

# BAB IV

## Bab IV

### 4.1 Analisa Terhadap Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī

Bab ini akan membicarakan mengenai pemikiran Muḥammad al-Ghazālī tentang *naskh*, *Ijāz* dan al-Sunnah. Penulis membahaskan mengenai kaedah memahami al-Sunnah, penggunaan *ḥadīth da’īf* dan tanda-tanda perekaan *ḥadīth* menurut pandangan Muḥammad al-Ghazālī. Penulis akan membuat ulasan dan kritikan terhadap isu-isu tersebut.

#### 4.1.1 Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī Mengenai *Naskh*.

*Naskh* merupakan salah satu aspek dalam Ulum al-Qur’ān. Para ulama menyebutkan *naskh* ialah membatalkan hukum yang terdahulu dan digantikan dengan ayat yang lain mengenai hukum tersebut. Walaupun begitu, ada sesetengah ulama yang menyebut bahawa *naskh* tidak ada dalam al-Qur’ān ataupun mempunyai pengertian yang lain.

Muḥammad al-Ghazālī berpendapat tidak ada pembatalan hukum atau ayat yang menasakhkan ayat yang terdahulu.<sup>1</sup> Beliau membawa

---

<sup>1</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *Nażarāt Fi al-Qur’ān*, hal. 227.

contoh ulama salaf yang menegah bahawa dalam al-Qur'an ada mengandungi ayat yang mansukh iaitu Abū Muslim al-Asfihānī (m. 322H) seorang ahli tafsir. Muhammad al-Ghazālī menyebutkan bahawa beliau melihat kata-kata Abū Muslim al-Asfihānī dalam tafsir al-Rāzī. Dari analisa kata-kata al-Rāzī ini dapatlah disimpulkan bahawa beliau (al-Rāzī) mirip kepada pandangan Abū Muslim dalam perkara ini.<sup>2</sup> Walaupun begitu, pandangan Abū Muslim ini berbeza dengan jumhur ulama.

Menurut al-Zarqānī bahawa Abū Muslim mengingkari *naskh* dalam al-Qur'an. Al-Zarqānī menolak riwayat yang mengatakan Abū Muslim menolak *naskh* secara naqli yang mutlak dan mengingkari *naskh* dalam syariat yang sama. Ini disebabkan Abū Muslim seorang yang alim. Menurutnya, perbezaan ini hanya pada penamaan sahaja di mana apa yang dinamakan *naskh* itu bagi beliau adalah *tahṣīs* dengan keadaan.<sup>3</sup>

Di sini ada beberapa pandangan mengenai *naskh* iaitu :

- i) Golongan yang mengingkari wujudnya *naskh* sama sekali iaitu golongan Yahudi. Mereka menganggap ia adalah mustahil bagi Allah.

<sup>2</sup> Ibid., hal. 229.

<sup>3</sup> Al-Zarqānī, op. cit., jil. 2, hal. 223.

Mereka mengenalinya sebagai *al-Badā'* (terlintas di pemikiran) dan mengaitkannya dengan *naskh*.

ii) Golongan yang terlalu fanatik dengan mensabitkan *naskh* dengan keterlaluan iaitu golongan Rawafid.

iii) Mensifatkan *naskh* adalah harus secara akal tetapi menegah *naskh* secara syarak iaitu Abū Muslim al-Asfihānī. Beliau hanya mengatakan *naskh* itu tidak ada dalam al-Qur'ān sahaja berdalilkan firman Allah:

لَا يَأْنِيَ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَفْرِهِ تَزَبَّلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

*"Tidak ada yang membatalkannya, mahupun yang terdahulu atau yang terkemudian daripadanya, ia turun dari Allah yang Bijaksana lagi terpuji.*

*(al-Fuṣṣilat 42)*

Menurutnya, hukum al-Qur'ān tidak terbatal selamanya dan *naskh* itu ialah membatalkan hukum terdahulu. Beliau juga mendakwa *naskh* itu adalah *taḥṣīs*.

iv) Harus *naskh* secara akal dan syarak iaitu jumhur ulama.

Mereka mendalilkan ayat yang bermaksud :

*“Apa-apa sahaja yang kami naskahkan atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang setanding dengannya.”*

*(al-Baqarah 106)*

*“Dan apabila kami letakkan sesuatu ayat di tempat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkanNya mereka berkata, “Sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang mengada-adakan sahaja.”*

*(al-Nahl 101)*

*“Allah menghapuskan apa yang dikehendaki dan menetapkan apa yang dia kehendaki dan di sisinya terdapat ummul kitab (Lawh al-Mahfuz).*

*(al-Ra‘d 39)*

Hujah jumhur menyebutkan *mufassirin* telah mentafsirkan maksud *naskh* dan *tabdil* dalam ayat tersebut adalah membatalkan hukum syarak yang datang kemudian. Maksud *ayat* dalam surah al-Baqarah 106, dan al-Nahl 101 ialah ayat-ayat al-Qur‘ān. Ini menolak hujah Abū Muslim yang menyebut bahawa maksud *ayat* dalam kedua-dua ayat di atas ialah *shari‘at*.<sup>4</sup>

Golongan yang mengingkari *naskh* ini menolak hujah mereka dengan menyebutkan :

<sup>4</sup> Ibid., jil. 2, hal. 209. Muṣṭafā Zayd, *Naskh fī al-Qur‘ān al-Karīm*, Dār al-Fikr al-‘Arabi, al-Qāhirah, Cet. Pertama, 1963. jil. 1, hal. 24 dan hal. 50.

*"Apa-apa sahaja yang kami naskahkan atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang setanding dengannya."*

*(al-Baqarah 106)*

*"Dan apabila kami letakkan sesuatu ayat di tempat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkanNya mereka berkata, "Sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang mengada-adakan sahaja."*

*(al-Nahl 101)*

*"Allah menghapuskan apa yang dikehendaki dan menetapkan apa yang dia kehendaki dan di sisinya terdapat ummul kitab (Lawh al-Mahfuz).*

*(al-Ra'd 39)*

Hujah jumhir menyebutkan *mufassirin* telah mentafsirkan maksud *naskh* dan *tabdil* dalam ayat tersebut adalah membatalkan hukum syarak yang datang kemudian. Maksud *ayat* dalam surah al-Baqarah 106, dan al-Nahl 101 ialah ayat-ayat al-Qur'an. Ini menolak hujah Abū Muslim yang menyebut bahawa maksud *ayat* dalam kedua-dua ayat di atas ialah *shari'at*.<sup>4</sup>

Golongan yang mengingkari *naskh* ini menolak hujah mereka dengan menyebutkan :

<sup>4</sup> Ibid., jil. 2, hal. 209. Muṣṭafā Zayd, *Naskh fi al-Qur'an al-Karīm*, Dār al-Fikr al-'Arabi, al-Qāhirah, Cet. Pertama, 1963. jil. 1, hal. 24 dan hal. 50.

i) Maksud *ayat* dalam surah al-Baqarah itu adalah *naskh* syariat Tawrat dan Injil. Abū Muslim menyebutkan bahawa makna ayat yang dimansuhkan ialah syariat yang terkandung dalam Tawrat dan Injil.<sup>5</sup>

Muhammad 'Abduh mentafsirkan “*apa yang dinaskahkan daripada ayat*” itu adalah mukjizat. Ayat ini diturunkan bagi menolak golongan Yahudi yang mahukan mukjizat seperti mukjizat Nabi Musa dan Isa. Maka turunlah ayat yang menerangkan maksud “*lebih baik daripada*” iaitu mukjizat yang lebih ialah al-Qur'an. Seterusnya beliau menegaskan :

*“Adapun disebut kalimah Qudrat dalam ayat pertama maka tidak sama dengan isu hukum-hukum dan naskh, ia bersesuaian sekiranya disebut dengan ilmu atau hikmat. Seperti kata (tidakkah kamu mengetahui bahawa Allah maha Mengetahui dan maha Bijaksana).”*<sup>6</sup>

Muhammad 'Abduh berpendapat *ayat* ini membawa erti bahawa Allah menguatkan para rasulnya dengan tanda-tanda kenabian. Allah mendatangkan dalil-dalil kenabian dengan lebih kukuh daripada zaman dahulu. *Ayat* pada asal-usul bahasa bermaksud dalil, hujah,

<sup>5</sup> Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātih al-Ghaib*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Bayrūt, 1990. jil. 3, hal. 207.

<sup>6</sup> Rashīd Ridā, *Tafsīr al-Manār*, Dar al-Ma'rifah, Bayrut, 1993. jil. 1, hal. 416

tanda kesabahan sesuatu dan dinamakan keseluruhan al-Qur'ān sebagai *ayat* kerana ia bukti atas kebenaran nabi dan tanda ia dari Allah.

- ii) Maksud *tabdīl* dalam ayat al-Nahl 101 itu bukan *naskh* tetapi ia bermakna mengikut tertib ayat selepas penurunannya. Menurut al-Qurtubī makna *Badalnā* iaitu mengangkat ayat dan menggantikan tempatnya dengan yang lain. Manakala jumhur ulama berpendapat menasakhkan ayat dengan ayat yang lebih kuat daripadanya ke atas mereka.<sup>7</sup> Al-Zamahsharī (m. 538H) ketika mentafsirkan ayat ini menegaskan bahawa menukar ayat di tempat ayat tersebut dinamakan *naskh*. Allah telah menasakhkan syariat dengan syariat untuk kemaslahatan umat. *Maslahah* semalam kemungkinan tidak sesuai untuk hari ini dan perbezaannya itu adalah *maṣlaḥah*. Allah mengetahui kebaikan dan keburukan dan mensabitkan apa yang dikhendaki dan menasakhkan apa yang dikehendaki dengan kebijaksanaannya.<sup>8</sup>
- iii) Ayat al-Rā'd 39 adalah mengenai mukjizat Rasulullah yang mana orang musyrikin mahu melakukan sepertimana orang-orang nabi

<sup>7</sup> Al Qurtubī, *Jamī' al-Ahkām*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Bayrūt, 1988, juzuk 9, hal. 216

<sup>8</sup> Al Zamahsharī, *Tafsīr al-Kashāf*, Dār al-Fikr, Bayrūt. jil. 2, hal. 428,

Musa yang ingin memilih mukjizat tersebut. Ayat ini bermaksud menasakhkan syariat terdahulu.

#### 4.1.2 Contoh *Naskh* yang Keterlaluan Pada Pandangan Muhammad al-Ghazālī

Muhammad al-Ghazālī dalam *Kayfa Mata'āmal Ma'a al-Qur'ān* telah membawa contoh *naskh* yang dinyatakan oleh ulama yang pada pandangan al-Ghazālī tidak benar.

i) Firman Allah :

عَلِمَ أَن لَّيْتَ خُصُوصَهُ فَنَابَ إِلَيْكُمْ فَاقْرُءُوهُ وَمَا يَتَسَرَّعُ مِنَ الْقُرْءَانِ  
 عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنْ كُفَّارٍ مُّرْجِئِينَ وَمَا هُوَ بِقَادِرٍ عَلَى الْأَرْضِ  
 يَبْتَغُونَ مِنْ قَضَائِيلِ اللَّهِ وَمَا يَرَوْنَ يُقْتَلُونَ فِي سَيِّلِ اللَّهِ  
 فَاقْرُءُوهُ وَمَا يَتَسَرَّعُ مِنْهُ

*"Allah mengetahui bahawa kamu sekali-kali tidak menentukan batas-batas waktu itu. Maka Dia memberi keringanan kepada kamu, kerana itu bacalah apa yang mudah (bagimu) daripada al-Qur'an. Dia mengetahui bahawa akan ada di antara kamu orang-orang yang sakit dan orang-orang yang berjalan di muka bumi mencari sebahagian kurniaan Allah, dan orang-orang yang lain lagi yang berperang di jalan Allah. maka bacalah apa yang mudah bagimu daripada al-Qur'an."*

( al-Muzammil 20)

Sesetengah pendapat menyebutkan ayat ini telah menasakhkan awal surah al-Muzammil, ini tidak benar, kerana surah al-Muzammil ditujukan kepada nabi Muhammad s.a.w yang mewajibkan baginda melaksanakan qiyamullail. Sesungguhnya qiyamullail diwajibkan ke atas nabi Muhammad s.a.w sehingga akhir hayat baginda. Perintah ini diulang lagi pada surah al-Isrā' sebagaimana firman Allah yang bermaksud:

*"dan pada sebahagian malam hari bersembahyang tahajudlah kamu sebagai satu ibadat tambahan bagimu, mudah-mudahan Tuhanmu akan mengangkat kamu ke tempat yang terpuji."*

(al-Isrā' 79)

Yang penting bahawa sebilangan sahabat telah mengikut amalan Rasulullah s.a.w melaksanakan qiyamullail dengan rupa yang digambarkan pada awal surah al-Muzammil. Tetapi Allah s.w.t. mengetahui keadaan orang ramai yang letih pada siang hari kerana bekerja, maka tidaklah diberatkan dengan kewajipan seperti yang diwajibkan kepada Rasulullah s.a.w. Oleh itu, Allah s.w.t. berfirman yang bermaksud : *"maka bacalah apa yang mudah bagi kamu daripada al-Qur'an."* (al-Muzammil 20). Adapun perintah kepada Rasulullah s.a.w. berhubung dengan qiyamullail adalah tetap sebagaimana adanya. Sama sekali tidak ada *naskh* di dalam ayat ini.<sup>9</sup> Menurut

<sup>9</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'an*, hal. 82

benar dan inilah yang cacatnya mereka yang bercakap tentang *naskh* itu. Mereka menyangka bahawa hukum itu telah habis peranannya kerana kisahnya tidak berulang lagi, padahal apabila kisah itu berulang maka berulang pulalah segala yang berkaitan dengannya.<sup>13</sup>

Muhammad al-Ghazālī membawa contoh keterlanjuran ahli tafsir dalam menasakhkan sehingga menjadi “pengecualian” (*mustasna`*) sebagai *naskh* yang sebelumnya (*mustasnā` minhu*)<sup>14</sup> seperti firman Allah yang bermaksud :

*“Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah kami turunkan dari keterangan-keterangan dan pertunjuk hidayah, sesudah kami menerangkan kepada manusia di dalam kitab suci, mereka dilaknat oleh Allah dan dilaknat oleh sekelian makhluk”.*

(al-Baqarah : 159)

Mereka berkata : ayat ini telah dimansuhkan dengan ayat yang didatangkan selepasnya iaitu firman Allah yang bermaksud :

*“Kecuali orang-orang yang bertaubat dan memperbaiki (amal buruk mereka) serta menerangkan (apa yang mereka sembunyikan), maka orang-orang itu Aku terima taubat mereka, dan Akulah yang Maha Penerima taubat, lagi Maha Mengasihani”.*

(al-Baqarah : 160)

<sup>13</sup> Muhammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān*, hal. 80

<sup>14</sup> Muhammad al-Ghazālī, *Nazārāt fi al-Qur'ān*, hal. 211.

Ini merupakan pentafsiran yang melampaui had dalam pembatalan ayat.<sup>15</sup>

Oleh itu, Muḥammad al-Ghazālī menentang keras sikap melampaui dalam menaskahkan ayat-ayat al-Qur'ān tanpa dalil yang lengkap. Sikap keterlaluan sesetengah ulama mengenai *naskh* dan *mansūkh* itu bertentangan dengan akal dan logik.

Kecuaian yang berlaku bagi sesetengah ahli tafsir serta meringankan masalah *naskh* dan *mansūkh* ini akan membuka jalan kepada manusia jahil untuk mencampuradukan antara *naskh* dengan segala keunggulannya.

Muḥammad al-Ghazālī telah menghuraikan *naskh* ini dengan kefahaman menggantikan ayat-ayat umum dengan ayat khusus, ayat *mutlak* dengan ayat *muqayyat*. Beliau tidak bersetuju pendapat yang membatalkan hukum dengan ayat yang lain.

Beliau mengambil pendapat Muḥammad Khudārī yang menyebutkan masalah ini memerlukan perhatian yang serius dari ahli tafsir. Adakah terdapat di dalam al-Qur'ān, ayat-ayat al-Qur'ān yang membatalkan tanggungjawabnya (*taklifnya*) dan mengantikannya (*taklif*)

---

<sup>15</sup> Ibid.

tanggungjawab yang lain mengambil tempatnya atau dengan lain perkataan adakah terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang dimansukhkan, maka tidak wajib beramal dengannya? Masalah ini memerlukan perhatian dan kepada orang yang membicarakannya perlu mengemukakan hujah yang jelas tentang apa yang hendak diperkatakannya. Selepas itu, apabila terbukti bahawa al-Qur'an merupakan hujah yang tetap, maka wajib berpegang dengan kesemua *nas-nas* dan beramal dengannya.<sup>16</sup>

Muhammad al-Ghazālī tidak mengingkari konsep *naskh* malahan beliau mempertahankan supaya kefahaman *naskh* ini tidak diselewengkan atau diringankan oleh sebahagian ahli tafsir. Beliau menegaskan bahawa hala tuju di antara ulama masa kini yang beliau temui atau mempelajarinya daripada mereka, bahawa pendapat mereka mengenai *naskh* adalah berlawanan dengan makna yang tersiar di kalangan ahli tafsir yang mutakhir, yang berkata *naskh* ialah membatalkan ayat-ayat di dalam al-Qur'an. Beliau mendapati bahawa pakar hukum dan sejarah iaitu al-Khudārī r.a telah menolak *naskh* sama sekali. Menurut al-Khudārī bahawa *naskh* itu ialah mengkhususkan yang umum atau mengikut yang mutlak atau memperincikan yang mujmal.

---

<sup>16</sup> Muhammad al-Ghazālī, *Nazarāt fi al-Qur'ān*, hal. 224.

Menurut Muḥammad al-Ghazālī bahawa Rashīd Rīḍā juga berpendapat seperti ini dengan cara yang lebih nyata.<sup>17</sup> Ketika Rashīd Rīḍā mengulas ayat :

مَا نَسَخَ مِنْ مَا يَرَىٰ فَلَمْ يُنْسِهِ أَنَّا لَمْ يَرَهَاٰ فَمِثْلُهَاٰ

*Apa saja yang kami naskahkan atau jadikan (manusia) lupa kepadanya.”*

(al-Baqarah 106).

Beliau menjelaskan bahawa ayat-ayat al-Qur’ān itu terdiri daripada ayat-ayat *Taklīfiyyah* dan *Takwīniyyah*. Adapun yang dinasakhkan oleh ayat surah al-Baqarah di sini adalah ayat-ayat *Takwīniyyah*. Tidak ada ayat *taklīfiyyah* yang dinasakhkan oleh ayat ini. Beliau menjelaskan bahawa *naskh* itu hanya berlaku pada ayat-ayat *al-Takwīniyyah* (yang berkaitan dengan alam tabie), bukan ayat-ayat *al-Taklīfiyyah* (yang berupa bebanan dan kewajipan).

Ayat-ayat yang terdahulu memerintahkan supaya seorang Mukmin menghadapi sepuluh orang kafir, kemudian dinasakhkan dengan seseorang Mukmin menghadapi dua orang kafir. Al-Khuḍārī Rahimahullah menyebutkan ayat ini merupakan *rukhsah* bersama-sama ‘azīmah sedang *rukhsah* bersama ‘azīmah bukanlah *naskh*. Hukum tetap kekal, iaitu seorang Mukmin menghadapi sepuluh orang

<sup>17</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata’āmal Ma’a al-Qur’ān*, hal. 81.

lawannya, kerana ia layak untuk ini. Adapun meringankannya kepada seseorang menghadapi dua orang adalah *rukhsah*. Inilah hukum yang benar.<sup>18</sup>

Muhammad al-Ghazālī menegaskan bahawa *naskh* bukanlah membatalkan hukum ayat lain atau tidak berfungsi. Beliau menjelaskan bahawa pendapat tentang *naskh* atau mengawetkan sebahagian ayat, di mana ayat itu ada tetapi tidak berfungsi adalah pendapat yang batil. Sekali-kali tidak ada dalam al-Qur'ān ayat yang boleh dikatakan bahawa ia tidak berfungsi dan dihukum mati. Ini adalah pendapat yang salah. Setiap ayat boleh diamalkan. Hanya Allah Yang Maha Bijaksana yang tahu situasinya di mana ayat-ayat al-Qur'ān mengikut situasi manusia dengan penuh hikmat dan pelajaran yang baik.<sup>19</sup>

Perkara yang sama dinyatakan oleh 'Abd al-Halīm Mahmūd (m. 1978M) dalam fatwanya. Beliau berpendapat *naskh* al-Qur'ān dengan al-Qur'ān tidak berlaku dan yang berlaku ialah *naskh* syariat yang terdahulu. Beliau mengambil pendapat Jamāl al-Dīn al-Qāsimī dan Muhammad 'Abduh. Beliau menyebutkan bahawa orang yang mengingkari *naskh* tidak termasuk dalam kafir.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, hal. 82.

<sup>19</sup> *Ibid.*, hal. 83.

<sup>20</sup> 'Abd al-Halīm Mahmūd, *Fatāwā al-Innām 'Abd al-Halīm Mahmūd*, Dār Ma'ārif, al-Qahirah, t.t. jil. 1, hal.162.

Terdapat pelbagai pendapat mengenai *naskh* ini sehingga sesetengahnya begitu keterlaluan dalam perkara ini dan sesetengahnya pula menganggap tidak ada langsung *naskh* dalam al-Qur'an. Sesungguhnya perkara ini memerlukan penelitian yang mendalam daripada ahli tafsir. Antaranya ialah Abū Muslim al-Asfihānī yang menganggap tidak ada *naskh* dalam al-Qur'an. Perkara ini bertentangan dengan pendapat jumhur ulama. Walau bagaimanapun, Abū Muslim al-Asfihānī ketika membawa pendapatnya mengenai *naskh*, tidak pula membantalkan semua sekali kejadian *naskh* itu, kerana beliau juga seorang ulama yang terkenal yang amat teliti dalam kajiannya dan pernah membaca beberapa ayat yang terang-terang menunjukkan berlakunya *naskh* itu. Beliau cuma membantalkan setengah dari jenis *naskh* itu, kerana pada pendapatnya bertentangan dengan ayat al-Qur'an yang bermaksud :

*"Tidak ada yang akan membantalkannya, mahupun yang terdahulu atau yang terkemudian daripadanya, ia turun dari Allah yang Bijaksana lagi Terpuji."*

(al-Fuṣṣilat 42)<sup>21</sup>

Ada ulama yang keterlaluan dalam perkara *naskh* ini dengan memansuhkan kebanyakan ayat al-Qur'an tanpa dalil yang kukuh.

<sup>21</sup> Ṣubḥī Ṣalih, *Mu'bāhis fi 'Ulūm al-Qur'an*, hal. 262.

Pada hakikatnya *naskh* dan *mansukh* yang sebenarnya adalah sesuatu ayat itu dinasakhkan hukumnya oleh suatu ayat yang lain.<sup>22</sup> Oleh kerana terlalu gemar untuk mencungkil rahsia kejadian *naskh* dalam ayat-ayat al-Qur'an, menyebabkan ada golongan telah menyeleweng dari dasar kajian yang sebenar.<sup>23</sup> Terdapat perbezaan yang nyata di antara ulama mengenai bilangan *naskh*. Makki bin Abi Tâlib al-Wasi (m. 437 H) menyatakan dua ratus ayat yang *naskh*,<sup>24</sup> Ibn al-Jawzî (m. 597 H) dalam *nawâsikh al-Qur'an* menyebutkan 245 ayat yang dinasakhkan<sup>25</sup> dan Muṣṭafâ Zayd menyebutkan 140 ayat yang dinasakhkan.<sup>26</sup> Sementara itu, al-Suyûṭî (m. 911 H) menyebutkan 20 ayat sahaja.<sup>27</sup>

Muhammad al-Ghazâlî memberi hujah bahawa *naskh* itu tidak ada disebabkan peristiwa-peristiwa tersebut sentiasa berulang. Ayat-ayat al-Qur'an yang abadi berhadapan dengan peristiwa-peristiwa yang kekal. Maka dakwaan tidak berfungsinya sebahagian ayat al-Qur'an atas nama *naskh* harus diteliti. Ini kerana masalah-masalah masyarakat sentiasa berterusan dan memerlukan penyelesaian dengan ayat-ayat al-

<sup>22</sup> Ibid., hal. 263.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Sulaymân Ibrâhîm 'Abd Allâh, *Muqaddimah al-Nâsikh wa al-Mansûkh li Abî Ja'far*, Muassasah al-Risâlah, Bayrût, 1991, jil. 1, hal. 281

<sup>25</sup> Ibid., hal. 311

<sup>26</sup> Muṣṭafâ Zayd, op. cit., jil. 2, hal. 503-580

<sup>27</sup> Al-Suyûṭî, op. cit., jil. 1, hal. 700

Qur'ān.<sup>28</sup> Perkara yang sama dinyatakan oleh 'AbdulHamid A. AbūSulaymān dengan menyebutkan bahawa sekiranya pengertian Islam dibataskan kepada tafsiran pada saat akhir zaman Rasulullah s.a.w dan membelakangkan seluruh spektrum ayat al-Qur'ān di Mekah dan awal Madinah diketepikan, maka adalah mustahil untuk manusia akan datang bagi melaksanakan keadilan malahan untuk terus hidup. Islam haruslah menegakkan semula semua dimensi dari pengalaman al-Qur'ān supaya menjadikan Islam suatu pegangan dan susunan nilai yang boleh mengendalikan manusia dalam masyarakat. Ini hanya boleh dilakukan dengan meneliti kembali makna dan pengalaman di dalam al-Qur'an dan peranan *naskh* di dalamnya. Ini akan membawa perubahan dasar yang akan menghadkan skop pemansuhan (*naskh*) dan akan mengubah maknanya yang lazim dalam bidang perundangan (*fiqh*) Islam.<sup>29</sup>

Penulis berpendapat di sana ada perbezaan antara *naskh* dan *taḥṣīṣ*. *Naskh* adalah membatalkan hukum ayat yang terdahulu manakala *taḥṣīṣ* ialah membataskan lafaz umum daripada sebahagiannya. Penamaan *taḥṣīṣ* sebagai *naskh* adalah tidak benar. Sememangnya terdapat persamaan dan perbezaan di antara kedua-dua takrif tersebut. *Naskh* mungkin mempunyai kesamaan dengan *taḥṣīṣ*

<sup>28</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān*, hal. 80

<sup>29</sup> 'AbdulHamid A. AbūSulaymān, *op. cit.*, hal. 45

hukum dalam sesetengah keadaan dan *tahsis* mempunyai kesamaan dalam membatalkan hukum sebahagian daripada anggotanya. Dari sini timbulnya keraguan yang menyebabkan sesetengah ulama mengingkari *naskh* dengan mengatakan bahawa apa yang dikatakan *naskh* itu adalah *taḥṣīs*. Malahan sesetengah daripada mereka memasukkan *tahsis* dalam bab *naskh*. Oleh itu, *naskh* menjadi persoalan di kalangan ulama sama ada ia wujud di dalam al-Qur'ān ataupun tidak. Jumhur ulama menyebut bahawa *naskh* itu adalah harus secara akal dan naqli. Walaupun begitu, penulis bersetuju dengan Muḥammad al-Ghazālī dalam menangani pihak yang keterlaluan dalam masalah *naskh*. Antaranya ialah Abū Ja'far al-Nuhās (m. 338H) dan Hibat Allāh ibn Salāmah (m. 410H) dan Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Hazm. (m. 406H) Jumhur ulama juga menyebutkan sunnah boleh menaskahkan al-Qur'ān. Ini berbeza dengan pendapat Muḥammad al-Ghazālī yang tidak bersetuju sunnah boleh menasakhkan al-Qur'ān. Beliau berpendirian seperti al-Shāfi'i yang tidak bersetuju sunnah bolch menasakhkan al-Qur'ān.

Penulis berpendapat bahawa Muḥammad al-Ghazālī terkesan dengan Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Ridā dalam isu *naskh*. Pendapat beliau ini sama dengan pendapat Muḥammad 'Abduh dalam *Tafsīr al-Manār* dalam mentafsirkan ayat mengenai *naskh*. Malahan dalam banyak hal beliau mengambil pendapat dari golongan *al-Manār*.

#### **4.2. Pemikiran Muḥammad al-Ghażālī Mengenai *Ijāz al-Ilmī***

Dalam buku *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān* terdapat perbincangan mengenai 'Umar Ḥasanah dengan Muḥammad al-Ghażālī mengenai *Ijāz al-Ilmī*. Perkara ini amat penting supaya skop pemikiran umat Islam dapat diluaskan dalam mengkaji al-Qur'ān. Walaupun terdapat perbezaan pandangan antara kedua-duanya mengenai penggunaan istilah tersebut.

Dalam *Ijāz al-Ilmī* ini terdapat perbezaan dan perselisihan pendapat di kalangan ulama. Ada yang menyebutkan *Ijāz al-Ilmī* ini salah satu daripada *Ijāz al-Qur'āni* dengan bersyarat, ada yang menolaknya dan ada menerima secara mutlak.

Pendapat yang menolak *Ijāz al-Ilmī* ini ialah pertama ; dikhuatirkan mereka memahami ayat-ayat al-Qur'ān dengan tidak mengikut manhaj yang telah disepakati. Mereka mentafsir ayat-ayat al-Qur'ān dengan pendapat mereka yang terkeluar dari manhaj ahli-ahli tafsir. Kedua; teori yang dikemukakan akan berubah dan pada setiap hari ada penemuan baru. Jika kita ikatkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan teori-teori ini maka dikhawatiri akan timbulnya keraguan kepada al-

Qur'an. Ketiga; al-Qur'an adalah kitab hidayah dan *Ijaz*, bukan tugas al-Qur'an untuk menjelaskan masalah-masalah alam semesta dan penemuan sains. Keempat; al-Qur'an wajib difahami sepermata ia diturunkan oleh Allah kepada orang Arab pada awal dahulu. Ini merupakan pandangan al-Shātibī (m. 790H) yang menyebutkan *Ijaz al-'Ilmī* ini tidak termasuk dalam *Ijaz* Arab dan tidak ada kebenaran padanya.<sup>30</sup> Golongan ini terdiri daripada al-Shātibī, 'Abd al-'Azīz al-Zarqānī, 'Aishah 'Abd al-Rahman dan Ṣubḥī Ṣalih.<sup>31</sup>

Sementara itu, golongan yang menerima dengan meletakkan kaedah dan prinsip untuk mentafsirkan *Ijaz al-'Ilmī*. Antaranya, pertama; golongan ini menyebut bahawa pentafsiran al-Qur'an hendaklah diteraskan dengan hakikat ilmiah yang diyakini dengan analisis dan kajian yang teliti. Ini menolak golongan yang mentafsirkan secara mutlak seperti yang dilakukan oleh Muṣṭafā Mahmūd dalam karyanya *al-Qur'an Muḥāwalah li fahm al-'Aṣr*. Kedua; hendaklah memahami ayat-ayat alam semesta daripada al-Qur'an dengan membezakan antara hakikat dan *majāz*. Ketiga ; wajib ayat-ayat al-Qur'an itu menerangkan penemuan sains itu dan bukan sains yang menerangkan ayat-ayat al-Qur'an tetapi jika ada kesepakatan antara

<sup>30</sup> Sa'ad al-Dīn Sayyid Ṣalih, op. cit., hal. 168

<sup>31</sup> Ibid., hal. 167 dan 168

zahir ayat dengan hakikat ilmiah maka boleh ditafsirkan kedua-duanya sekali.<sup>32</sup>

Sa'ad al-Dīn Sayyid Ṣāliḥ membuat kesimpulan bahawa *Ijāz al-'Ilmī* merupakan ilmu yang amat penting pada masa kini dan faedah yang amat banyak. Antaranya ialah :

- i) Menambahkan keimanan bahawa al-Qur'ān dari Allah.
- ii) Menolak golongan yang menimbulkan keraguan bahawa agama bercanggah dengan ilmu.
- iii) Memudahkan kaum muslimin untuk mengkaji ilmu-ilmu tersebut.
- iv) Menjadikan *Ijāz al-'Ilmī* sebagai salah satu uslub dan metode yang baru untuk membawa orang bukan Islam kepada agama Islam.<sup>33</sup>

Muhammad al-Ghazālī berpendapat *Ijāz al-'Ilmī* ini merupakan antara *Ijāz al-Qur'ān*. Muhammad al-Ghazālī menyebutkan bahawa tidak ada cara untuk mengenali tuhan dengan meneliti zat-zatnya, cara tersebut tidak ada. Sesungguhnya jalan untuk mengenali Allah bermula dari memerhati kejadian alam. Dengan berfikir secara waras dalam

<sup>32</sup> Ibid., hal. 170

<sup>33</sup> Ibid., hal. 177-179

hidup dan kehidupan, mengikhlaskan hati dan memerhati kejadian bumi dan langit. Kemungkinan melalui ini, kita dapat melihat kebesaran Tuhan yang Maha Tinggi. Sepatutnya kita menggambarkan kesempurnaannya.<sup>34</sup>

Muhammad al-Ghazālī menegaskan bahawa tidak ada pertentangan antara agama dengan ilmu kerana kedua-duanya dari Allah. Jika terdapat perbezaan, maka ia bukan antara ilmu dengan *al-Dīn*, malahan antara *al-Dīn* dengan kejahilan yang memakai nama *al-Dīn*, atau antara ilmu dengan khayalan dengan memakai nama *al-Dīn*.<sup>35</sup> Muhammad al-Ghazālī berpendapat bahawa mukjizat ilmiah merupakan *Ijāz* walaupun ia telah diterokai oleh manusia kemudiannya. Umpamanya perkembangan janin yang mana manusia telah mencapai ilmu pengetahuan mengenainya. Menurut Muhammad al-Ghazālī perkara ini tidak membatalkan mukjizat dan *Ijāz al-Qur'ān*.<sup>36</sup> Menurutnya *Ijāz* itu adalah suatu pengetahuan yang tidak dapat dicapai oleh manusia pada masa turunnya al-Qur'ān walaupun sekarang penemuan-penemuan sains bertetapan dengan al-Qur'ān. Perkara ini tidak membawa erti penemuan ilmiah itu membatalkan *Ijāz al-Qur'ān* malahan ia merupakan bukti kebenaran al-Qur'ān.

<sup>34</sup> Muhammad al-Ghazālī, *Nazarāt fi al-Qur'ān*, hal. 118

<sup>35</sup> *Ibid.*, hal. 120

<sup>36</sup> Muhammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān*, hal. 138

Muhammad al-Ghazālī mempertahankan perkara tersbut kerana ia merupakan *Ijāz al-Qur'ān* walaupun 'Umar Ḥasanah menggunakan istilah *dalīl nubuwah*. Muhammad al-Ghazālī berpendapat perbezaan antara beliau dengan 'Umar Ḥasanah adalah perbezaan dari segi lafaz nama dan bukan perbezaan yang besar. Pendapat ini juga merupakan pendapat Ṭanṭawī Jawharī (m. 1358H),<sup>37</sup> Sayyid Quṭub (m. 1966M),<sup>38</sup> Muhammad 'Abduh dalam *Tafsīr al-Manār*,<sup>39</sup> Muṣṭafā Maḥmūd,<sup>40</sup> Muhammad Farīd Wajdī,<sup>41</sup> Abd al-Razzaq Nawfal<sup>42</sup> dan Muhammad Mutawalli al-Sha'rāwī (m. 1998M),<sup>43</sup> dan lain-lain yang membahaskan *Ijāz al-'Ilmī* dalam al-Qur'ān.<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Ṭanṭawī Jawharī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Dār al-Fikr, Bayrūt, t.t. jil. 2, hal. 207.

<sup>38</sup> Sayyid Quṭub, *Fi Zilāl al-Qur'ān*, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, Cet. Kesepuluh, 1982. jil. 3, hal. 1117-1119, jil. 5, hal. 2968

<sup>39</sup> Rashīd Rīdā, *op. cit.* jil. 2, hal. 57-62

<sup>40</sup> Muṣṭafā Maḥmūd, *al-Qur'ān Muḥāwalah li Fahm al-'Aṣr*, Dār Shurūq, al-Qāhirah, Cet. 3, 1973.

<sup>41</sup> Muhammad Farīd Wajdī, *Dā'irah al-Maṭārif al-Qarn al-'Ashrūn*, Maktabah al-'Ilmiyyah al-Jadidah, Bayrūt, t.t. jil. 1, hal. 181, jil. 6, hal. 439

<sup>42</sup> Abd al-Razzaq Nawfal, *al-Qur'ān dawa' fih Wiqāyah wa fih Shifā*, Dār Akhbār al-Yawm, al-Qāhirah, 1993.

<sup>43</sup> Muhammad Mutawalli al-Sha'rāwī, *Mu'jizat al-Qur'ān*, Akhbār al-Yawm, al-Qāhirah, t.t. jil. 1, hal. 83

<sup>44</sup> Sa'ad al-Dīn Sayyid Ṣalīḥ, *op. cit.*, hal. 166. Fathī Farīd, *op. cit.*, hal. 28. Antara pengkaji tentang *Ijāz* pada masa kini ialah Ra'ūf Abū Sa'ādah, *Min Ijāz al-Qur'ān*, Dār al-Hilfah, al-Qāhirah, t.t., Muhammad al-Sayyid Arna'uth, *al-Ijāz al-'Ilm fi al-Qur'ān al-Karīm*, Maktabah Madbūlī, al-Qāhirah.

Dari huraiān tersebut, ternyata *Ijāz al-‘Ilmī* merupakan *Ijāz* dalam al-Qur’ān dan pendapat Muḥammad al-Ghazālī merupakan pandangan junihur ulama dalam masalah ini. Dengan kefahaman *Ijāz al-‘Ilmī* ini menambahkan keyakinan bahawa al-Qur’ān merupakan kitab yang diturunkan oleh Allah dan panduan untuk manusia.

#### **4.3. Analisa Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī Mengenai al-Sunnah.**

Muḥammad al-Ghazālī menulis buku yang bertajuk *al-Sunnah al-Nabawiyyah bayn ahl fiqh wa ahl ḥadīth*. Buku ini mengandungi kajian yang terbaru mengenai kedudukan al-Sunnah. Oleh sebab itu, banyak perkara yang menjadi isu hangat di kalangan ulama, sarjana dan ilmuan Islam mengenai buku ini. Buku ini menimbulkan banyak kontroversi lalu berlaku tuduhan dan tohmahan terhadap Muḥammad al-Ghazālī. Beliau telah dituduh sebagai penentang sunnah Nabi.

Dalam mukadimah cetakan ke enam buku ini, Muḥammad al-Ghazālī menyebutkan beliau mengasihi Allah dan RasulNya lebih dari yang lain-lain dan keikhlasannya terhadap Islam sentiasa diperbaharui. Oleh itu, beliau menasihati mereka yang membicarakan perkara tersebut lebih mendekatkan diri kepada fiqh dan adab. Tujuan beliau

yang sebenar ialah untuk membersihkan sunnah Nabi daripada sesuatu yang boleh mengelirukan.<sup>45</sup>

Buku ini ditulis atas permintaan Institut Pemikiran Islam Antarabangsa yang meminta para ulama menulis tajuk-tajuk yang penting mengenai sunnah dan peranannya dalam membina kembali tamadun manusia. Menurut Tahā Jābir al-'Alwānī, hal ini telah dicadangkan kepada Muḥammad al-Ghazālī, lalu beliau menulis buku ini.<sup>46</sup> Tahā Jābir al-'Alwānī menyebutkan antara matlamat buku ini ialah pertama sekali ditujukan kepada orang-orang yang tidak ada pengetahuan syarak dan pembentukan ilmu, pakar-pakar sejarah, sirah, fiqh, bahasa supaya membolehkan mereka memahami *ḥadīth* dengan cara yang betul.<sup>47</sup> Demikian juga ditujukan kepada para ulama, pengkaji-pengkaji dan mereka yang memperhambakan diri (khidmat) dalam bidang sunnah Nabi sebagai peringatan, amaran dan perhatian kepada mereka supaya menumpukan segala usaha ke arah memahami dan mengenal pasti kaedah-kaedah memahami sunnah.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, Cet. 10, 1992, hal. 7.

<sup>46</sup> Tahā Jābir al-'Alwānī dalam Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah*, Dār al-Wafā', al-Qāhirah, 1994, hal. 7.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid., hal. 18

Oleh kerana timbulnya kekeliruan di sekitar apa yang terdapat di dalam penulisan al-Ghazālī, dan pemikiran orang ramai lebih banyak tertumpu kepada perdebatan sehingga hampir-hampir lenyap tujuan utama penulisan, maka pihak institūt ini meminta Yūsuf al-Qaraḍāwī menulis buku yang berjudul *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah*.

Muhammad al-Ghazālī menekankan bahawa beliau tetap bersama-sama dengan kebanyakan ahli fiqh dan para pendakwah dan menafikan mempunyai mazhab tersendiri. Beliau menyeru kepada pemimpin-pemimpin pertubuhan agama dan para pendokong ilmu salaf supaya mereka itu mengkaji diri mereka semula agar dapat mengambil berat tentang dua perkara yang penting iaitu :

**Pertama** : supaya mereka lebih menghalusi ayat-ayat suci al-Qur'ān.

**Kedua** : memperkuatkan hubungan antara *hadīth* dan dalil-dalil al-Qur'ān yang dekat dan jauh kerana pengkajian Islam yang mantap tidak akan tertegak tanpa kedua-dua perkara ini bersama.<sup>49</sup>

Beliau menyebutkan bahawa matlamat buku ini ialah :

---

<sup>49</sup> Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 8.

- i) Menentang penyelewengan golongan agama yang ekstrim atas nama sunnah.
- ii) Membawa kefahaman bahawa ibarat *ḥadīth-ḥadīth* bukan lafaz semata-mata tetapi juga makna yang tersirat dari lafaz tersebut dengan menerangkan hukum-hukum yang dikeluarkan oleh para fuqaha melalui *ḥadīth-ḥadīth* tersebut. Perkara yang amat penting di sini adalah hukum-hukum yang dikeluarkan itu bukan sekadar berdasarkan dalil naqli tetapi juga memerlukan gabungan dengan akal.<sup>50</sup>

Oleh itu, matlamat buku ini ditulis ialah untuk berinteraksi dengan sunnah yang betul dan menjawab petua-petua berani golongan yang cetek pengetahuan dan sempit pemikirannya mengenai *ḥadīth*. Tajuk buku ini mengabungkan peranan ahli *ḥadīth* dan ahli fiqh dalam menyelesaikan pertentangan di antara *ḥadīth-ḥadīth* tersebut. Perkara ini terbina dalam dua aspek terpenting iaitu :

- i) Ahli *ḥadīth* yang mementingkan pengumpulan *hadith* serta menerangkan kedudukan *ḥadīth-ḥadīth* tersebut.

---

<sup>50</sup> Ṣubḥī Maḥmūd ‘Umayrah, “Kitāb fi Mizān”, dalam *al-Muslim al-Mu’asir*, bil. 16, no. 63, IIT, USA, 1992, hal. 173

- ii) Ahli fiqh yang mengambil *ḥadīth* dari segi dalil serta mengeluarkan hukum daripadanya.<sup>51</sup>

Ahli *ḥadīth* berperanan dengan menekankan sanad serta menukilkan *ḥadīth* sepetimana yang diriwayatkan tanpa tambahan atau mengurangkannya. Oleh itu, terdapat dalam penulisan dari kitab-kitab *ḥadīth* yang mengandungi pertentangan antara sesama *ḥadīth* dari segi zahirnya. Ahli *ḥadīth* hanya menyampaikan perkara yang datang daripada Rasulullah. Sementara itu, ahli fiqh berperanan membuat *tarjih* antara dalil-dalil yang bertentangan dan menerangkan *naskh* dan *mansūkh*. Para ahli fiqh bukan sahaja bersandarkan kepada sunnah malah kepada sumber utama iaitu al-Qur'an. Mereka meneliti *ḥadīth* menurut perspektif al-Qur'an. Apabila berlaku pertentangan antara *ḥadīth*, mereka merujuk kepada al-Qur'an untuk mengambil keputusan terbaik. Sebenarnya, peranan ahli fiqh ini menyempurnakan tugas-tugas ahli *ḥadīth* dan menjaga sunnah dari berlaku penyelwengan.

Dalam buku ini, beliau menerangkan *ḥadīth ṣaḥīḥ* dan syaratnya. Antara jalan bagi mencapai keredaan Allah adalah mematuhi segala *ḥadīth* serta berjalan mengikut sunnahnya. Para ulama *ḥadīth* telah menetapkan lima syarat untuk penerimaan *ḥadīth*, tiga

---

<sup>51</sup> Ibid., hal. 178

daripadanya mengenai sanadnya (periwayatnya) dan dua lagi mengenai matannya (teksnya).

**Pertama** ; Dimestikan pada sanadnya dari periwayatnya yang awas, merakamkan apa yang didengarnya dan diceritakannya selepas itu mengikut asalnya.

**Kedua**, di samping sikapnya yang awas dan cerdik, ia mestilah mempunyai akhlak yang tinggi dan hati yang sentiasa takut kepada Allah dan menolak sebarang penyelewengan.

**Ketiga**, kedua-dua sifat di atas mestilah terjalin di dalam rangkaian para periwayat *hadīth*. Apabila kedua-dua sifat ini tidak terdapat pada seseorang periwayat atau salah satu daripadanya tidak jelas, maka *hadīth* itu dikira gugur dari mutu keasliannya. Selepas meneliti rangkaian periwayat yang boleh diterima, maka kita hendaklah melihat kepada kandungan *hadīth* yang dibawanya iaitu kepada teks *hadīth* itu sendiri.

**Keempat**, teks itu hendaklah dipastikan supaya tidak ganjil.

**Kelima**, tidak terdapat sebarang cacat cela padanya.Yang dianggap ganjil itu ialah apabila seseorang periwayat itu berbeza pendapat dengan

periwayat yang lain dianggap lebih dipercayai daripadanya dan cacat cela itu adalah keaiban yang dapat dilihat oleh para pengkaji *hadīth*, maka dengan itu mereka menolak *hadīth* itu.<sup>52</sup>

Gabungan tenaga ahli *hadīth* dan ahli fiqh untuk meneliti kandungan *hadīth* adalah satu amal yang baik. Peranan ahli fiqh adalah untuk menyempurnakan peranan ahli *hadīth* dan menjaga sunnah dari sebarang kecacatan yang mungkin mengalir masuk kerana kelalaian atau tidak mengambil berat. Terdapat *hadīth saḥīḥ* pada sanadnya tetapi lemah pada kandungannya iaitu setelah ahli fiqh menemuiinya satu kecacatan yang tersembunyi pada *hadīth* itu.<sup>53</sup> Apabila berlaku perkara ini, maka mereka menolaknya sesuai dengan metodologi ilmiah yang dipelajari. Ini bukan bermakna mereka menolak *hadīth*. Contohnya, batasan mengenai *qīṣāṣ* terhadap seorang muslim yang membunuh seorang kafir. Terdapat *hadīth* yang mengatakan bahawa seorang muslim yang membunuh seorang kafir tidak akan dihukum bunuh akan ditolak walaupun ia sah dari segi sanadnya. Ini adalah kerana kandungan *hadīth* dikatakan cacat dengan menyalahi *naṣ* al-Qur'ān di mana al-Qur'ān ada menyatakan seperti "*Bahawa nyawa dibalas dengan nyawa*" (al-Mā'idah : 45), "*Hukumlah di antara mereka*

<sup>52</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, hal. 18.

<sup>53</sup> Ibid., hal. 19.

*dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah”* (al-Mā’idah : 48), “*Apakah hukuman jahiliah yang mereka tuntut?*” (al-Mā’idah : 50)

Oleh itu, Abū Hanifah (m. 150H) mengatakan sekiranya seorang Muslim yang membunuh seorang kafir, maka si pembunuh dikenakan hukuman *qisāṣ*. Hukuman ini lebih hampir kepada keadilan dan kepada ciri-ciri hak asasi manusia dan menghormati jiwa manusia tanpa melihat warna kulit sama ada putih ataupun hitam, atau kepada kedudukan orang yang merdeka mahupun hamba, kafir ataupun beriman. Mazhab Hanafī ini mendahulukan *naṣ* yang nyata dan zahir dari al-Qur’ān ke atas *hadīth* orang perseorangan.

Muhammad al-Ghazālī memilih pandangan Hanafī kerana hukuman *qisāṣ* tidak mengira sama ada Islam ataupun kafir. Dalam konteks dunia sekarang jikalau kita menerima orang muslim yang membunuh orang bukan Islam tidak dikenakan hukuman *qisāṣ*, bagaimana nasib umat Islam yang minoriti di negara bukan Islam jikalau mereka membunuh umat Islam tanpa *qisāṣ*. Sesungguhnya Islam sangat prihatin kepada jiwa-jiwa manusia dan tidak membenarkan pembunuhan itu berlaku sesuka hati.

Perkara yang dikehendaki oleh Muhammad al-Ghazālī ialah pentafsiran yang betul mengenai sesuatu *hadīth* itu dan membuat

penilaian supaya tidak berlaku pertentangan mencegah pertentangan antara al-Qur'ān dengan sesetengah *hadīth* yang diriwayatkan atau yang disalah fahami. Setelah itu mencegah pula pertentangan di antara *hadīth* dan kejadian sejarah yang sebenarnya.<sup>54</sup> Kita ingin melihat bahawa jemaah yang bekerja kerana Islam akan berjaga-jaga supaya tidak tertipu oleh *hadīth-hadīth* yang lemah dan *hadīth* yang direka-reka.<sup>55</sup>

Antara yang menjadi perdebatan utama para sarjana ialah penolakan beliau terhadap beberapa *hadīth saḥīḥ*. Penolakan beberapa *hadīth saḥīḥ* ini kemungkinan berbeza dengan mantiq akal, atau ilmu atau agama seperti yang dilihatnya. Penolakan beberapa *hadīth* ini bukanlah bererti penolakan *hadīth* sebagai sumber kedua perundangan Islam. Jika perkara ini benar keluar dari naungan sunnah, sudah tentu ulama-ulama besar seperti Abū Hanifah dan Malik akan terkeluar daripada naungan sunnah kerana mereka kadang kala tidak memakai *hadīth saḥīḥ* dalam ibadat atau muamalat yang tidak sabit pada pendapat mereka.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> *Ibid.*, hal. 58

<sup>55</sup> *Ibid.*, hal. 65.

<sup>56</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Shaykh al-Ghazālī Kamā 'Arafah*, hal. 123.

Tetapi buku ini bukanlah buku yang mengingkari sunnah seperti yang digambarkan oleh sesetengah orang. Sesungguhnya Muḥammad al-Ghazālī sentiasa mempertahankan sunnah dari tangan-tangan yang ingin mengotorinya. Ini merupakan pandangan penulis terhadap Muḥammad al-Ghazālī walaupun pandangannya itu berbeza dengan jumhur dan berbeza dengan pandangan yang masyhur. Beliau bukanlah seorang yang maksum, malahan manusia biasa yang mungkin lemah dan melakukan kesalahan. Perkara-perkara ini bukan membawa erti kita meragui keislaman, keimanan, keilmuan serta kegigihan dalam perjuangan Islam.

Beliau selalu menegaskan bahawa sunnah itu merupakan sumber kedua perundangan Islam yang mesti dihormati. Beliau menjelaskan perkara ini di dalam buku *Fiqh al-Sīrah* di bawah bab *Kedudukan Sunnah Dari al-Qur'an* dan buku *Dustūr al-Wahdah al-Thaqāfiyyah bayn al-Muslimīn*. Muḥammad al-Ghazālī menyebutkan bahawa beliau sentiasa bersama jemaah Islam, bersama jumhur mereka dalam beramal dengan kitab dan sunnah. Beliau juga terikat dengan pembelajaran di al-Azhar dan menolak aliran-aliran yang pelik yang sedang berkembang sekarang.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Muḥammad al-Ghazālī, "Ta'qib 'ala Kitāb fi Mizān", dalam *Muslim al-Mu'asir*, Tahun 16, bil. 63 HIT, USA, 1992. hal. 200

Antara prinsip-prinsip asas dalam memahami sunnah ialah :

- i) Bahawa ia mencari kebenaran mengenai kesabitan sunnah dan kesahihannya berdasarkan pertimbangan ilmiah yang kukuh yang telah ditetapkan oleh para imam dalam bidang ini.
- ii) Hendaklah ia mengelokkan pemahaman terhadap *naṣ* al-nabawi, mendalami selok-belok bahasa, aspek perbicaraan *ḥadīth*, sebab-sebab wujud *ḥadīth*, memahami *ḥadīth* dari perspektif al-Qur'an dan kandungan maksud dan prinsip-prinsip umum.
- iii) Mempastikan kedudukan *naṣ-naṣ ḥadīth* yang bertentangan dengan *naṣ* yang lebih kuat daripadanya sama ada dengan *naṣ* al-Qur'an atau *ḥadīth-ḥadīth* yang lain.

Menurut Yūsuf al-Qaradāwī, penolakan *ḥadīth-ḥadīth ṣaḥīḥ* tidak boleh dibuat secara terburu-buru. Membaca tanpa memahaminya lantas terus menyimpulkan maknanya mengikut kefahaman sendiri. Perkara ini merupakan serkap jarang yang akan menimbulkan salah faham terhadap *ḥadīth*. *Hadīth ṣaḥīḥ* yang jelas tidak akan bertentangan dengan al-Qur'an kerana penjelasan Rasulullah s.a.w. hanya berada di sekitar pengajaran al-Qur'an dan tidak melebihi. Apabila terdapat orang yang menyangka adanya yang demikian, maka itu menunjukkan

bahawa *ḥadīth* itu tidak *sahīḥ* atau fahamannya tidak betul atau pertentangan itu bukan pada hakikat maksudnya. Oleh itu, kefahaman sunnah mestilah dilihat dari perspektif naungan al-Qur'ān. Umat Islam hendaklah melihat sebab-sebab khusus mengapa *ḥadīth* itu berlaku. Ada *ḥadīth* yang hanya untuk keadaan-keadaan tertentu sesuai untuk maslahah ketika itu atau membetulkan keadaan yang berlaku ketika itu. Kita juga perlu melihat dari sudut *'illah* dan *'urf semasa yang terdapat pada zaman Nabi yang kemudiannya *'urf* itu berubah pada zaman ini. Perkara ini tidak menjadi kesalahan jika dilihat pada maksud *hadith* tanpa berpegang kepada *nas* itu secara *harfi* (literal).*

Terdapat orang yang menuduh Muḥammad al-Ghazālī sebagai membawa pemikiran yang berbahaya kepada Islam dan ini merupakan dakwaan yang tidak berasas sama sekali.<sup>58</sup> Cemuhan-cemuhan yang dibuat terkeluar dari adab perbezaan pendapat dan *adab al-hiwār* (adab berdialog). Tuduhan yang mengatakan Muḥammad al-Ghazālī merupakan golongan yang fanatik dalam mengkritik sunnah terlalu mengikut fahaman Qassim Amin dalam pembebasan hak-hak wanita dan mengikut Abū Rayih dalam kefahaman *ḥadīth*, mempunyai pemikiran Mu'tazilah dan mengkritik ahli Sunnah merupakan tuduhan

<sup>58</sup> Seperti kenyataan Rabī' ibn Hadi Mudkhalī, Ketua Jabatan Pengajian Sunnah, Universiti Madinah dalam bukunya berjudul, "Kasf Mawqif al-Ghazālī min al-Sunnah wa 'ahlīha", Maktabah Ibn al-Qayyim, Madinah al-Munawwarah, 1410 H. hal. 196. Segala tohmahani ini dijawab oleh Ahmad Hijazi al-Saqād dalam buku *Daf'u al-Shubhat 'an Shaykh Muḥammad al-Ghazālī*, Maktabah al-Thaqāfah, Bayrūt, 1996.

yang tidak betul. Perkara yang ingin disuarakan oleh Muḥammad al-Ghazālī ialah menjernihkan sunnah dari perkara-perkara yang mengelirukan serta mempertahankannya. Hal ini ternyata di dalam kebanyakan buku-buku tulisannya.

Perdebatan yang timbul hampir-hampir melenyapkan tujuan utama Muḥammad al-Ghazālī mengarang buku ini lenyap disebabkan oleh salah faham di kalangan sarjana dan ulama terhadap maksud dan matlamat buku ini. Secara keseluruhannya, Muḥammad al-Ghazālī tetap bersama dengan jemaah dan ulama besar Islam dalam mempertahankan sunnah dan berinteraksi dengannya secara betul dan benar. Walau bagaimanapun, sebagai seorang manusia beliau tidak lari dari melakukan kesilapan. Perkara ini bukanlah suatu keaiban atau memusnahkan dakwahnya selama ini.

#### **4.3.1 *Hadīth Ahād* : Satu Analisa**

Muḥammad al-Ghazālī menyebutkan *hadīth ahād* tidak membawa kata pemutus dan beramal dengannya hanya dalam rantingan syariat sahaja.<sup>59</sup> Beliau berhujah bahawa individu bolh lupa atau melakukan kesilapan, kerana ia adalah manusia. Terdapat pelbagai perkataan

---

<sup>59</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *Dustūr al-Thaqāfiyyah*, hal. 61.

dalam meriwayatkan satu *hadīth* yang sama. Ini disebabkan mereka mempunyai ingatan yang berbeza-beza. Sebagai contoh, beliau membawa *hadīth* mengenai Iman, Islam dan Ihsan yang mempunyai pelbagai riwayat yang berbeza-beza. Di samping itu, beliau berhujah bahawa dalam kehidupan kita memerlukan dua orang saksi dalam mensabitkan satu-satu kes, bagaimanakah dengan urusan agama, maka sudah tentu memerlukan kepercayaan riwayat terutama dalam masalah akidah. Tambahan pula *hadīth ahād* ini menjadi perselisihan di kalangan ulama mengenai hukumnya.<sup>60</sup>

Menurut Muḥammad al-Ghazālī *hadīth ahād* adalah sumber hukum syarak dalam perkara rantingan selagi tidak ada dalil yang lebih kuat daripadanya. Golongan mazhab Hanafī berpendapat bahawa dalil yang lebih kuat itu ialah zahir al-Qur'ān, atau qias yang *qat'iyy*, manakala ulama Malikiyah berpendapat bahawa dalil yang lebih kuat itu ialah amalan ahli Madinah.<sup>61</sup> Muḥammad al-Ghazālī berpendapat *hadīth ahād* sebagai sumber bagi rantingan syariat dan tidak boleh diambil sebagai sumber dalam akidah kecuali ada *nas* al-Qur'ān yang menyokong perkara tersebut.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid., hal. 68, Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān*, hal. 112

Al-Safārīnī dalam *Lawāmi' al-Anwār al-Bahiyyah* menyebutkan bahawa khabar *ahād* walaupun *mustafid masyhur* membawa kepada pengetahuan *nazari* seperti pendapat Ibn Muflah, Abū Ishaq al-Isfaraynī (m. 418H) dan Ibn Fūrak (m. 406H). Pendapat yang lain menyebutkan ia membawa kepada *qat'iyy*. Sementara *hadīth ahād* yang bukan *mustafid* membawa kepada *zanni* kerana dikhuatiri terlupa atau silap tetapi pandangan dari al-Mawfaq (Ibn Qudamah) (m. 620H), Ibn Hamadān al-Tūfī menyebutkan ia membawa kepada ilmu pengetahuan dengan *qarīnah*.<sup>62</sup>

Ibn Najīm (m. 970H) menyebutkan *hadīth ahād* wajib beramal kerana lebih banyak *zann* kebenaran (*zann bi sidq*) ketika ia mencukupi syarat, memadai kewajipan beramal tanpa membawa kepada ilmu yang yakin. Ini merupakan pandangan kebanyakan ulama dan fuqaha. Beliau juga berhujah bahawa kebanyakan para sahabat mengamalkan *hadīth ahād* dalam pelbagai lapangan dan tidak ada di antara mereka yang mengingkarinya. Beliau juga berhujah bahawa sekiranya ditolak *hadīth ahād* sudah tentu berlaku kepincangan dalam hukum.<sup>63</sup> Menurut Subkī (m. 756H), beliau berpendapat bahawa wajib beramal dengan *ahād* seperti pendapat al-Baydawī (m. 691H), al-Haramayn dan

<sup>62</sup> 'Umar Sulaymān al-Ashqar, *'Aqidah fī Allāh*, Dār al-Nafā'is, 'Ammān, Cet. Sepuluh, 1995, hal. 54

<sup>63</sup> Ibn Najīm, op. cit., jil. 2, hal. 79

Abū Hāmid al-Ghazālī. Ini disebabkan *ijmā'* para sahabat dalam menerima *ḥadīth ahād*.<sup>64</sup> Sementara itu, ‘Umar Sulaymān al-Ashqar menyebutkan bahawa ahli sunnah wa Jamaah menerima *ḥadīth ahād saḥīḥ* dalam bidang akidah dan hukum-hakam tanpa membezakan antara kedua-duanya. Ini disebabkan bahawa ulama besar ahli sunnah seperti Mālik (m. 179H), Alīmad (m. 241H), al-Bukhārī, Muslim, Abū Dawūd (m. 275H), al-Turmidī (m. 290H), al-Nasā'iy (m. 303H), al-Dārimī (m. 255H) dan lain-lain menggunakan *ḥadīth ahād* yang *thābit* dalam bidang akidah dalam karangan mereka. Sekiranya mereka tidak bersetuju, pastinya mereka tidak meriwayat, menulis dan meletakkan dalam buku-buku mereka.<sup>65</sup> Muḥammad Ibrāhīm al-Khaṣnāwī mengatakan bahawa khabar perseorangan yang ada *qarīnah* hendaklah didahulukan apabila berlaku pertembungan daripada khabar perseorangan yang tidak ada *qarīnah*.<sup>66</sup> Al-Bānī pula mengatakan wajib mengambil *ḥadīth ahād* dalam akidah.<sup>67</sup>

Mazhab ahli salaf al-sālih dan ulama *ḥadīth* berpegang dan beramal dengan *ḥadīth saḥīḥ* yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah dan

<sup>64</sup> Al-Subkī, *Iḥbāj fī Sharah al-Minhāj*, Maktabah al-Kuliyyat al-Azhariyyah, al-Qāhirah, 1981, jil. 2, hal. 339.

<sup>65</sup> ‘Umar Sulaymān al-Asqar, op. cit., hal. 56.

<sup>66</sup> Muḥammad al-Khaṣnāwī, *Dirasāt Usūliyyah fī al-Sunnah al-Nabawiyah*, Dār al-Wafā', al-Qāhirah, 1991, hal. 181.

<sup>67</sup> Sālim ‘Alī al-Bahnaṣawī, *Sunnah Muftarā ‘alayh*, Dār al-Wafā', al-Qāhirah, Cet. Keempat, 1992, hal. 167.

tidak membezakan antara *mutawātir* dan *ahād*, tidak membezakan antara akidah dan hukum, antara ilmu dan amal kerana semua perkara ini dari bab yang sama. Oleh sebab itu, ulama muktabar dari aliran *ḥadīth* dan sunnah bersepakat bahawa *ḥadīth ahād* ini jika umat menerimanya maka ia memberi ilmu yang yakin dan beramat dengannya secara mutlak sama ada dalam akidah dan hukum hakam.<sup>68</sup> Ibn Taymiyyah dalam menerangkan aliran salaf ini telah menyebutkan :

*"Khabar ahād jika diterima pakai wajib beramat pada pandangan jumhur ulama yang terdiri dari golongan Hanafi, Mālik, Shāfi'i dan Ahmad. Ini juga merupakan pandangan golongan Ash'ari seperti al-Isfaraynī dan Ibn Furak. Mahupun ḥadīth ahād ini sendiri tidak memberi faedah kecuali zannī tetapi apabila ada qarīnah para ulama ḥadīth bersepakat harus menerimanya dan kedudukan seperti ijmā' ahli-ahli ilmu dalam bidang fiqh yang mana mereka bersandarkan kepada zahir atau qias atau ḥadīth ahād. Hukum tersebut akan menjadi satu qat'iyy pada pandangan jumhur. Sekiranya tanpa ijmā', ia bukan qat'iyy. Tidak berhimpun ahli-ahli ilmu syariat dalam menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal. Begitu juga ahli ḥadīth, mereka tidak berhimpun untuk membenarkan yang bohong atau membohongkan yang benar."*<sup>69</sup>

Ibn Hazm mengatakan bahawa *ijmā'* ulama telah menerima *hadīth ahād* yang dipercayai daripada Rasulullah. Begitu juga setiap ahli

<sup>68</sup> Abī Bakr Khalīl Ibrāhīm al-Muṣali, *Shu'bāh al-'Aqīdah bayn Abī Ḥasan al-Ash'arī wa Muntasibīn 'alayh fī 'Aqīdah*, Dār al-Kitāb al-'Arabi, Bayrūt, 1990, hal. 124.

<sup>69</sup> Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, t.p., t.t., jil. 18, hal. 41.

Islam mereka menerima *ḥadīth ahād* yang dipercayai daripada Rasulullah. Keadaan demikian berlaku pada setiap golongan seperti ahli Sunnah, Khawarij dan Qadariah sehingga muncul ahli kalam mu'tazilah selepas 100 tahun pertama dari sejarah. Mereka menyalahi *ijmā'* dalam perkara ini.<sup>70</sup> Abd al-Qāhir al-Baghdadī (m. 429H) menyebutkan :

“ Apabila khabar *ahād* sah isnadnya dan matannya bukan munasabah dan bukan mustahil pada akal, maka ia wajib diamalkan. Ia mempunyai kedudukan sebagai kesaksian orang yang adil di sisi hakim bahawa wajib ia memutuskan hukum dengannya pada zahir walaupun tidak mengetahui benarnya dalam kesaksian. Dengan khabar jenis ini maka para fuqaha' mensabitkan kebanyakannya daripada furu hukum-hukum syariat dalam ibadat, mu'amalat dan lain-lain bab halal dan haram. Dan golongan Ahli Sunnah menganggap sesat mereka yang menggugurkan wajib beramat dengan *ḥadīth ahād* dari golongan Rafidah, Khawarij dan lain-lain golongan sesat.”<sup>71</sup>

Berdasarkan huraiān di atas, perselisihan mengenai penggunaan *ḥadīth ahād* berpunca dari segi kedudukan *ḥadīth ahād* ini membawa yakin lagi *qat'iyy* atau *zannī*. Golongan yang mengatakan ia *qat'iyy* maka mereka berpendapat dibolehkan mengambil *ḥadīth-hadīth* tersebut dalam akidah manakala golongan yang mengatakan ia *zannī* maka mereka tidak mengharuskan penggunaan *ḥadīth ahād* dalam akidah. Ini berbeza dengan Ibn 'Abd al-Bar yang menyebutkan *ḥadīth ahād* tidak

<sup>70</sup> Ibn Hazm, op. cit., jil.1, hal. 102

<sup>71</sup> 'Abd al-Qāhir al-Baghdadī, *al-Farq bayn al-Firq*, Muassasah al-Halabi, al-Qāhirah, t.t. hal. 196

membawa ilmu yang yakin tetapi beliau berpendapat *hadīth ahād* wajib dipakai dalam akidah seperti pengambilan dalam hukum.<sup>72</sup> Apa yang mereka lakukan ialah untuk menjaga akidah daripada tercemar dengan bid'ah dan khurafat. Penerimaan *hadīth ahād* ini terbahagi kepada tiga golongan iaitu:

- i) Menerima *hadīth ahād* secara mutlak. Ini merupakan pandangan ahli *hadīth* dan ahli zahiriyyah.<sup>73</sup> Ia merupakan salah satu daripada pandangan Ahmad bin Hanbal.<sup>74</sup> Pendapat ini juga merupakan pandangan kebanyakan golongan Ash'ariyyah seperti Abī Ishaq dan Ibnu Fūrak.<sup>75</sup>
- ii) Menolak *hadīth* secara mutlak dan mengatakan ia sebagai *zannī*. Ini merupakan pandangan sebahagian besar ulama dan salah satu daripada pandangan Ahmad bin Hanbal dan kebanyakan golongan mazhab Ḥanbali.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Ibn 'Abd al-Bar, *al-Tamhid Lamnā fī al-Muwattā'*, t.p., 1967, jil. 1, hal. 2 dan 7.

<sup>73</sup> Al-Amidi, op. cit., jil. 2, hal. 32.

<sup>74</sup> Ibn Qudāmah al-Maqdisi, *Rawdah al-Nazar wa Jannah al-Munazir*, Dār al-Kitāb al-'Arabi, Bayrūt, 1981, hal. 91. al-Baji, *al-Ihkām al-Fudul fī Ahkām al-Uṣūl*, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1986, hal. 334

<sup>75</sup> Ibn Taymiyyah, op. cit., jil. 13, hal. 351

<sup>76</sup> Al-Ghazālī, op. cit., hal. 116. Ibn Qudāmah al-Maqdisi, op. cit., hal. 91

iii) Menerima *ḥadīth aḥād* dengan syarat ada *qarīnah*. Ini merupakan pandangan Amidi<sup>77</sup>, Nizam (m. 231H)<sup>78</sup> dan al-Rāzī.<sup>79</sup>

Perselisihan ulama dalam penggunaan *ḥadīth aḥād* dalam akidah lebih hebat daripada penggunaannya dalam bidang hukum. Ini disebabkan kebanyakan golongan *mutakallimīn* tidak menerima *ḥadīth aḥād* sementara golongan *muhaddithīn* menerima pakai *ḥadīth aḥād*. Ini terbukti dalam penulisan mereka dalam kitab *ḥadīth* tentang *tawhīd* dan iman. Oleh demikian, terdapat di sana perbezaan manhaj yang digunakan oleh para *mutakallimīn* dan ahli *ḥadīth* mengenai status *ḥadīth aḥād* ini. Golongan mu'tazilah lebih mirip menggunakan akal daripada *ḥadīth aḥād* sebagai hujah dalam akidah. Golongan *muhaddithīn* pula mendahului *ḥadīth aḥād* daripada akal sebagai hujah dalam akidah. Di sini terletak perbezaan antara kedua-dua golongan dalam menerima pakai *ḥadīth aḥād*. Ia merupakan perbezaan manhaj dalam mengambilkannya sebagai hujah. Golongan salaf menerima *ḥadīth aḥād* sama ada dalam akidah atau hukum. Sementara itu, kebanyakan golongan Ash'ariyyah dan mu'tazilah tidak menerima pakai *ḥadīth aḥād* dalam akidah. Di sini jelas membuktikan golongan salaf menerima *ḥadīth aḥād* dan penolakan *ḥadīth aḥād* ini tidak diketahui

<sup>77</sup> Al Amidi, op. cit., jil. 2, hal. 32

<sup>78</sup> Ibid., Al-Rāzī, *al-Maḥīṣūl*, jil. 4, hal. 284, al-Baji, op. cit., hal. 326.

<sup>79</sup> Al-Rāzī, *al-Maḥīṣūl*, jil. 4., hal. 284

golongan salaf dan mujtahid yang empat. Ia hanya berlaku selepas berkembangnya falsafah di dalam Islam.

#### **4.3.2 Kaedah-Kaedah Memahami al-Sunnah**

Muhammad al-Ghazālī telah menetapkan beberapa kaedah memahami al-Sunnah dengan sebaik-baiknya. Antaranya ialah :

i) **Memahami al-Sunnah menurut perspektif al-Qur'ān.**

Muhammad al-Ghazālī menjelaskan bahawa kefahaman al-Qur'ān tidak sempurna kecuali memahami al-Sunnah.<sup>80</sup> Al-Shāfi'ī menyebutkan bahawa hukum yang diputuskan oleh Rasulullah s.a.w adalah kefahaman baginda dari al-Qur'ān. Sesungguhnya kehidupan Rasulullah adalah perlaksanaan kepada suruhan al-Qur'ān. Segala perjalanan kehidupan baginda sama ada dari segi ibadat, akhlak, jihad dan muamalat merupakan al-Qur'ān yang "hidup" yang telah merubah dunia dan membina tamadun manusia. Jika tidak kerana al-Sunnah sudah tentu al-Qur'ān seperti teori-teori falsafah semata-mata dalam dunia khayalan.<sup>81</sup> Muhammad al-Ghazālī juga menjelaskan bahawa al-Qur'ān tidak akan bertentangan dengan al-

<sup>80</sup> Muhammad al-Ghazālī, *Laysa Mina 'l-Islām*, hal. 33

<sup>81</sup> Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah* hal. 143

Qur'ān. Beliau menyebutkan bahawa tidak mungkin di sana terdapat sunnah yang bertentangan dengan al-Qur'ān malahan mustahil terdapat pertentangan hukum-hukum al-Qur'ān secara khusus dan prinsip-prinsip umum.<sup>82</sup>

Oleh demikian itu, al-Sunnah adalah bertujuan menjelaskan kandungan al-Qur'ān. Al-Sunnah tidak sekali-kali akan bertentangan dengan al-Qur'ān yang jelas dan terang. Penjelasan Rasulullah s.a.w. hanya berada di sekitar pengajaran al-Qur'ān. Apabila terdapat orang yang menyangka berlaku pertentangan tersebut kemungkinan menunjukkan *hadīth* itu tidak sahih atau sahamannya tidak betul atau pertentangan itu sebenarnya bukan pada hakikat.

## ii) Menghimpunkan *hadīth-hadīth* yang berkaitan dalam satu tajuk

Dalam memahami sunnah, adalah menjadi keperluan untuk menghimpunkan *hadīth-hadīth* yang berkaitan dalam satu tajuk, membezakan antara *hadīth mutashābih* dan *muḥkam*, antara yang mutlak dengan yang khusus, *hadīth* yang umum dengan *hadīth* yang khusus. Dengan demikian, akan jelas maksud *hadīth* tersebut dan tidak bercanggah sesama sendiri. Muhammad al-Ghazālī

<sup>82</sup> Muhammad al-Ghazālī, *Laysa Mina 'l-Islām*, hal. 36

menyebutkan perkara ini bahawa para fuqaha apabila hendak melakukan sesuatu perbahasan, mereka menghimpunkan ayat-ayat dan *hadīth* serta meneliti *hadīth-hadīth* yang “sangkaan” kepada “kepastian” dan membuat penyelarasan di antara dalil-dalil tersebut.<sup>83</sup>

### **iii) Memahami *hadīth* melalui sebab berlakunya perkara yang berkaitan dan tujuan *hadīth* (*wurud hadīth*)**

Untuk memahami sunnah dengan sebaik-baiknya hendaklah dilihat kepada sebab-sebab khusus mengapa *hadīth* itu berlaku. Oleh demikian sesetengah hukum dalam *hadīth* itu sekalipun zahirnya umum dan berkekalan tetapi setelah diteliti ia diasaskan kepada satu sebab yang menjadi hukum itu terhapus dengan terhapusnya ‘illah tersebut. Hukum itu ada dengan sebab ada ‘illah itu. Muhammad al-Ghazālī menyebutkan bahawa kefahaman sunnah tidak dapat difahami sebaik mungkin kecuali diketahui tentang keadaan yang tepat bagaimana *hadīth* itu diutarakan oleh Rasulullah s.a.w. Apabila mereka tidak mengetahui keseluruhan mengenai masa, tempat dan realiti *hadīth* itu berlaku, mereka perlu membuat penyelarasan dan ketertiban susunan.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Ibid., hal. 38. Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah*, hal. 32.

<sup>84</sup> Muhammad al-Ghazālī, *Laysa Mina T-Islām*, hal. 33

Sebagai contoh *hadīth* mengenai “*Tidak akan berjaya sesuatu kaum yang urusan mereka terletak pada perempuan*”.<sup>85</sup> *Hadīth* ini diucapkan oleh Rasulullah s.a.w ketika mana Farsi akan diwarisi oleh kanak-kanak perempuan dalam keadaan negara Farsi huruhara.

**iv) Membezakan di antara wasilah yang berubah dengan tujuan yang tetap bagi sesebuah *hadīth*.**

Para pengkaji sunnah hendaklah membezakan antara matlamat dan tujuan yang tetap yang merupakan matlamat bagi sesebuah *hadīth* dengan wasilah sementara yang ada kaitan dengan sesuatu tempat yang bertujuan untuk sampai kepada matlamat tersebut. Muḥammad al-Ghazālī menghuraikan perkara ini dalam karya *al-Sunnah al-Nabawiyah* bab “antara wasilah dan matlamat”. Beliau menyebutkan :

“Kami telah sebutkan dalam sesetengah kitab kami hadith yang bermaksud : “Kamu lebih mengetahui tentang urusan agama kamu.” kami katakan bahawa urusan keduniaan adalah mengikut ijtihad manusia tanpa mengira sama ada mukmin atau kafir. Para nabi-nabi tidak diutuskan untuk mengajar manusia mengenai membina kilang-kilang, jenis-jenis pertanian seperti mana tidak diutuskan untuk menjadi jurutera bangunan, jalanraya dan jambatan. Begitu juga tidak di

<sup>85</sup> Al-Asqalānī, op. cit., jil. 13, hal. 58 (*kitāb al-Fitan*)

*utuskan untuk menjadi doktor bedah dan mata. Tujuan sebenarnya ialah menerangkan mengenai akidah, ibadat, akhlak, membersihkan jiwa dan masyarakat. Ia mengajar manusia tentang hukum-hukum solat dengan tuhannya, dan hubungan antara satu dengan yang lain. Mengajak mereka kembali kepada tuhan dengan sebersihnya. Di sana terdapat bidang-bidang keduniaan seperti kebebasan bergerak dan ciptaan-ciptaan baru. Bidang ini merupakan wasilah dalam menuju matlamat agama, Syariat meninggalkan perkara ini kepada orang mukmin bagaimana mentadbirkannya, dan tidak menyebutkan hukum-hukumnya secara tetap.*<sup>86</sup>

v) Membezakan di antara hakikat dengan *majāz* bagi memahami Sunnah.

*Majāz* bererti kiasan. Dalam bahasa Arab, penggunaan *majāz* lebih kuat daripada penggunaan hakikat. Banyak *hadīth* Rasulullah yang mengandungi *majāz* yang menerangkan sesuatu maksud dengan bahasa yang amat indah. Muhammad al-Ghazali tidak menolak penggunaan *hadīth* secara *harfī* atau makna secara zahir tetapi dalam beberapa hal ada *hadīth* yang memerlukan kepada takwil kerana terdapat *majāz*. Beliau mengambil contoh peristiwa Saidatina 'Aishah yang membicarakan *hadīth* yang diriwayatkan oleh 'Umar bahawa Rasulullah s.a.w menyebutkan orang mati mendengar apabila ditujukan kepada mereka... "Kamu tidak mendengar apa yang saya katakan kepada mereka". Saidatina 'Aishah berkata *hadīth* ini

<sup>86</sup> Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, hal. 160

bertentangan dengan ayat al-Qur'an yang bermaksud : " kamu tidak akan mendengar apa-apa dari kubur".(al-Fatir 22) Muḥammad al-Ghazālī berkata bahawa Saidatina 'Aishah tidak menerima pertentangan antara kedua-duanya -secara zahir- lafaz al-Qur'an menunjukkan orang mati secara adatnya tidak bercakap dan tidak mendengar. Sesungguhnya Allah yang memberi ilmu kepada sesiapa yang dikehendaki, apabila mereka bercakap scolah-olah mereka mendengar, ibarat tersebut diterima melalui *majāz*.<sup>87</sup>

#### **vi) Antara *maqasid shari'at* dan *hadīth*.**

Sunnah merupakan sumber kedua perundangan Islam, yang didatangkan untuk memenuhi tujuan al-Qur'an. Kedua-dua aspek ini pula adalah untuk mencapai tujuan agama iaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan. Oleh yang demikian, seharusnya *hadīth-hadīth* adalah bertujuan mencapai *maqāṣid* tersebut. Muḥammad al-Ghazālī lebih mirip bahawa penyaksian perempuan boleh dipakai dalam semua bidang. Begitu juga dalam hal hukuman *qiṣāṣ* atas orang Islam yang membunuh bukan Islam. Beliau berdasarkan kepada *maṣlaḥah* dan *maqāṣid shari'at*.

---

<sup>87</sup> Ibid., hal. 31

Sementara itu Yūsuf al-Qaradāwī menambahkan tiga aspek dalam kaedah memahami al-Sunnah iaitu :

i) **Penyelarasan atau *tarjīh* di antara *ḥadīth* yang bercanggah.**

Para ulama hendaklah membuat penyelarasan *ḥadīth* dengan menerima semua *naṣ-naṣ* dan kemudian membuat *tarjīh* dengan mengambil satu *naṣ* dan meninggalkan *nas* yang lain. Contohnya *ḥadīth* mengenai wanita yang menziarahi kubur. Ada *ḥadīth* yang melarangnya dan ada *ḥadīth* yang memberi keizinan. Sekalipun *ḥadīth*-*ḥadīth* yang memberi keizinan lebih kuat tetapi hendaklah diselaraskan serta dibuat *tarjīh* dengan menggunakan sebab-sebab *tarjīh* yang telah disebut oleh ulama.<sup>88</sup>

ii) **Membezakan di antara yang Ghaib dan yang Nyata**

Terdapat *ḥadīth ṣaḥīḥ* yang menceritakan mengenai alam ghaib seperti *al-sirat*, syurga, neraka dan lain-lain. Seorang muslim harus menerima *ḥadīth ṣaḥīḥ* mengenainya walaupun bertentangan dengan apa yang kita tahu.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah*, hal. 155

<sup>89</sup> Ibid., hal. 173

### **iii) Penelitian kepada makna lafaz *hadīth*.**

Untuk memahami Sunnah dengan tepat mestilah dibuat penelitian terhadap makna lafaz yang terdapat di dalam sunnah kerana makna sesuatu lafaz itu berbeza di antara satu masa dengan satu masa yang lain. Begitu juga di antara satu tempat dengan tempat yang lain. Sebagai contoh makna *taṣwīr* bagi maksud lukisan atau fotografi.<sup>90</sup>

#### **4.3.3 Penggunaan *Hadīth Da’īf*.**

Muhammad al-Ghazālī menyebutkan bahawa penggunaan *hadīth da’īf* merupakan satu keibaian kepada para pendakwah terutama dalam bidang akidah dan hukum-hukum syariat.<sup>91</sup> Begitu juga untuk dijadikan hukum terhadap al-Qur’ān, maka *hadīth-hadīth da’īf* ini perlu dibersihkan daripada tafsir al-Qur’ān.<sup>92</sup> Walaupun begitu, Muhammad al-Ghazālī menggunakan *hadīth-hadīth da’īf* yang mana pada anggapannya bersesuaian dengan nilai-nilai al-Qur’ān. Sebagai contoh *hadīth* yang bermaksud :

“Kasihkanlah kamu akan Allah yang telah memberi kamu makanan dari nikmat-nikmatnya dan kasihlah

<sup>90</sup> Ibid., hal. 179

<sup>91</sup> Muhammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, hal. 79

<sup>92</sup> Muhammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata’āmal Ma’a al-Qur’ān*, hal. 42

daku dengan kasih sayang Allah.”<sup>93</sup>

Menurut al-Bānī ḥadīth ini merupakan ḥadīth *da’if* dan tidak *ṣahīh*. Menurut al-Ghazālī bahawa ḥadīth ini bersesuaian dengan ayat yang bermaksud : “*Katakanlah, jika kamu kasih kepada Allah, maka ikutilah aku, sesungguhnya Allah akan mengasihani kamu.*” (ali Imrān 31) kerana ia termasuk dalam fada’il amal (kelebihan-kelebihan amal)<sup>94</sup>

Manhaj Muḥammad al-Ghazālī ialah menggunakan ḥadīth yang bersesuaian dengan ruh al-Qur’ān walaupun ia merupakan ḥadīth *da’if* dan menolak ḥadīth *ṣahīh* jika bertentangan dengan ruh al-Qur’ān. Manhaj beliau ini tidak terkeluar dari manhaj ulama silam yang meletakkan lima asas bagi menerima ḥadīth, tiga dalam sanad dan dua dalam matan. Inilah pendiriannya ketika membicarakan penolakan Saidatina ‘Aishah yang diriwayatkan oleh ‘Umar yang menyebutkan : “*Orang mati akan diazab disebabkan tangisan ahli keluarga kepadanya.*”<sup>95</sup> Tetapi Saiditina ‘Aishah menyebutkan sabda Rasulullah s.a.w. yang bermaksud : “*Sesungguhnya Allah akan menambahkan azab kepada orang kafir dengan tangisan ahli keluarganya.*”<sup>96</sup>

<sup>93</sup> Al-Mubarakfūrī, op. cit., jil. 10, hal. 198 (*bab al-Manāqib*)

<sup>94</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *Fiqh al-Sīrah*, Dār al-Rayān, al-Qāhirah, 1987. hal. 10 & 23

<sup>95</sup> Al-Nawāwī, op. cit., jil. 3, hal. 501(*bab al-Jād’ir*)

<sup>96</sup> Ibid.

Tambahan pula firman Allah yang bermaksud : “ *Tidaklah seseorang menanggung dosa orang lain.*”(al-An’ām 164)<sup>97</sup> Demikianlah ‘Aishah dengan tegas dan berani menolak periyawatan suatu *hadīth* yang bertentangan dengan al-Qur’ān.

#### **4.3.4 Tanda-Tanda Pereaakan *Hadith***

Para ulama telah menetapkan aspek-aspek yang menjadi asas bagi mengetahui tanda-tanda pereaakan *hadīth*. Antara buku yang mengupas perkara ini ialah buku yang berjudul *Manhāj Naqd al-Matn Inda ulamā’ al-Hadīth al-Nabawi* ( Metodologi Kritikan matan oleh ulama-ulama *hadīth*) yang dikarang oleh Ṣalāh al-Dīn Aḥmad al-Adlābī. Muḥammad al-Ghazālī telah menukilkannya dalam karya berjudul *Turathunā al-Fikr*. Antara aspek-aspek yang menandakan pereaakan *hadīth* ialah :

- i) Ia bertentangan dengan akal yang murni. Maksud akal yang murni ialah akal yang sentiasa mendapat petunjuk dari nur al-Qur’ān dan al-Sunnah.
- ii) Riwayat yang bertentangan dengan cita rasa, perasaan jiwa dan hati.

---

<sup>97</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah*, hal. 23

- iii) Riwayat yang bertentangan dengan sejarah yang yakin ianya benar dari sumber-sumber yang dipercayai.
- iv) Riwayat yang tidak sama dengan percakapan Rasulullah yang fasih berbahasa Arab.<sup>98</sup>

Muhammad al-Ghazali menjelaskan tanda-tanda perekaan *hadīth* dari segi sanad dan matan yang dinukilkkan dari Muṣṭafā al-Sibā'iyy. Tanda-tanda perekaan dalam sanad seperti berikut :

- i) Rawinya terkenal sebagai seorang pendusta dan ia tidak diriwayatkan oleh sebarang rawi lain yang dipercayai.
- ii) Orang yang berkenaan mengaku yang ia mereka-rekanya.
- iii) Diriwayatkan oleh seorang rawi daripada seorang Shaykh (guru) yang tidak dapat dibuktikan ia bertemu dengannya, atau dia lahir selepas Shaykh itu meninggal, atau dia tidak pernah mengunjungi tempat yang didakwanya dia mendengar *hadīth* berkenaan.
- iv) Perekaan *hadīth* ini kadang-kadang dikesan melalui situasi rawi serta dorongan perasaannya.

---

<sup>98</sup> Ṣalāḥ al-Dīn Aḥmad al-Adlābī, *Maṇhāj Naqd al-Matn 'Inda ulamā' Hadīth al-Nabawī*, Dār al-Afāf al-Jadida, Bayrūt, 1983. hal. 304, 313, 321 dan 329.

Sementara tanda-tanda perekaan dalam matan ialah :

- i) Perkataannya tidak murni sehingga terasa bagi orang yang mengetahui tentang keindahan bahasa Arab bahawa perkataan tersebut tidak murni yang tidak mungkin diucapkan oleh orang yang fasih dan murni bahasanya, apakah lagi dari Rasulullah s.a.w. orang yang tidak ada tolak bandingnya dalam kefasihan bahasa.
- ii) Pengertian yang tidak betul, iaitu apabila satu-satu *hadīth* itu bertentangan dengan perkara rasional yang lumrah tanpa boleh ditakwilkan, atau ia bertentangan dengan peraturan umum di dalam keputusan dan tatasusila atau menyeru ke arah hawa nafsu dan keburukan atau yang bertentangan dengan rasa dan penglihatan atau bertentangan dengan fakta atau bertentangan dengan ketentuan Allah di alam semesta dan manusia.
- iii) ia bertentangan dengan pengertian al-Qur'ān yang *sārīḥ* (tegas) sekira-kira ia tidak boleh ditakwilkan, demikian juga jika ia bertentangan dengan sunnah yang tegas dan *mutawātir* atau yang berbeza dengan prinsip umum yang dipetik daripada al-Qur'ān dan al-Sunnah.

- iv) Berbeza dengan fakta sejarah yang diketahui pada zaman Rasulullah s.a.w.
- v) Kesesuaian *ḥadīth* dengan aliran mazhab perawi yang terkenal dengan fanatik dan keterlaluan dengan pegangan mazhabnya.
- vi) *Hadīth* itu mengandungi suatu perkara yang mempunyai faktor yang cukup untuk disebarluaskan, tetapi ia tidak tersebar dan hanya diriwayatkan oleh seseorang.
- vii) *Hadīth* itu mengandungi pahala yang terlalu besar bagi perbuatan yang kecil dan *hadīth* yang memberi peringatan yang keterlaluan bagi perbuatan yang remeh.<sup>99</sup>

Muhammad al-Ghazālī juga telah mengambil pendapat al-Khaṭīb al-Baghdadī bahawa *ḥadīth aḥād* tidak diterima pakai dalam keadaan keadaan berikut :

- i) Jika ia bertentangan dengan hukum akal.
- ii) Jika ia bertentangan dengan hukum al-Qur'ān yang *thābit* secara muhkam, maksudnya jika hukum yang didapati dari *nas* al-Qur'ān

<sup>99</sup> Muṣṭafā al-Sibā'iyy, *al-Sunnah wa Makanatuhā*, Maktab al-Islāmī, Bayrūt, Cet. Keempat, 1985. hal. 97. Muhammad al-Ghazālī, *Turathunā al-Fikr*, hal.156

adalah *thābit* dan muhkam, tetapi jika ia bertentangan dengan hukum berdasarkan *naṣ* al-Qur'ān yang keterangannya diragui, maka ia tidak wajib ditolak.

- iii) Jika ia bertentangan dengan *ḥadīth* yang diketahui, maksudnya *ḥadīth* itu *thābit* secara yakin dan bukan secara sangkaan.
- iv) Jika ia bertentangan dengan perbuatan yang selaras dengan sunnah, mungkin yang dimaksudkan ialah jika khabar itu bertentangan dengan amalan golongan salaf yang telah disepakati *thābit* secara yakin dan bukan secara sangkaan.
- v) Jika ia bertentangan dengan mana-mana keterangan yang sudah diterima secara pemutus.
- vi) Jika ia bertentangan dengan *ḥadīth aḥād* yang satu lagi sedangkan *ḥadīth* yang satu ini kesahihannya dibuktikan dengan keterangan akal atau daripada keterangan *ḥadīth-hadīth* lain atau keterangan *ijmā'* atau lain keterangan yang sabit dan yang diketahui.<sup>100</sup>

Para ulama menetapkan etika-etika dalam mengkaji al-Sunnah ialah :

---

<sup>100</sup> Muḥammad al-Ghazālī, *Turathunā al-Fikr*, hal. 171

- i) Seseorang yang ingin mengkritik *hadīth* mestilah mempunyai keahlian dalam bidang ilmu *Hadīth*. Ini membawa erti tidak harus orang awam yang tidak mempunyai kepakaran dalam bidang ini membuat ulasan dan kenyataan.
- ii) Seseorang yang mengkritik matan, hendaklah dengan hati yang bersih dan keikhlasan yang tulus kepada Allah. Beliau hendaklah menjauhkan diri dari mengikut hawa nafsu.
- iii) Terdapat ribuan *hadīth saḥīḥ* dalam *Saḥīḥayn*. Jika terdapat sedikit daripadanya yang dikritik oleh ulama-ulama *hadīth* atau yang diragui kesahihannya, perkara ini tidak membawa kepada cacat cela atau mengurangkan nilai kitab tersebut.
- iv) Mengkritik matan ini merupakan perkara ijtihad. Sekiranya betul mendapat dua ganjaran pahala dan sekiranya salah mendapat satu ganjaran pahala.

Daripada penjelasan di atas, dapatlah disimpulkan bahawa Muhammad al-Ghazālī merupakan seorang yang mempertahankan sunnah dan menolak hujah-hujah mereka yang mengingkari sunnah sebagai sumber perundangan Islam. Beliau menggesa sunnah itu harus difahami dari perspektif al-Qur'ān. Menurut beliau, *hadīth ahād* tidak

membawa ilmu yang yakin dan tidak boleh diambil hujah dalam akidah. Walaupun begitu, *ḥadīth aḥād* yang disokong oleh ayat-ayat al-Qur'ān seharusnya diterima.