*. Al-Qāhirah: ‘Ālam al-Kutub, 1990.
- Al-Najjār, ‘Abd al-Majīd. *Khilāfat al-Insān bayna al-Waḥy wa al-‘Aql*, ed. ke-3. Virginia: al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmiyy, 2005.
- Al-Nasafī, Abū al-Barakāt ‘Abdullah bin Aḥmad bin Maḥmūd. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl*. Beyrūt: Dār al-Kalam al-Ṭayyib, 1998.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Awlawiyyāt al-Ḥarakat al-Islāmiyyah fī Marḥalah al-Qādimah*, ed. ke-7. Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah.
- \_\_\_\_\_. *Al-Ijtihād fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, ed. ke-3. Kuwayṭ: Dār al-Qalam, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Awlawiyyāt al-Ḥarakat al-Islāmiyyah fī Marḥalah al-Qādimah*, ed. ke-7. Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Kayfa Nata‘āmal ma’a al-Qur’ān al-Karīm?* Beyrūt: Muassasah al-Risālah, 2001.
- Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. T.tp.: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1958.
- Al-Qaṭṭān, Mannā‘. *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, t.t..
- Al-Qurah Dāghī, ‘Alī Muḥy al-Dīn. *Al-I’jāz al-Tashrī‘ī fī al-Qur’ān wa al-Sunnah*. Doha: Maktabah al-Aqṣā al-Islāmiyyah, 1988.

- Al-Rāghīb al-Aṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn bin Muḥammad. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Al-Manṣūrah: Maktabah Fayyād, 2009.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *Al-Kulliyāt al-Asāsiyyāt li al-Sharī'āt al-Islāmiyyah*. Jeddah: Dār al-Ummah, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Maqāṣid al-Maqāṣid: al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah*. Beyrūt: al-Shabakat al-'Arabiyyah li al-Abhāth wa al-Nashr, 2013.
- Al-Rāzī, Muḥammad bin 'Umar Fakhr al-Dīn. *Al-Maḥṣūl min 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ṭaha Jābir al-'Alwānī. Riyāḍ, Muassasah al-Risālah, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Kabīr: Mafātīḥ al-Ghayb*. Beyrūt: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Rāzī, Muḥammad bin Abū Bakr. *Mukhtār al-Saḥāḥ*. Beyrūt: Maktabah Lubnān, 1986.
- Al-Rūmī, Fahd bin 'Abd al-Raḥmān, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashara*. Riyāḍ: Muassasah al-Risālah, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Manhāj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ḥadīth fī al-Tafsīr*. Riyāḍ: Muassasah al-Risālah, 1983.
- Al-Sabt, Khālīd bin 'Uthmān. *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*. Al-Qāhirah: Dār Ibn 'Affān, 2013.
- Al-Sha'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sha'rāwī*. T.tp: Akhbār al-Yawm, t.t..
- \_\_\_\_\_. *Mu'jizat al-Qur'ān*. Al-Qāhirah: Akhbār al-Yawm, t.t..
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, ed. Muḥammad 'Abdullah Dirāz. Al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Aḥmad bin 'Alī. Al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Asrār Tartīb al-Qur'ān*, ed. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā dan Marzūq 'Alī Ibrāhīm. Al-Qāhirah, Dār al-Faḍīlah, t.t..
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, ed. 'Abdullah bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkiy. Al-Qāhirah: Markaz Hijr li al-Buḥūth wa al-Dirasāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2003.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, ed. 'Abdullah bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkiy. Al-Qāhirah: Dār al-Hijr, 2001.
- Al-Ṭayyār, Musā'id bin Sulaymān. *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*. Saudi: Dār Ibn Jauzī, 1433H.
- \_\_\_\_\_. *Al-Ijāz al-'Ilmī ilā Ayna?* Al-Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 2012.

- \_\_\_\_\_. , “Mafhūm al-Naskh ‘inda al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhhirīn: Nazrah Taqwīmiyyah” dalam *Majalah Tibyān li al-Dirāsāt al-Qur’āniyyah*, bil. 18, 1436H, 239-313.
- \_\_\_\_\_. *Mafhūm al-Tafsīr wa al-Ta’wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadabbur wa al-Mufasssir*. Al-Damām: Dār Ibn al-Jawzī, 1433H.
- \_\_\_\_\_. *Al-Muḥarrar fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Jeddah: Ma’had al-Imām al-Shāṭibī, 2010.
- Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Abū al-Faḍl al-Dimyāṭī. Al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Fawwāz Aḥmad Zamarlī. Beyrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.
- Al-Zuhaylī, Wahbah bin Muṣṭafā. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqidah wa al-Sharī‘ah wa al-Manha*. Beyrūt: Dār al-Fikr al-Mu‘āshir, 1418H.
- Alparslan Açıkgenç. *Islamic Sciences: Towards a Definition*. Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.
- Anton Bakker. *Metode-metode Filsafat*. Jakarta Timur: Ghalia Indonesia, 1984.
- Amīnah Maḥmūd. “al-Kitāb al-Rābi‘ ‘Ashara: Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī” dalam *Aḥamm al-Kutub al-lati Atharat fī Fikr al-Ummah: Miḥwar al-Fiqh wa al-Qānūn wa al-Thaqāfat al-Islāmiyyah*, ed. Zakariyā Sulaymān Bayyūmī dan Ṣalāḥ ‘Abd al-Samī‘ ‘Abd al-Razzāk. Al-Qāhirah: Dār al-Kalimah, 2017.
- Betrand Russel. *History of Western Philosophy: Sejarah Falsafah Barat*, terj. Mohd Safar Hasim dan Fatimah Yusoff. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.
- Chua Yan Piaw. *Kaedah Penyelidikan*. Selangor: McGraw-Hill Education Sdn. Bhd., 2014.
- Dirāz, Muhammad ‘Abdullah. *Al-Naba’ al-‘Azīm Nazārāt Jadīdah fī al-Qur’ān*. Al-Qāhirah: Dār Ibn al-Jawzī, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Dirāsāt Islāmiyyah fī al-‘Alāqāt al-Ijtimā‘iyyah wa al-Dawliyyah*. Al-Kuwayt: Dār al-Qalam, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Hāṣad Qalam*. Al-Qāhirah: Dār al-Qalam, 2004.
- Faḍal Hasan ‘Abbās. *I’jāz al-Qur’ān al-Karīm*, ed. ke-7. ‘Ammān: Dār al-Nafā’is, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Al-Tafsīr Asāsiyyātuḥu wa Ittijāhātuḥu*. ‘Ammān: Maktabah Dandīs, 2005.
- Farīd Wajdī. *Al-Madaniyyah wa al-Islām*. Mesir: Dār al-Taraqqī, 1901.

- Fathī Ḥasan Malkawī. “Al-Shaykh Ṭaha Jābir al-Alwānī: ‘Ālim wa Mufakkir Faqadnāhu” dalam *Islāmiyyat al-Marīfah*, bil. 82, winter, 2017, 5-10.
- Hadia Muarak. “A Man of His Times: A Pioneer of Islamic Reform” dalam *Islamic Horizons*, Mei/Jun 2016.
- Ibrāhīm Salīm Abū Ḥulayweh. *Ṭaha Jābir al-‘Alwānī: Tajaliyyāt al-Tajdīd fī Mashrū‘ihi al-Fikrī*. Beyrūt: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyat al-Fikr al-Islamī, 2011.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tūnis: Dār Suḥnūn, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Beyrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2011.
- Ibn Fāris, Aḥmad. *Maqāyīs al-Lughah*. T.tp.: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. Sāmī bin Muḥammad al-Salāmah. Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 1997.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*. Al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, t.t..
- Idris Awang. *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya dan Intel Publication, 2001.
- IIIT Family. “In Celebration of the Life of Shaykh Taha Jabir al-‘Alwani” dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol 33, no. 2, Spring 2016.
- Imam Barnadib. *Arti dan Metod Sejarah Pendidikan*. Yogyakarta: Yayasan Percetakan Fik Ikip, 1982.
- Jamāl ŠāLih ‘Aṭāyā. *Ḥaqīqat al-Naskh wa Ṭalāqat al-Naṣ fī al-Qur’ān*. Al-Manṣurah: Dār al-Wafā’ li al-Ṭibā‘ wa al-Nashr, 2007.
- Khalijah Mohd Salleh dan Rohani Abdul Kadir. “Etika dalam Sains dan Teknologi Melalui Kanta Islam” dalam *Pemantapan Pengajian Sejarah, Falsafah dan Dasar Sains*, ed. Azizan Baharuddin. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009, h. 95-125.
- Koentjaraningrat. *Method-method Penelitian Masyarakat*. Jakarta: P.T Gramedia, 1991.
- Louay Safī. *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Petaling Jaya: International Islamic University Malaysia Press, 1996.
- Louis Gottschalk. *Understanding History: A Primer of Historical Method*, cet. 13. New York: Alfred A. Knopf, 1967.
- Maḥmūd Shaltūt. *Al-Islām ‘Aqīdah wa Sharī‘ah*, ed. ke-20. Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2010.

- Maisarah binti Hasbullah. *Respons Pemikir Islam Terhadap Modeniti: Wacana Sains Islam Sebagai Kajian Kes di Malaysia*. Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, 2012.
- Mālik Bin Nabi. *Al-Zāhirat al-Qur'āniyyah*, terj. 'Abd al-Ṣabūr Shāhin. Dimashq: Dār al-Fikr, 2012.
- Michael Proudfoot dan A.R. Lacey. *The Routledge Dictionary of Philosophy*, ed. ke-4. New York: Routledge, 2010.
- Mohammed Yusoff Hussain. *Pengenalan kepada Sejarah Falsafah Barat Moden*. Shah Alam: Karism Publication Sdn. Bhd., 2002.
- Mohd Hazim Shah dan Maisarah Hasbullah. "Wacana Sejarah dan Falsafah Sains Sebagai Respons Terhadap Kemodenan: Satu Tinjauan Perbandingan antara Wacana Falsafah Sains Barat dan Islam" dalam *Pemantapan Pengajian Sejarah, Falsafah dan Dasar Sains*, ed. Azizan Baharuddin. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009, h. 166-214.
- Mohd. Majid Konting. *Kaedah Penyelidikan Pendidikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.
- Mohd Michael Abdullah. *Pemikiran Kritis*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995.
- Mohd. Sulaiman Haji Yasin. *Pengantar Falsafah Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982.
- Muḥammad 'Imārah. *Hal fī al-Qur'ān Tanāquḍāt?* Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2011.
- Muḥammad al-Ghazālī. *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, ed. ke-7. Giza: Maktabah Nahḍah Miṣr, 2005.
- Muḥammad Ibrāhīm Sharīf. *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2008.
- Muḥammad Ismā'il Ibrāhīm. *Al-Qur'ān wa I'jāzuhu al-Tashrī'ihī*. Al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1998.
- Muḥammad Rashīd Riḍā. *Al-Wahy al-Muḥammadiyah*, ed. ke-3. Beyrūt: Muassasah 'Izz al-Dīn, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Manār*. Al-Qāhirah: Dār al-Manār, 1947.
- Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī. *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*. Al-Qāhirah: Dār Nahḍah Miṣr, 1997.
- Muslim 'Abdullah 'Ālī Ja'far. *Athar al-Taṭawwūr al-Fikrī fī al-Tafsīr fī 'Aṣr al-'Abbāsī*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1984.

- Mustaffa Abdullah. “Sejarah Penulisan Tafsīr al-Manār Karya Sayyid Muḥammad Rashīd Riḍā” dalam *Jurnal al-Bayan*, vol. 3, Mei 2005.
- Muṣṭafā Muslim. *Mabāḥith fi I’jāz al-Qur’ān*. Dimasyq: Dār al-Qalam, 2008.
- Nasruddin Yunus dan Siti Nor Baya Mat Yacob. “Modeniti dan Hubungan dengan Idea Kemajuan” dalam *Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara*, bil 8, 2007.
- Nilda Hayati. *Tafsīr Maqāsidī: Telaah atas Pemikiran Ṭaha Jābir al-‘Alwānī terhadap Ayat-ayat Riddah*. Tesis sarjana: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- Noraini Idris. *Penyelidikan Dalam Pendidikan*. Selangor: McGraw-Hill Education Sdn. Bhd., 2013.
- Nūr Ḥukm Jilād. *al-Ittijāh al-Hidā’ī fi Tafsīr al-Sha’rāwīesis*. Tesis sarjana, Universiti of Jordan, Amman, 2014.
- Osman Bakar. Bab ‘The Identitiy Crisis of the Contemporary Muslim Ummah: The Loss of Tawhidic Epistemology as Its Root Couse’ dalam *Islamic Civilization and the Modern World*. Gadong: ubd press, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religioin and Science*. Shah Alam: Arah Publication Sdn. Bhd., 2008.
- Qamūmiyah Murād. *al-Ittijāh al-Hidā’ī li al-Qur’ān al-Karīm fi al-Dars al-Tafsīrī al-Ḥadīthī wa Dawruhu fi Tajdīd al-Ummah*. Tesis kedoktorkan, Universiti Algeria 1, 2012.
- Qasim Ahmad. “Sains Sosial: Meneliti Kejituan Pendekatannya dan Cabaran yang Dihadapi” dalam *Jurnal Kinabalu IV*, 1998, h. 30-57.
- Roger Scruton. *A Short History of Modern Philosophy: From Decartes to Wittenstein*. London: Routledge, 1995.
- Ṣāliḥ bin ‘Alī. *Al-Riddah Bayna al-Had wa al-Ḥurriyyat: Qirā’at Naqdiyyah fi Kitāb “Lā Ikrāh fi al-Dīn”*. Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyyah, 2013.
- Sayyid Maḥmūd Muḥammad. *Al-Ittijāh al-Hidā’ī fi al-Tafsīr fi al-‘Asr al-Ḥadīth fi Miṣr*. Tesis sarjana, Universiti al-Qāhirah, t.t..
- Sayyid Quṭb. *Fi Zilāl al-Qur’ān*. Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2003.
- Seyyed Hussein Nasr. “Islam dan Sains Moden” dalam *Agama dan Sains Moden*, disusun oleh Baharuddin Ahmad. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2008.
- Sh. Mohd Saifuddeen bin Sh. Mohd Salleh. *Tipologi Interaksi antara Agama dan Sains: Satu Penilaian dan Cadangan Menurut Perspektif Islami*. Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, 2012.

Shaharir bin Mohammad Zain. "Pengamiran Islam dan Sains: Gusutan dan Pelepasnya" dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, jil. 1, bil. 1, Ogos 2004, h. 43-62.

Shahrin Hashim. "Falsafah Moden" dalam *Falsafah Pendidikan Kontemporari*, ed. Azizi Yahaya, Shahrin Hashim dan Yusof. Skudai: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia, 2008.

Tajul Ariffin Noordin dan Abdul Karim Ghani. "Beberapa Persoalan Semasa dalam Pengajian Sains Hayat" dalam *Islam dan Pemikiran Masa Kini*, ed. Osman Bakar. Bangi: Akademi Sains Islam Malaysia, 1987.

Wan Mohd Nor Wan Daud. *Falsafah dan Amalan Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas: Satu Huraian Konsep Asli Islamisasi*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2014.

\_\_\_\_\_. *Konsep Ilmu Dalam Islam*, terj. Rosnani Hashim. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.

William L. Reese. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. New Jersey: Humanities Press Inc, 1980.

Yahya Ridā Jād. *Fī Fiqh al-Ijtihād wa al-Tajdīd Dirāsah Ta'sīliyyah Taṭbīqiyyah*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2010.

## Laman Sesawang

'Abd al-Majīd Muḥammad al-Ghaylī. "Usus al-Manhāj al-Qirā'ī fī Qirā'at al-Qur'ān", laman sesawang *Iraha.com*, dicapai 21 Januari 2016, <http://www.Iraha.com/wp-content/uploads/2014/12/أسس اللفظ القرآني في قراءة القرآن للشيخ عبد المجيد المكي.pdf>.

'Abdullah bin Bayyah. "Ta'liq 'alā Kitāb: Ishkāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn li al-'Allāmah Ṭaha Jābir" dalam *binbayyah.net*, dicapai pada 9 Ogos 2016, <http://binbayyah.net/arabic/archives/400>.

Fathī Ḥasan Malkāwī. "Raḥīl al-Mufakkir al-Islāmī Ṭaha Jābir al-'Alwānī" dalam *aljazeera.net*, dicapai pada 27 November 2017, <http://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2016/3/5/رحيل المفكر الإسلامي طه جابر اللخوني>

\_\_\_\_\_. "Al-Shaykh Ṭaha Jābir al-'Alwānī fī Dhimmatillah" dalam *cmere.ma*, dicapai pada 12 Februari 2018, <http://cmere.ma/?p=1530>.

Islām Farḥāt. "Al-Faqīh al-'Alwānī: Muṣārī' fī Ḥalbat al-Turāth (1-2)" dalam *islamonline.net*, dicapai pada 14 November 2017, <https://islamonline.net/15524>.

Muḥammad al-Nāṣiriyy. "Qirā'ah fī Kitāb: Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī", laman sesawang *kalema.net*, dicapai pada 30 September 2016, <http://www.kalema.net/v1/?rpt=1035&art>.

"Pusat Rujukan Persuratan Melayu", dalam *prpm.dbp.gov.my*, <http://prpm.dbp.gov.my/>.

“Resume Ṭaha Jābir al-‘Alwānī”, laman *iiit.org*, dicapai pada 2 Mac 2017, [http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/c.v\\_dr\\_taha-english.pdf](http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/c.v_dr_taha-english.pdf).

“Sīrah al-Duktūr Ṭaha Jābir al-Alwānī” dalam *studies.ma*, dicapai pada 12 Februari 2018, <http://www.studies.ma/2016/03/taha.html>.

The American Journal of Islamic and Social Sciences, laman *i-epistemology.net*, dicapai pada 20 Novermber 2017, <https://i-epistemology.net/v1/component/search/?searchword=alwani&ordering=&searchphrase=all>.

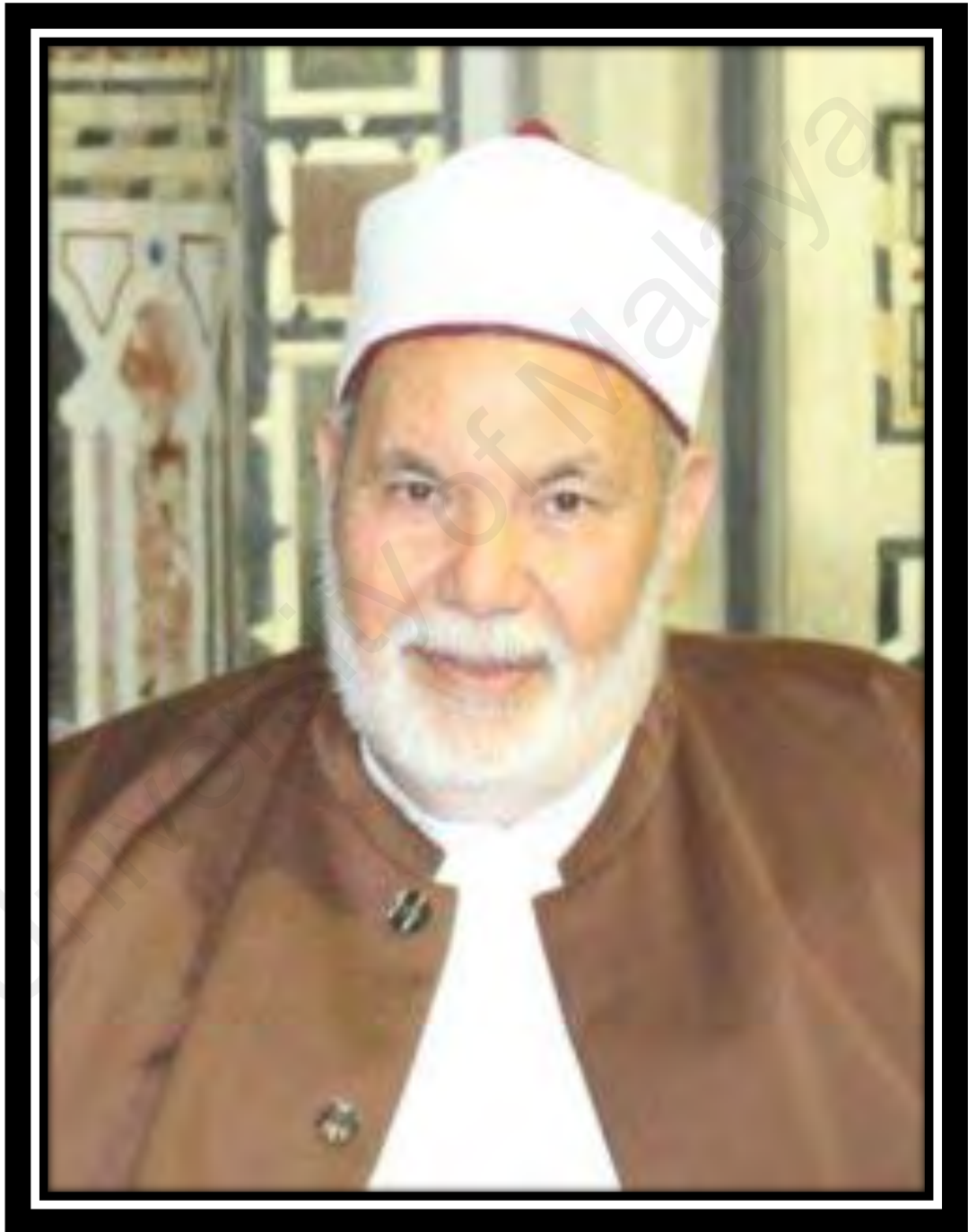
University of Malaya



**5.4 Lampiran**

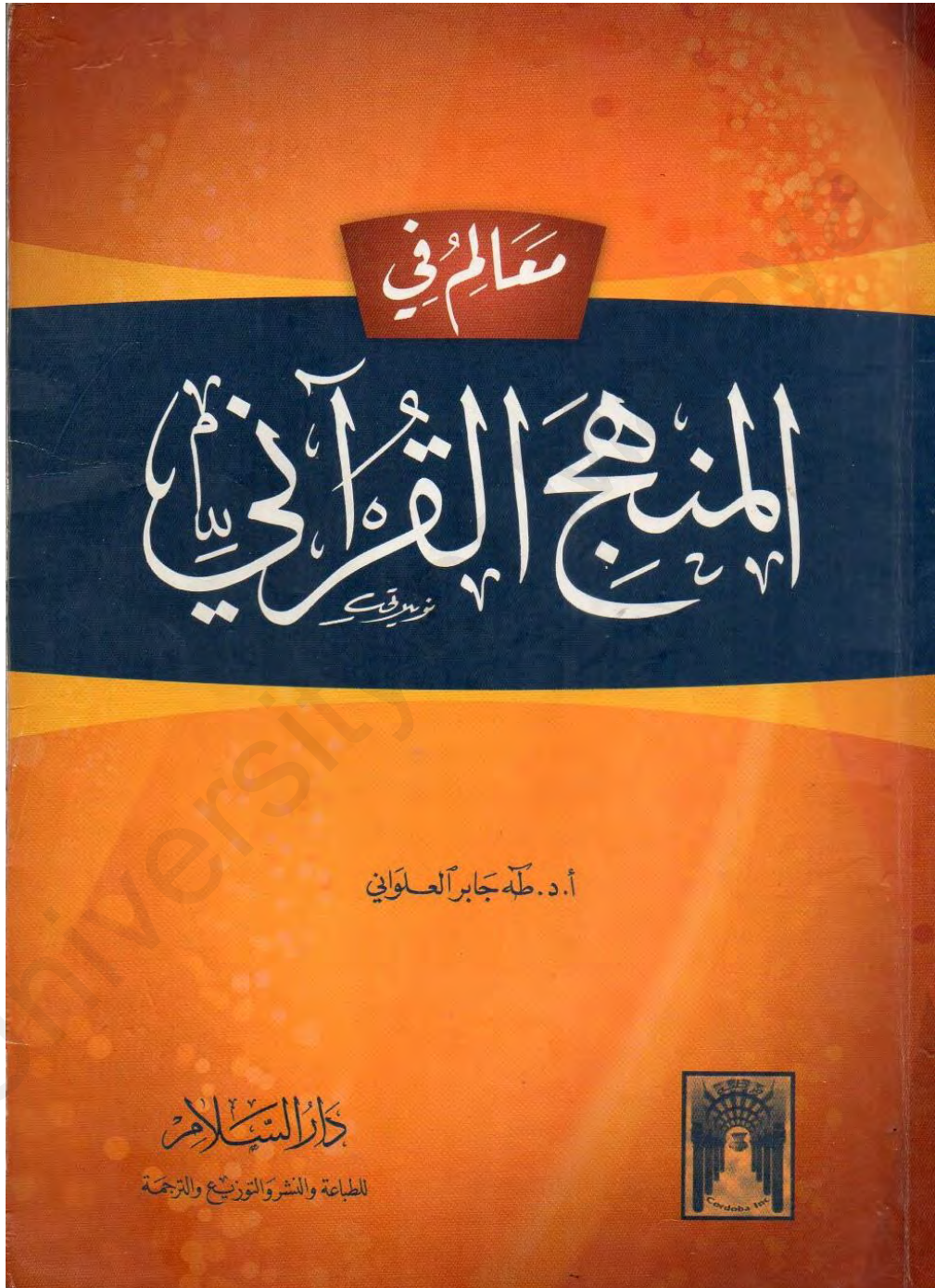
**Lampiran I**

**Gambar Ṭaha Jābir al-‘Alwānī**



Lampiran II

Halaman Hadapan *Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī*



### Lampiran III

#### Salah Satu Halaman dari *Ma'ālim fī al-Manhaj al-Qur'ānī*

مقدمة | ٢١

في طبيعتها وبيئة عرضها وسياقاتها للوصول إلى معالم أخرى، وهكذا يظل الحوار دائماً مستمراً بين القارئ المتدبر والقرآن الكريم المجيد المكنون الذي لا تنقضي عجائبه، وعلى ذلك القارئ المتدبر أن يعطي القرآن كله ليجود القرآن عليه ببعض معالم تلك المعالم، وليصل إلى جزء منها.

ويستطيع الباحث أن يؤكد سلفاً أن « منهج معرفة الطبيعة والعلم الطبيعي في القرآن » قد يكون أقل صعوبة ومشقة من « منهج المعرفة الإنسانية والاجتماعية »، فبالنسبة للأخير قد يعثر المتدبر عليه في ثنايا أسماء القرآن وصفاته، وقد يعثر عليه في قصصه وأمثاله، وقد يعثر عليه في مواعظه وأحكامه، وقد يضع يده عليه وهو يتملى مشاهد القيامة ويتدبرها، وقد يعثر عليه وهو ينظر في السنن الإلهية والقوانين الكونية؛ ليعثر في ثناياها على سنن الاجتماع وقوانين النفس والمجتمع، وقوانين وقواعد قيام الحضارات وبناء الأمم، وتراجعها ونهوضها. وذلك - كله - يقتضي منه ارتياد مسالك القرآن التي هي سهلة ميسرة للقارئ المتعبّد.

وقد يسّر الله ﷻ القرآن للذكر. ولكن حين يكون الأمر أمر بحث عن « معالم المنهج » فإنه لا بد من إدراك الفرق بين مقاربات القرآن تعبداً وذكرًا أو بحثاً عن شريعة وأحكام، أو سنناً كونية، والبحث عن معالم منهج علمي يتحدّى المناهج البشرية ويستوعبها ويتجاوزها، فإن الباحث هنا على خطر عظيم. وليس مردّ هذا الخطر إلى صعوبة الموضوع المبحوث عنه - وحده - وجدته وريادته، بل الخوف من الله ﷻ أن ينسب إلى كتاب الله أمر لا يكون مراداً لقائله ﷻ ومنزله. فالقول ثقيل والأمانة عظيمة. ولكن الأمر ينطلق من القرآن ذاته الذي أعلن اشتماله على « منهج وشريعة » فإذا لا بد من الوصول إلى ذلك المنهج مهما طال الجهد وتنوع وتعّدّد.

ليس ذلك فحسب، ولكن لا بد - أيضاً - من دراسة المناهج في تراثنا وفي دوائر سقفنا المعرفي المعاصر؛ لتكوين نوع من الملكة والوعي بالفروق بين المناهج وما يبنى على المناهج في تراثنا وفي تراث البشرية المعاصر، وفي التراث