

# Pemikiran Al-Qurtubi Dalam Pentafsiran Ayat Hukum

Zulkifli Hj. Mohd. Yusoff

## Abstract

*Imam al-Qurtubi was one of the muslim writers who discussed problem of laws extensively. The discussion here focusses on the approach used in solving legal matters .*

## Pendahuluan

Nama sebenar al-Qurtubi ialah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr bin Farh<sup>1</sup> al-Ansari al-Khazrajiy al-Andalusiy, Abu Abdullah al-Qurtubi<sup>2</sup>. Di bidang tafsir beliau termasuk di dalam senarai ahli-ahli tafsir yang terkemuka. Ini diakui oleh beberapa orang ulama seperti Ahmad al-Dawwudi,<sup>3</sup> Abu Bakr al-Sayuti<sup>4</sup>, Haji Khalifah<sup>5</sup> dan Ibn al-'Imad al-Hanbali.<sup>6</sup>

Beliau seorang warganegara Cardova.<sup>7</sup> Namun begitu beliau telah mengembara mencari ilmu sehingga sampai ke Asyut, Mesir. Mengikut catitan sejarah beliau telah menetap di Mesir di suatu daerah yang bernama Maniyyah Ibn Khasib dan meninggal dunia di situ pada bulan Syawal tahun 671H.<sup>8</sup>

Antara sumbangan ilmiah beliau dalam bentuk penulisan ialah *al-Jami' Li*

*Ahkam al-Qur'an, Qam' al-Hirs bi al-Zuhd wa al-Qana'ah, al-Asna fi Syarh Asma' Allah al-Husna, al-Tizkar fi Afdhal al-Azkar, al-Tazkirah bi Ahwal al-Mawta wa Ahwal al-Akhirat, al-Taqrub li Kitab al-Tamhid, dan lain-lain.*<sup>9</sup>

Menurut al-Zereky dua darinya iaitu *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an dan al-Tizkar fi Afdhal al-Azkar* telah dicetak.<sup>10</sup>

### Hukum-hukum Di Dalam Tafsir Al-Qurtubi

Imam al-Qurtubi adalah di antara penulis tafsir yang paling banyak membincangkan persoalan hukum di dalam tafsirnya. Namun begitu beliau tidaklah pula mengkhususkan tafsirnya kepada perbincangan hukum semata-mata seperti yang boleh didapati di dalam tafsir-tafsir ayat ahkam biasa.<sup>11</sup> Di dalam tafsir ayat-ayat ahkam biasa, para penulis tidak menghuraikan sesuatu ayat kecuali setelah dirasakan ayat itu benar-benar berkaitan dengan hukum. Ini jelas dapat dilihat misalnya dalam penulisan Ibn al-'Arabi (M 543H)<sup>12</sup>, al-Jassas (M 370H)<sup>13</sup>, dan al-Syafi' i (M 204H).<sup>14</sup>

Sebab itu tafsir mereka tidak mencakupi seluruh ayat-ayat al-Quran. Berbeza dengan tafsir Imam al-Qurtubi di mana meskipun ianya bersifat tafsir ayat ahkam tetapi mengandungi juga apa sahaja persoalan yang berkaitan dengan sesuatu ayat bagi menjelaskan maksud ayat tersebut.<sup>15</sup>

Di samping itu dalam konteks ayat hukum, al-Qurtubi bukan sekadar menyebut hukum-hukum dan pendapat-pendapat para ulama dalam menjelaskan makna sesuatu ayat atau pemahaman yang boleh diambil dari sesuatu ayat malah beliau menyebut sama perselisihan pendapat yang berlaku di antara mereka. Cara yang dikemukakannya ini sesuai dengan tajuk yang telah diberikan kepada tafsirnya itu iaitu:

الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمن من السنة وآي القرآن  
yang bermaksud:

“Penghimpunan kepada hukum-hukum al-Quran dan penjelas kepada kandungan sunnah dan ayat-ayat al-Quran”

Kalau diperhatikan terdapat empat kecenderungan Imam al-Qurtubi dalam menulis tentang ayat-ayat hukum di dalam tafsirnya al-Jami' :

Pertama : Kecenderungan kepada Mazhab Maliki

Kedua : Kecenderungan kepada menghidupkan Fiqh Pebandingan

Ketiga : Mementingkan kaedah Usul Fiqh

Keempat : Merujukkan hukum-hukum kepada persoalan nahu

#### Pertama: Kecenderungan Kepada Mazhab Maliki

Apa yang dimaksudkan dengan kecenderungan kepada Mazhab Maliki ialah kecenderungan beliau kepada hanya satu mazhab fiqh iaitu Fiqh Maliki.

Penelitian terhadap tafsirnya akan memperjelaskan bahawa pada tempat-tempat tertentu beliau hanya menyebut pendapat-pendapat Imam Malik serta setengah-

setengah fuqaha Maliki sahaja. Oleh kerana beliau hanya membentangkan pendapat itu semata-mata tanpa disertakan dengan pendapat-pendapat dari kalangan imam-imam mazhab lain, ditambah pula pembentangan pendapat itu sendiri dibuat tanpa apa-apa ulasan dan komentar bolehlah difahami bahawa beliau bersetuju dengan pendapat-pendapat tersebut.

Ini boleh dilihat misalnya sewaktu beliau menafsirkan firman Allah:

فان أحصرتم فما استيسر من الهدى ( البقرة : ١٩٦ )

bermaksud:

*"Maka jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau kerana sakit) maka (sembelihlah) binatang korban yang mudah didapati"*

(al-Baqarah: 196)<sup>16</sup>

Bagi menafsirkan ayat tersebut, pendapat Imam Malik telah dipetik tanpa apa-apa ulasan dan perbahasan. Demikian juga pendapat Ibn Muwaz, Ibn Majsyun dan Asyhab dipetik tanpa apa-apa ulasan. Ketiga-tiga mereka ini termasuk di kalangan fuqaha Maliki bahkan merupakan ulama muktabar dalam mazhab tersebut.

Dalam keadaan yang lain pula beliau telah memilih mana-mana pendapat fuqaha Maliki yang dirasakan lebih tepat pada pandangannya. Ini boleh dirujuk misalnya kepada masalah ke empat belas<sup>17</sup> berkenaan hukum mengucap lafaz takbir di dalam sembahyang sewaktu beliau menafsirkan firman Allah:

الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ( البقرة : ٣ )

Yang bermaksud:

*"Orang-orang yang beriman dengan perkara ghaib dan mendirikan sembahyang"*

(al-Baqarah: 3)

Dalam menghuraikan ayat ini beberapa pendapat fuqaha Maliki telah diketengahkan. Misalnya pendapat Ibn Qasim. Kata al-Qurtubi:

"Menurut pendapat ini sesiapa yang meninggalkan ucapan takbir perpindahan melebihi dari tiga kali di dalam sembahyangnya, dia wajib menggantikannya dengan sujud sahwi sebelum memberi salam.

Sekiranya dia tidak berbuat demikian, sembahyangnya itu batal. Bagi mereka yang terlupa satu atau dua takbir, dia juga perlu sujud sahwi. Tetapi kalau dia tidak berbuat demikian, sembahyangnya tadi tidaklah dikira batal"<sup>18</sup>

Ini berbeza daripada pendapat yang diberikan oleh Asbagh bin al-Farj dan Abdullah bin AbdulHakam. Mereka berdua sependapat mengatakan sekiranya orang yang bersembahyang itu terlupa dari ucapan takbir perpindahan, sembahyangnya itu tetap sah dan tidak batal. Sekiranya dia meninggalkan takbir itu tadi disebabkan oleh terlupa, perlulah baginya sujud sahwi. Tetapi kalau dia tidak sujud, sembahyangnya tetap sah.<sup>19</sup>

Mereka berdua juga dikatakan berpendapat bahawa tidak harus bagi seseorang yang bersembahyang itu meninggalkan takbir perpindahan dengan sengaja kerana ia termasuk perkara-perkara sunat dalam sembahyang. Kalau ditinggalkannya dengan

sengaja, dia berdosa tetapi sembahyangnya tidaklah batal.<sup>20</sup>

Pendapat Ibn Qasim itu tadi dianggap keterlaluan dan tidak dipersetujui oleh al-Qurtubi. Sebab itu apabila disebut dua pendapat dalam Mazhab Maliki ini, Imam al-Qurtubi menyokong pendapat yang kedua dengan menyatakan ianya selari dengan pendapat jumhur.<sup>21</sup> Tidak cukup sekadar itu, beliau juga menyebut hujjah-hujjah dari al-Hadis bagi menguatkan pandangannya itu.<sup>22</sup>

### Kedua: Kecenderungan Kepada Menghidupkan Fiqh Al-Muqaran

Apa yang dimaksudkan dengan kecenderungan menghidupkan *Fiqh al-Muqaran* ialah kecenderungan Imam al-Qurtubi menghidupkan perbandingan pendapat dalam sesuatu hukum. Sekalipun dikatakan al-Qurtubi begitu kuat menyokong pandangan Mazhab Maliki, tetapi tidaklah seluruh tafsirnya dijadikan bahan pendedahan mazhabnya semata-mata. Malah di dalam banyak keadaan dia meletakkan pandangan-pandangan mazhab lain di samping mazhabnya itu.<sup>23</sup>

Kadang-kadang cara yang diambil bersifat membentangkan sahaja pendapat-pendapat tersebut. Dalam menafsir firman Allah s.w.t. :

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (البقرة : ١٨٤ )

Yang bermaksud:

*"Maka jika di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu dia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain"*

(al-Baqarah: 184)

Imam al-Qurtubi menyebut dalam masalah yang keempat:

*"Telah berlaku perselisihan di kalangan para ulama tentang kelebihan berbuka atau meneruskan puasa semasa dalam musafir. Mengikut setengah riwayat yang disandarkan kepada Imam Malik dan Imam Syafi' i, mereka berdua dikatakan berpendapat bahawa meneruskan puasa lebih afdal bagi orang-orang yang mampu berbuat demikian. Tetapi yang menjadi pegangan kepada Mazhab Maliki dan Syafi' i ialah memberi pilihan ... Demikian juga pendapat Ibn 'Ulayyah. Dalil bagi pendapat ini ialah Hadis Anas. Katanya: " Suatu ketika di dalam bulan Ramadhan kami musafir bersama-sama baginda s. 'a.w. Dalam musafir tersebut ada orang yang berpuasa dan ada orang tidak meneruskan puasa. Orang-orang yang meneruskan puasa tidaklah memperlekeh orang-orang yang berbuka. Orang-orang yang berbuka pula tidaklah menegakkan pendapat bahawa mereka saja yang betul"*<sup>24</sup>

Kata beliau lagi:

*" Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya berpendapat meneruskan puasa semasa musafir lebih afdal bagi sesiapa yang mampu berbuat*

demikian. Pendapat ini disandarkan kepada hadis yang diriwayatkan daripada Uthman bin Abu al-'As al-Thaqafi dan Anas bin Malik sahabat Rasulullah s.'a.w. Mereka berdua berkata " meneruskan puasa semasa musafir lebih afdal bagi sesiapa yang mampu berbuat demikian"<sup>25</sup>

Selanjutnya beliau berkata:

"Adalah diberitakan bahawa Ibn 'Umar dan Ibn ' Abbas berpendapat mengambil rukhsah/kelonggaran lebih afdal. Antara mereka yang sependapat dengan mereka ialah Sa' id bin al-Musayyid, al-Auza' iy, al-Syu'aby, 'Umar bin Abdul Aziz, Mujahid, Qatadah, al-Auza' iy, Ahmad dan Ishak. Dari itu mereka semua mengatakan berbuka lebih afdal, kerana Tuhan telah berfirman dalam surah al-Baqarah ayat 185"

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ( البقرة : ١٨٥ )  
yang bermaksud "Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu".

Dari pembentangan di atas nyatalah bahawa al-Qurtubi telah menghidupkan semangat pembentangan berbagai pendapat para fuqaha dalam tafsirnya itu. Dalam melakukannya beliau memadai dengan hanya menyebut pendapat-pendapat itu tanpa melakukan apa-apa sanggahan. Seolah-olah beliau bersetuju dengan semua pendapat-pendapat tersebut.

Dalam keadaan lain di samping mengambil cara yang sama, beliau nampaknya menambahkan sedikit huraian tentang pendapat Imam Malik. Pendirian seperti ini boleh dilihat misalnya sewaktu menafsirkan firman Allah:

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين

Yang bermaksud:

بالمعروف حقا على المتقين ( البقرة : ١٨٠ )  
"diwajibkan ke atas kamu apabila seseorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu bapa dan kaum kerabatnya secara makruf, (ini adalah) kewajipan atas orang-orang yang bertakwa"

(al-Baqarah: 180)

Dalam masalah keempat belas dari perbahasan mengenai ayat ini, beliau telah membentangkan pendapat 'Ata' bin Abu Rabah, Tawus, al-Hasan, Ibn Sirin, Ibn Abu Laila, al-Zuhri, Rabi' ah dan Auza' iy di satu pihak dan pendapat Ibn Mas' ud, Syurath, al-Hakam, al-Thawri, al-Hasan bin Saleh, Abu Hanifah, Syafi' i, Ahmad dan Abu Thur di pihak yang lain. Selepas itu beliau menambah sedikit lagi huraian tentang pendapat Imam Malik.<sup>27</sup>

Di tempat-tempat yang lain al-Qurtubi menggunakan method diskusi dan menyokong pendapat yang dirasakan betul pada pandangannya. Untuk itu beliau menyentakan hujjah dan dalilnya sekali. Misalnya sewaktu menafsirkan firman Allah

yang berbunyi:

فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ( البقرة : ٢٠٣ )

Bermaksud:

“Sesiapa yang ingin cepat berangkat (dari Mina) sesudah dua hari, maka ia tidaklah berdosa”

(*al-Baqarah*: 203)

Beliau telah membawa beberapa pendapat yang berbeza mengenai saiz batu yang dipakai untuk melontar. Satunya pendapat Imam Syafi' i. Satu lagi pendapat Abu Thur dan penyokong mazhab al-ra' yi. Tidak ketinggalan juga pendapat Imam Malik dan Ibn al-Munzir. Lalu beliau berkata bahawa pendapat yang dipegang oleh Abu Thur, Imam Malik dan Ibn al-Munzir adalah lebih betul dan tidak sepatutnya disanggah oleh orang-orang yang mendapat hidayah dan petunjuk. Kemudian beliau pula berhujjah dengan hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Nasa' i bersumber dari Ibn ' Abbas.<sup>28</sup>

### Ketiga: Mementingkan Kaedah Usul Fiqh

Imam al-Qurtubi tidak ketinggalan menegakkan pendapatnya dalam menafsirkan al-Quran dengan merujuk beberapa kaedah asas dalam pengajian Usul Fiqh, sekalipun beliau tidak meluaskan perbincangan mengenainya, kerana kitabnya adalah kitab tafsir. Antara perkara yang disentuh oleh beliau ialah *al-Nas wa al-Zahir*,<sup>29</sup> *Dilalat al- ' Ibarah*,<sup>30</sup> *Dilalat al-Isyarat*,<sup>31</sup> *Mafhum al-Mukhalafah*<sup>32</sup>, *Mafhum al-Sifah*,<sup>33</sup> *al-Amr*,<sup>34</sup> *Khabar al-Ahad*,<sup>35</sup> *al-Istihsan*,<sup>36</sup> *al-Maslahah*<sup>37</sup> dan *Sad al-Zara' ie*.<sup>37</sup>

Kajian ini akan cuba menyentuh dua kaedah daripadanya iaitu *al-Nas* dan *al-Zahir*.

Sesuatu dalil boleh jadi diambil berasaskan *Nas* dan boleh jadi diambil berasaskan *Zahir*. Setiap satu dari kedua kaedah ini ada disiplinnya yang berbeza antara satu sama lain dalam menentukan hukum. Kebanyakan ulama Usul Fiqh cuba membuat perbezaan antara dua kaedah ini berasaskan pengertian. Antaranya; *Nas* ialah sesuatu yang jelas tidak membuka sebarang ruang bagi *Ta' wil*, sementara *zahir* pula ialah sesuatu yang masih ada ruang bagi *Ta' wil*. Dari itu *Nas* dan *Zahir* dalam pelaksanaannya saling berbeza. Berasaskan perbezaan ini *Nas* lebih kuat dalil nya berbanding dengan *Zahir*. Apabila bertembung antara keduanya, nas didahulukan daripada *Zahir*.<sup>39</sup>

Dalam menilai kedudukan ini Imam al-Qurtubi boleh disifatkan sentiasa menimbang pendapat para fuqaha sebelum menerimanya. Sekiranya pendapat tersebut menyebelahi *Nas*, beliau akan menerima *Dilalah al-Nas* dan menolak *Dilalah al-Zahir*. Ini terbukti sewaktu menafsirkan firman Allah yang berbunyi:

ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الي الحكام ( البقرة : ١٨٨ )

Yang bermaksud:

*"dan janganlah kamu memakan harta sebahagian orang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim ..."*

*(al-Baqarah: 188).<sup>40</sup>*

Kata Imam al-Qurtubi dalam masalah ketiga tafsiran ayat di atas:

*"Sesiapa yang mengambil harta orang lain bukan mengikut lunas yang diizinkan Syara' maka sesungguhnya dia telah memakannya dengan cara yang batil. Akan dikira terma suk di dalam senarai memakan dengan cara yang batil sekalipun hakim telah membuat keputusan bahawa anda layak menerimanya, sekiranya anda mengetahui bahawa anda telah mengambilnya dengan cara yang batil. Sesuatu yang haram tidak boleh bertukar menjadi halal hanya dengan keputusan hakim. Kerana para hakim hanya menghukum berdasarkan zahir semata-mata. Ini adalah kata sepakat para ulama dalam masalah ini".<sup>41</sup>*

Setelah itu beliau lalu membawa dalil yang boleh difahami sebagai menyokong pandangannya itu. Dalil berkenaan ialah riwayat Ummu Salamah katanya, Rasulullah s. 'a.w. telah bersabda:

*"Apabila bertelagah, kamu datang kepadaku untuk menyelesaikan masalah itu. Boleh jadi setengah dari kamu bijak menyusun kata-kata dalam berhujah dan berjaya mengatasi orang lain. Lalu saya pun membuat keputusan berdasarkan maklumat yang tidak sebenarnya dia berhak ke atas sauda ranya itu. Maka di waktu itu sebenarnya aku telah putuskan baginya dengan cebisan dari api neraka".<sup>42</sup>*

Menurut al-Qurtubi hadis ini menjadi pegangan jumbuh ulama dan imam-imam mazhab fiqh dalam menerimanya sebagai *Nas* yang menunjukkan keputusan hakim berdasarkan maklumat zahir tidak mengubah kebenaran yang tidak berupaya ditonjolkan oleh sebab-sebab tertentu. Bagaimanapun beliau menyatakan Abu Hanifah mempunyai pendapat yang agak berbeza dalam masalah perlaksanaannya terhadap "الفروج" atau kehormatan wanita. Kata beliau:

*"Abu Hanifah berpendapat kalau dua orang lelaki menjadi saksi terhadap talak yang diberikan oleh seorang suami ke atas isterinya, lalu hakim membuat keputusan berdasarkan penyaksian keduanya itu, maka kemaluannya akan menjadi halal kepada mana-mana satu dari saksi-saksi itu tadi, meskipun saksi-saksi itu mengetahui yang penyaksian mereka adalah tidak benar".<sup>43</sup>*

#### Keempat: Merujuk Hukum-Hukum Kepada Persoalan Nahu

Imam al-Qurtubi termasuk dalam kalangan ulama tafsir yang mementingkan

persoalan nahu. Beliau telah mengambil sebahagian dari hukum berdasarkan kepada kaedah nahu. Bahkan kadang-kadang beliau mengeneppikan pendapat orang lain berdasarkan kaedah ini.

Dalam menafsir firman Allah s.w.t. yang berbunyi “ **ووصى بها ابراهيم** ” ( *al-Baqarah* :132) beliau berkata “ **بها** ” di dalam ayat tersebut boleh bermaksud “ **بالملة** ” dan juga “ **بالكلمة** ”. Ia boleh diandaikan “ **بالملة** ” sekiranya difahami bahawa ayat tersebut merujuk kepada firman Allah di dalam dua ayat yang sebelumnya yang berbunyi “ **ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه** ” ( *al-Baqarah* :130) dan boleh bermaksud “ **بالكلمة** ” sekiranya difahami bahawa ayat itu merujuk kepada firman Allah “ **اذ قال له ربه اسلمت لرب العالمين** ” ( *al-Baqarah* :131) dengan erti “ **بالكلمة التي هي قوله اسلمت لرب العالمين** ”. Lalu akhirnya beliau berpendapat jika dipasangkan dengan maksud “ **بالكلمة** ” maka itu adalah lebih tepat, kerana ia lebih dekat kepada apa yang telah disebut selaras dengan kaedah nahu “kaedah asal bagi gantinama ialah kembali kepada yang lebih dekat”.<sup>44</sup>

Contoh di atas menjelaskan bahawa Imam al-Qurtubi telah mengandaikan gantinama “ **بها** ” di dalam ayat “ **ووصى بها** ” dengan merujuk kepada “ **الملة** ” di dalam ( *al-Baqarah* :130) atau kepada “ **كلمة اسلمت لرب العالمين** ” di dalam ( *al-Baqarah* :131). Sedangkan sebenarnya tidak jauh beza antara dua makna tersebut, kerana Islam ialah agama Nabi Ibrahim a.s. Tetapi Imam al-Qurtubi telah mentarjihkan kepada mengembalikan gantinama kepada perkataan “ ” disebabkan ia lebih dekat kepada apa yang telah disebutkan. Itulah yang lebih-utama mengikut pendapat para ulama nahu. Kata Imam Zarkasyi:

“ **الأصل في الضمير عوده الى اقرب مذكور** ”<sup>45</sup>

Antara permasalahan nahu yang memberi kesan kepada pengambilan hukum ialah apa yang telah disebutkan oleh Imam al-Qurtubi dalam tafsirnya apabila menghuraikan firman Allah dalam surah *al-Maidah* ayat 6 yang berbunyi:

**يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق  
وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين** ( المائدة : ٦ )

Kata bebau mazhab Maliki telah mengambil ayat ini sebagai dalil bagi mengatakan wajib menyapu semua kepala sewaktu berwudhu'.<sup>46</sup>

Lalu beliau membentangkan hujahnya berdasarkan kaedah nahu berikut:<sup>47</sup>

Pertama; huruf “ **ب** ” di dalam firman “ **برؤوسكم** ” ialah huruf “ **مؤكدة** ” dan “ **زائدة** ” dan bukannya huruf “ **لتبويض** ”. Oleh itu makna ayat ialah “ **وامسحوا برؤوسكم** ”

Kedua; kedudukan huruf “ **ب** ” di dalam firman itu samalah seperti kedudukannya dalam hukum tayammum seperti di dalam firman Allah “ **فامسحوا بوجوهكم** ” ( *al-Nisa* :43). Kalaupun dikehendaki makna di dalam ayat *al-Ma'idah* ialah separuh kepala atau tidak kesemuanya, maka ayat di dalam surah *al-Nisa* juga boleh difahami begitu. Ini bercanggah sama sekali dengan kehendak Syarak.



Ketiga: Tuhan menambah huruf “ ب ” di dalam firman di atas bertujuan menjelaskan makna Balaghah disebalik penggunaannya. Kalau tidak diletakkan huruf “ ب ” boleh difahami salah satu dari rukun wudhu' ialah menyapu kepala. Boleh jadi sah wudhu' seseorang itu kalau ia tidak menyapunya berserta dengan air seperti semata-mata menyapu kepala dengan tangan kosong. Tetapi Tuhan tidak bermaksud begitu, sebaliknya Tuhan bermaksud supaya mereka menyapu kepala dengan air. Sebab itulah kewajarannya Tuhan meletakkan huruf “ ب ” dengan erti “ **وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ بِالْمَاءِ** ” dan ini adalah gaya bahasa berlaku di dalam Bahasa Arab. Sebaliknya Tuhan tidak meletakkan huruf “ ب ” di dalam firman-Nya “ **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** ” ( *al-Maidah* : 6) disebabkan perbuatan basuh ( **الغسل** ) sudah dimaklumi di dalam Bahasa Arab dengan menggunakan air.

#### Nota kaki

1. Ibn al-'Imad al-Hanbali berpendapat *al-Farj* bukannya *Farh*. Lihat Ibn al-'Imad al-Hanbali, *Syazarat al-Zahab fi Akbar Man Zahab*, Dar al-Fikr, Jld. 5, hal. 335.
2. Haji Khalifah, *Kashf al-Zunun an Usama al-Kutub wa al-Funun*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, Jld. 1, hal. 534.
3. Ahmad al-Dawwudi, *Tabaqat al-Mufassirin*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983, Jld.2, hal. 69.
4. Al-Sayuti, Abu Bakr, *Tabaqat al-Mufassirin*, Beirut, Dar al-kutub al-'Ilmiyyah, 1983, hal. 79.
5. Haji Khalifah, *op.cit.* , hal. 534.
6. Ibn al-'Imad al-Hanbali, *op.cit.* , hal. 335.
7. Al-Zerekly, Khair al-Den, *al-A'lam Qamus Tarajum*, Beirut, Dar al-'Ilmi li al-malayin, 1984, Jld. 5, hal. 322,
8. Ahamd al-Dawudi, *op.cit.* , hal. 70.
9. Al-Zerekly, Khair al-Den, *op.cit.*
10. *Ibid.*
11. Sebagai contoh, Al-Sabuni, Muhammad 'Ali, *Rawai' al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, Damsyik, Maktabah al-Ghazali.
12. Lihat Ibn al-'Arabiy, Abu Bakr Muhammad bin Abdullah, *Ahkam al- Qur'an* , Beirut, Dar al-Fikr, 1974., *al-Jassas* (M 370H)
13. Lihat Jassas, Ahmad 'Ali Abu Bakr al-Razi, *Ahkam al-Qur'an*, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-'Arabiy.dan al-Syafi'i (M 204H). r

'Arabiy.dan al-Syafi'i (M 204H). r

14. Lihat al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *Ahkam al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1975.
15. Sebagai contoh al-Sabuni, Muhammad 'Ali mengemukakan ayat-ayat 101-103, 106-108, 142-145, 158, 159-160, 172-173, 178-179, 183-187, 190-195, 196-203, 216-218, 219-220, 221, 222-223, 224-225, 226, 227, 228-231, 233, 234, 235-237, 275-281, dari surah al-Baqarah untuk diulas di dalam tafsirnya Rawai' al-Bayan. Lihat al-Sabuni, Muhammad 'Ali, *op.cit.*, hal. 63-396. Ibn al-'Arabiy pula mengemukakan ayat-ayat 3, 8, 22, 25, 27, 29, 34, 35, 43, 59, 67, 102, 104, 114, 115, 124, 125, 142, 143, 144, 148, 154, 158, 159, 161, 173, 177, 178, 180, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 207, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 243, 244, 245, 249, 256, 267, 271, 272, 273, 275, 280, 286 dari surah *al-Baqarah* untuk diulas di dalam tafsirnya *Ahkam al-Qur'an*. Lihat, Ibn al-'Arabiy, *op.cit.*, hh. 8-265.
16. Untuk keterangan lanjut, sila rujuk perkara ini dalam masalah kesebelas dari tafsiran ayat berkenaan. Lihat al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Fikr, 1987, Jld. 2, hal. 377-378.
17. *Ibid*, hal, 171.
18. *Ibid*, hal. 171.
19. *Ibid*.
20. *Ibid*.
21. *Ibid*.
22. *Ibid*, hh. 171-172.
23. Contoh-contoh begini boleh didapati dngan banyaknya di dalam tafsir beliau. Lihat jld. 1, 199-200, Jld. 2, 322-332 dan 335. Muhammad Abu Zuhrah menyebutkan Imam al-Syafi'i tidak pun membezakan antara *Nas* dan *Zahir* dan pada pandangannya adalah sama. Lihat Muhammad Abu Zuhrah, h. 222 cuba membuat perbezaan antara dua kaedah ini berasaskan beberapa pengertian. Antaranya; *nas* ialah sesuatu yang jelas tidak membuka sebarang ruang ta'wil, sementara *zahir* pula ialah sesuatu yang masih ada ruang bagi ta'wil.
24. *Ibid.*, Jld 2, hal. 280.
25. *Ibid*.
26. *Ibid*.
27. Untuk keterangan lanjut lihat jld. 2, hal. 265.
28. *Ibid.*, jld. 3, hal. 11-12

30. *Dilalat al-'Ibarah* ini ditunjukkan oleh beliau melalui kenyataan seperti:

( هذه الآية تدل على كذا ) ( ويؤخذ منها كذا )  
 ( وفي هذا دليل على كذا ) ( وفي هذه الآية دليل )

Lihat sebagai contoh Jld. 3, hal. 163 dan 164.

31. Lihat sebagai contoh jld. 3, hal. 398.

32. Mazhab Maliki mengibaratkan *Maqhum al-Mukhalafah* ini dengan *Dalil al-Khitab*.  
 Lihat al-Bannani, Abd Rahman bin Jad Allah, *Hasyiyah al-Bannani 'ala Syarh Jami' al-Jawami'*, Kaherah, Mustafa al-Bab al-Halabiy, jld. 1, h. 132. Lihat sebagai contoh al-Qurtubi, jld. 1, hh. 334.

33. Al-Qurtubi, jld. 5, hh. 140.

34. *Ibid*, jld. 3, hh. 200.

35. *Ibid*, jld. 2, hh. 151.

36. *Ibid*, jld. 4, hh. 81 dan jld. 2, hh. 251-252.

37. *Ibid*, jld. 2, hh. 57-60.

38. Misalnya al-Zarkasyi, Badr al-Deen Muhammad bin Bahadur bin Abdullah, *al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh*, Kuwait, Kementerian Wakaf, 1988, jld. 1, hal. 465. Lihat jugakata-kata Abu Nasr bin al-Qusyairi di dalamnya. Muhammad Amin Suwaid, *Tashil al-Husul 'ala Qawa' id al-Usul*, Damsyik, dar al-Qalam, 1991, hh. 138-140. Al-Syirazi, Abu Ishak Ibrahim bin 'Ali, *Syarh al-Luma' fi Usul al-Fiqh*, Maktabah al-Tawbah, 1991, jld. 2, hal. 147. Muhammad Abu Zuhrah, *Malik Hayatuhu wa Asruhu-Ara' uhu wa Fiqhuhu*, Dar al-Fikr al-'Arabiy, 1952, hh. 221-224. Muhammad Abu Zuhrah menyebutkan Imam al-Syafi' i tidak pun membezakan antara *Nas* dan *Zahir* dan pada pandangannya adalah sama. Lihat Muhammad Abu Zuhrah, hh. 222.

39. Muhammad Abu Zuhrah, *op.cit.*

40. Al-Qurtubi, *op.cit.*, jld. 2, hal. 338.

41. *Ibid*.

42. *Ibid*.

43. *Ibid*, hh. 338-339.

44. *Ibid*, hh. 135.

45. Al-Zarkasyi, Badr al-deen Muhammad bin Bahadur bin 'Abdullah, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qu'ran*, Kaherah, dar al-Turath, 1957, jld. 4, hal. 39.

46. Al-Qurtubi, *op.cit.*, jld. 6, hh. 87-88.

47. *Ibid*, hh. 87-90.