

Analisis Kritikan Jasser Auda Terhadap Kaedah *al-Naskh*

Izal bin Mustafa Kamar*

Izal2@graduate.utm.my

Abstract

There are various efforts by modern researchers and scholars which are aimed at introducing some kind of reformation (*tajdīd*) to various aspects related to *uṣūl al-fiqh* and *maqāṣid*. One of those leading contemporary reformation proponents in *uṣūl al-fiqh* today is Jasser Auda. This paper aims to analyse one of his proposals, which is related to the concept of *al-naskh* (abrogation). According to him, the principle of abrogation does not have any religious basis in the al-Qur’ān nor the Sunnah. It is instead in most situations a personal opinion of the narrator/comentator. As an alternative to *al-naskh*, his proposal is for the *uṣūliyyūn* to consider the *maqāṣid* (higher objectives) behind each verse (*naṣṣ*) in circumstances where there are disagreements between the verses (*nusūṣ*).

Keywords

Maqāṣid, *tajdīd*, *al-naskh*, Jasser Auda, reformation (*tajdīd*), *uṣūl al-fiqh*

* A post-graduate (PhD) candidate at Raja Zarith Sofiah Centre for Advanced Studies on Islam and Civilisation (RZS-CASIS), Universiti Teknologi Malaysia.

Pendahuluan

Zaman ini menyaksikan penumpuan yang luar biasa terhadap perbincangan berkaitan *maqāsid al-sharī'ah*, dengan pelbagai saranan bagi memperkenalkan beberapa pembaharuan (*tajdīd*) sama ada pada ilmu *maqāsid* secara khusus ataupun pada *uṣūl al-fiqh*. Sebahagian usaha tersebut merupakan usaha beberapa ulama muktabar, seperti Muḥammad al-Tāhir ibn 'Ashūr, 'Abd al-Salām bin Muḥammad bin 'Abd al-Karīm, Aḥmad al-Raysūnī dan sebagainya.¹ Saranan mereka bertujuan memperkenalkan beberapa pembaikan kepada penulisan *uṣūl al-fiqh*. Walaupun demikian, sebahagian saranan yang mereka kedepankan perlu diteliti semula, mengambil kira implikasi serta kesan buruk di sebaliknya, seperti saranan Ibn 'Ashūr untuk memisahkan perbincangan ilmu *maqāsid* daripada ilmu *uṣūl al-fiqh*;² juga kritikan al-Raysūnī terhadap pegangan al-Ashā'irah berkaitan *al-tahsīn wa al-taqbīh* dan sebagainya.³

Terdapat perbezaan pada pendekatan ulama muktabar tersebut dengan beberapa pengkaji moden yang menyarankan satu rombakan terhadap beberapa pemahaman dasar berkaitan

1. Ahmad al-Raysūnī, *Ilm Uṣūl al-Fiqh fī Daw' Maqāsidihī* (Kaherah: Dār al-Kalimah, 1438/2017) 51 dan 63; Muḥammad bin Ismā'īl al-San'ānī, *Mazālik al-Uṣūliyyīn wa Bayān al-Qadr al-Muhtāj min Ilm al-Uṣūl*, peny. Muḥammad Sabāh al-Manṣūr (Kuwait: Maktabah Ahl al-Athar, 1425/2004) 68; 'Abd al-Salām bin Muḥammad bin 'Abd al-Karīm, *al-Tajdīd wa al-Mujaddidūna fī Uṣūl al-fiqh* (cetakan ke-3, Kaherah: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1428/2007) 39-40.
2. Muḥammad al-Tāhir ibn 'Ashūr, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (cetakan ke-6, Kaherah: Dār al-Salām, 1435/2014) 7.
3. Beliau mengkritik pendekatan sebahagian ulama seperti al-Shātībī dan al-Būṭī yang menurutnya hanya menuruti penetapan 'Ashā'irah berkaitan isu *al-tahsīn wa al-taqbīh* tanpa mempersoalnya. Menurutnyanya juga, pendekatan 'Ashā'irah dalam isu *al-tahsīn wa al-taqbīh* bertentangan dengan *nuṣūṣ* yang jelas serta bertembung dengan perkara yang nyata dalam agama (*badahiyāt*). Sila lihat Ahmad al-Raysūnī, *Nazarīyat al-Maqāsid 'inda al-Imām al-Shātībī*, (cetakan keempat, Virginia: al-Ma'had al-Ālamī li'l-fikr al-Islāmī, 1415/1995), 266–267 dan Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābī' al-Maṣlahah* (cetakan ke-6, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1421/2000), 61.

ilmu *uṣūl al-fiqh*. Joseph Schacht dan Fazlur Rahman, misalnya, menyarankan penilaian semula terhadap peranan *ijtihād* dan *ijmā'*,⁴ seperti juga saranan sebahagian pengkaji untuk merombak kembali aplikasi atau pemahaman kaedah *qiyās* dan sebagainya.⁵

Makalah ini bertujuan menganalisis saranan *tajdīd* yang dikedepankan Jasser Auda berkaitan kaedah *al-naskh* dan cara mempertimbang pendekatan *maqāsidī* bagi mengetepikan kaedah *al-naskh*.⁶

Definisi *al-Naskh*

Ulama *uṣūl al-fiqh* mentakrifkan *al-naskh* sebagai pembatalan ataupun mengangkat sesuatu hukum *shara'* dengan dalil *shara'* yang datang kemudian.⁷ Al-Ghazālī berpendapat sekiranya bukan

4. Menurut mereka, kedua-duanya perlu dibebaskan daripada keterbatasan ilmu *uṣūl al-fiqh* sebagaimana generasi terawal—sebelum imam al-Shāfi'ī—bebas berijtihad bagi mendatangkan solusi tertentu, dengan menjadikan al-Qur'an sebagai sandaran utama. Sila lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammad Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 6th Print, 1979) 138; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (cetakan ketiga, Pakistan: Islamic Research Institute, 1995) 12, 27 dan 30.
5. Daripada *ijtihād* yang dihadkan dengan keterbatasan *qiyās*, kepada *ijtihād* yang mengambil kira *maṣlaḥah* dan *maqāsid*. Dengannya, akal diberi peranan yang lebih bagi memahami *nusūṣ*. Kecenderungan ini biasanya akan mengedepankan pendekatan Mu'tazilah berkaitan peranan akal. Sila lihat Richard C. Martin, Mark R. Woodward and Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), 165; Harun Nasution, *The Place of Reason in 'Abduh's Theology—Its Impact on his Theological System and Views* (Tesis Phd McGill University Canada, 1968) 263; Khaled Abou El-Fadl, "Qur'anic Ethics and Islamic Law," *Journal of Islamic Ethics* 1 (2017): 7–28; Wael Hallaq, *History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 212; George Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 3 dan 12; dan Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam untuk Liberalisme* (Jakarta: PT Grasindo, 2010), 150.
6. Jasser Auda, *Naqd Nazariyyat al-Naskh: Bahth fi fiqh al-Maqāsid al-Sharī'ah* (Beirut: al-Shabkah al-'Arabīyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013) 16.
7. Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* Jilid 2 (cetakan ke-22, Damsyik: Dār al-Fikr, 1438H/2017), 229.

kerana *al-naskh* yang telah berlaku, hukum yang ditetapkan pada fasa awal akan tetap diguna pakai serta berterusan.⁸

Maka di sisi Ahl al-Sunnah, tiada hukum *sharʿ* melainkan terdapat kemungkinan boleh berlaku *al-naskh* padanya selagimana Baginda ﷺ masih lagi hidup.⁹ Berbeza dengan kaum Muʿtazilah yang, dengan bersandarkan kepada kaedah *al-tahsīn wa al-taqbīh*, menafikan *al-naskh* pada sebahagian hukum-hakam. Menurut mereka, sebahagian perkara memiliki ciri baik ataupun buruk (*al-husn wa al-qubh*) dengan sendirinya (*al-dhātī*); maka kerana itu tidak mungkin akan berlaku *al-naskh* padanya. Sebagai contoh, pengharaman kekufuran, kezaliman serta penipuan, menurut Muʿtazilah, merupakan hukum-hakam yang tidak boleh berlaku *al-naskh* padanya kerana wajib atas Tuhan untuk melaksanakan yang terbaik (*wujūb al-aslah ʿalā Allāh*).¹⁰

Al-Ghazālī, ketika menolak penghujahan Muʿtazilah, menegaskan bahawa di sisi Ahl al-Sunnah tiada yang wajib atas Tuhan. Beliau menambah, walaupun pada dasarnya Ahl al-Sunnah berpendapat bahawa selagimana Nabi ﷺ masih lagi hidup, selagi itu *al-naskh* boleh berlaku pada segala jenis hukum *sharʿ*, akan tetapi secara praktiknya, Tuhan tidak akan membatalkan (*naskh*) segala *taklīf* dan pensyariatian kerana hanya melalui *taklīf* yang wujud, seorang mukallaf akan mengenali *sharʿ*.¹¹

8. Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ʿIlm al-Uṣūl*, peny. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, jilid 1 (Damsyik: Muʿassasah al-Risālah, 1433H/2012), 207.

9. Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 234.

10. Berbeza dengan pendapat al-Ashʿarīyah bahawa ciri baik (*salāh*) dan buruk pada sesuatu perkara diperolehi melalui kurniaan Tuhan kerana walau bagaimana sekalipun sangkaan insan bahawa bagi segala amalan atau perkara terdapat ciri-cirinya yang tertentu, yang menetapkan status sesuatu amalan itu adalah Tuhan. Sila lihat Ibid., 114; Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1: 124; Muḥammad Saʿīd Ramadān al-Būṭī dan Abū Yaʿrāb al-Marzūqī, *Ishkālīyyat Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* (Damsyik: Dār al-Fikr, 1426/2006) 169.

11. Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 234.

Kritikan Jasser Auda terhadap *al-Naskh*

Jasser Auda adalah antara mereka yang mempersoal penghujahan kaedah *al-naskh*. Terdapat beberapa individu sebelumnya yang juga tidak sependapat dengan jumhūr ulama berkaitan penghujahan *al-naskh*. Sebagai contoh, Muḥammad al-Ghazālī yang berpendapat bahawa ayat-ayat yang dianggap sebagai telah dimansuhkan (*al-mansūkh*) sebenarnya boleh diterapkan semula apabila terdapat keperluan tertentu dengan mengambil kira *sunnat al-tadarruj* pada sesuatu situasi.¹²

Bagi tujuan makalah ini, analisis dilakukan terhadap dua penulisan Jasser Auda, iaitu *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*¹³ dan juga *Naqd Nazariyyat al-Naskh: Bahth fi Fiqh al-Maqāsid al-Sharī‘ah*, untuk memahami pemikirannya tentang kaedah *al-naskh*.¹⁴ Dengan menganalisis kritikan Jasser Auda terhadap kaedah *al-naskh*, boleh disimpulkan pemikiran utamanya berkaitan penghujahan kaedah *al-naskh* seperti berikut:

Pendapatnya berhubung Beberapa Dalil yang Membuktikan Penghujahan al-Naskh

Terdapat tiga ayat dalam al-Qur’ān yang merupakan hujah bahawa *al-naskh* itu boleh berlaku pada sebahagian ayat al-Qur’ān, iaitu firman Allah pada surah *al-Nahl* ayat 101,¹⁵ surah

12. Muḥammad al-Ghazālī, *Nazarāt fi al-Qur’ān* (cetakan ke-6, Kaherah: Nahḍah Miṣr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2005), 194.

13. Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 219 dan 220.

14. Terdapat beberapa kenyataannya yang saling bertembung dalam buku yang kedua. Sebagai contoh, pada sebahagian tempat beliau menzahirkan pengiktirafan terhadap kaedah *al-naskh* sebagai salah satu kaedah yang disepakati para fuqaha, meskipun pada tempat yang lain, beliau menolak kaedah *al-naskh* secara keseluruhan. Seperti kenyataannya bahawa kaedah *al-naskh* sebagaimana yang ditakrifkan oleh para ulama sebagai “pembatalan sesuatu hukum, maka dengannya untuk berhenti beramal dengannya” merupakan satu penetapan yang tidak bersandarkan dalil *shara’*. Sila lihat Jasser Auda, *Naqd Nazariyyat al-Naskh*, 16–17 dan 51–52.

15. Yang bermaksud: Dan apabila Kami tukarkan satu ayat (Al-Quran) untuk menggantikan ayat yang lain (yang dimansuhkan), dan Allah

al-Ra'd ayat 39,¹⁶ dan surah *al-Baqarah* ayat 106.¹⁷ Ayat-ayat ini menjelaskan bahawa *al-naskh* boleh berlaku pada sebahagian ayat al-Qur'an semasa Nabi ﷺ masih lagi hidup. Muṣṭafā Zayd, ketika menganalisis penafsiran ulama berkaitan ayat 101 daripada surah *al-Nahl*, mendapati bahawa kebanyakan ahli tafsir bersepakat bahawa maksud kalimat (1) *āyatan* pada ayat tersebut membawa maksud “ayat al-Qur'an,” manakala (2) kalimat *baddalnā* bermaksud *al-naskh*.¹⁸

Adapun Jasser Auda lebih cenderung untuk mengedepankan pendapat Abū Muslim Muḥammad bin Baḥr al-Iṣfahānī (322 hijriyyah) yang menafsirkan kalimat *āyatan* pada ayat 101 surah *al-Nahl* sebagai *al-sharī'ah*. Oleh itu ayat tersebut bukannya bermaksud *al-naskh* yang berlaku pada sebahagian hukum *sharī'ah* yang dibawa oleh Nabi ﷺ, akan tetapi bermaksud Tuhan telah memansuhkan *sharī'ah* umat terdahulu dengan *sharī'ah* yang dibawa oleh Nabi ﷺ sama ada yang dimaksudkan sebagai “*sharī'ah* umat terdahulu” ialah *sharī'ah* kaum mushrik kota Makkah sepertimana yang diriwayatkan oleh al-Qurtubī daripada Abū Muslim al-Iṣfahānī,¹⁹ ataupun yang dimaksudkan itu *sharī'ah* kaum Yahudi sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Rāzī.²⁰

memang mengetahui akan apa yang Ia turunkan,—berkatalah mereka (yang kafir): “Sesungguhnya engkau (wahai Muhammad) hanyalah seorang pendusta”; (padahal Nabi Muhammad tidak berdusta) bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui hakikat yang sebenarnya.

16. Yang bermaksud: Allah menghapuskan apa jua yang dikehendakiNya dan Dia juga menetapkan [apa jua yang dikehendaki]. Dan (ingatlah) pada sisiNya ada “Ibu segala suratan.”
17. Yang bermaksud: Apa sahaja ayat keterangan yang Kami mansuhkan (batalkan), atau yang Kami tinggalkan (atau tangguhkan), Kami datangkan ganti yang lebih baik daripadanya, atau yang sebanding dengannya. Tidakkah engkau mengetahui bahawasanya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?
18. Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fi al-Qur'an al-Karīm: Dirāsah Tashrīḥiyah Tārīkhīyah Naqdīyah* jilid 1 (cetakan ke-4, Kaherah: Dār al-Yusr, 1435/2014), 242, 243 dan 250.
19. Muḥammad bin Aḥmad al-Qurtubī (671H), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, peny. Hishām Samīr al-Bukhārī, jilid 10 (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1423/2003), 176.
20. Fakhr al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* jilid 20 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421/2000), 93.

Sebelum Jasser Auda, Muḥammad al-Ghazālī juga telah mengetengahkan penafsiran yang berbeza dengan *jumhūr*. Beliau berpendapat, ayat 101 daripada surah *al-Nahl* adalah jawapan kepada kaum mushrik kota Mekah yang meragui apa yang dibawa Nabi ﷺ dan mengesyaki bahawa Nabi ﷺ telah mencipta wahyu-wahyu tersebut atau mempelajarinya daripada kitab-kitab terdahulu agama Yahudi atau Nasrani;²¹ ayat tersebut justeru menjelaskan bahawa *sharī'at* yang dibawa Nabi ﷺ telah memansuhkan segala *sharī'at* terdahulu. Menurutnyanya, penafsiran ini adalah lebih tepat, memandangkan surah *al-Nahl* turun pada peringkat awal Islam di kota Mekah ketika hukum-hakam belum banyak disyariatkan. Pada beliau, kaum mushrik ketika mendengar ayat tersebut, tidak akan memahami maksudnya sekiranya ayat itu ditakwilkan menurut pemahaman para fuqahā', iaitu sebagai *al-naskh* yang telah berlaku pada *sharī'ah* Islam.²²

Pendapat Abū Muslim al-Isfahānī ini merupakan satu pendapat yang asing (*shādh*) yang bukan sahaja bertembung dengan penafsiran kebanyakan *mufasssīrūn* Ahl al-Sunnah,²³ bahkan menurut Muṣṭafā Zayd, juga bertembung dengan kaedah bahasa Arab berkaitan maksud kalimat *āyatan* kerana *jumhūr mufasssīrūn* ketika mentakwilkan ayat tersebut, memahami maksud kalimat *āyatan* sebagai membawa maksud “ayat-ayat

21. Muḥammad al-Ghazālī, *Nazarāt fī al-Qur'ān*, 194.

22. *Ibid.*, 202.

23. Menurut al-Rāzī keseluruhan ahli tafsīr berpendapat bahawa *al-naskh* itu boleh berlaku pada *sharī'ah* Islam, berbeza dengan pendapat Abū Muslim al-Isfahānī. Walaupun demikian, tidak dinafikan bahawa terdapat sebahagian kecil ahli tafsīr yang memberi penafsiran yang berbeza berkaitan ayat 101 daripada surah *al-Nahl*. Ibn 'Ashūr misalnya walaupun tidak menafikan kemungkinan ayat tersebut bermaksud *al-naskh* pada sebahagian hukum, berpendapat bahawa oleh sebab ayat ini turun di kota Mekah, kebanyakan peristiwa *al-naskh* berlaku setelah hijrah. Maka, kemungkinan besar maksud *baddalnā āyatan* daripada surah *al-Nahl* adalah perubahan pada intonasi serta isi kandung al-Qur'ān, kerana kadangkala sebahagian ayat berbicara tentang rahmat dan pengampunan dan sebahagian yang lain menggunakan bahasa yang keras serta berbicara tentang azab dan sebagainya. Maka sebahagian kaum Quraysh yang tidak beriman ketika itu menzahirkan kekeliruan terhadap isi kandung serta gaya bahasa yang digunakan al-Qur'ān. Sila lihat Fakhir al-Rāzī, *Mafāhīh al-Ghayb*, 93; Muḥammad al-Tāhir ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tamwīr*, jilid 6 (Tunisia: Dār Sahnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997), 281.

al-Qur’ān.”²⁴ Tambahan pula, surah *al-Nahl* turun pada awal Islam, ketika belum banyak hukum-hakam yang turun. Ayat itu bukannya satu-satunya ayat yang membuktikan penghujahan *al-naskh*, bahkan terdapat dalil lain seperti ayat 106, surah *al-Baqarah* yang diturunkan di kota Madinah.²⁵

Jasser Auda—yang berpegang dengan pendapat Abū Muslim al-Isfahānī—telah menolak penghujahan *al-naskh*. Sebaliknya, beliau berpendapat bahawa ayat yang dianggap ulama sebagai hujah yang menyokong kaedah *al-naskh* sebenarnya memiliki makna yang berbeza sama ada dengan maksud (1) *al-naskh* telah berlaku terhadap *sharī‘ah* umat terdahulu dengan kedatangan Nabi ﷺ ataupun (2) ayat-ayat tersebut bukanlah dalil yang membuktikan secara khusus bahawa *al-naskh* telah berlaku pada beberapa ayat al-Qur’ān.²⁶

Tiada Dalil yang Jelas daripada Sunnah yang Mengiktiraf Kaedah al-Naskh

Jasser Auda berpendapat bahawa tiada dalil yang khusus daripada *hadīth* yang membuktikan penghujahan kaedah *al-naskh*.²⁷ Beliau menyatakan:

ولكن استقراء ما نعرف اليوم من حديث رسول (صلي الله عليه وسلم) يثبت أن الجذر ((ن س خ)) لم يرد مطلقاً في كلامه بهذا المعنى في أي صيغة كانت.

Akan tetapi [melalui] kaedah induktif terhadap apa yang kita kenali hari ini sebagai *hadīth* Rasul ﷺ membuktikan bahawa perkataan daripada kalimat akar ((Na-Sa-Kha)) tidak ada sama sekali pada kenyataannya, yang mengandungi makna tersebut, [ataupun] pada mana-mana bentuk sekalipun.²⁸

24. Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur’ān al-Karīm*, 251 dan 252.

25. Ibid., 238.

26. Jasser Auda, *Naqd Nazariyyat al-Naskh*, 59–61.

27. Ibid., 95.

28. Ibid., 95.

Bahkan beliau mendakwa telah menemukan 40 *ḥadīth* yang perawinya masing-masing membuat kesimpulan bahawa *al-naskh* telah terjadi. Semua itu merupakan pendapat atau keterangan perawi *ḥadīth* dan justeru bukan sebahagian teks *ḥadīth* yang diriwayatkan.²⁹ Beliau tidak menjelaskan dengan terperinci 40 *ḥadīth* yang dimaksudkan, akan tetapi dalam buku *Naqd Nazariyyat al-Naskh*, beliau telah membawa lebih daripada sepuluh contoh bagi membuktikan bahawa sebahagian hukum yang “disangka” telah berlaku *al-naskh* padanya sebenarnya sama ada merupakan andaian atau pendapat (1) perawi, (2) sahabat r.a. ataupun (3) kesimpulan dan pemahaman yang dicapai para ulama atau ahli *tafsīr*.³⁰

Pendapatnya berkaitan penghujahan *al-naskh* dan perihal ketiadaan *ḥadīth* yang menyokong *al-naskh* perlu diperhatikan semula kerana terdapat beberapa kekeliruan. Yang pertama: Penghujahan *al-naskh* telah ditetapkan melalui ayat-ayat al-Qur’ān, maka walaupun tiada riwayat *ḥadīth* yang dengan jelas menyebut istilah *al-naskh*, penghujahan kaedah *al-naskh* merupakan antara perkara-perkara yang tidak diragukan lagi memandangkan ayat-ayat tersebut adalah *qaṭ’ī* secara *thubūt* dengan *dilālāh*. Ini merupakan satu perkara dasar yang diketahui oleh para *uṣūlīyyūn* serta *fuqahā*.³¹ Yang kedua: Dengan merujuk kepada kitab-kitab *ḥadīth*, ternyata terdapat pelbagai situasi kejadian *al-naskh* pada zaman Nabi ﷺ. Sebagai contoh, pemansuhan hukum yang melarang menziarahi kubur pada awal Islam kepada hukum yang membenarkannya setelah berlalunya fasa pemantapan akidah dan keimanan.³² Juga sebagai contoh, apa yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī daripada Ibn ‘Abbās r.a. perihal ‘Umar ibn al-Khattāb r.a. yang, meskipun mengiktiraf ketokohan Ubayy bin Ka‘ab r.a. dalam bidang *tilāwah* al-Qur’ān,

29. Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, 220.

30. Idem, *Naqd Nazariyyat al-Naskh*, 75 dan 76.

31. Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 241.

32. *Ḥadīth* riwayat imam Muslim. Sila lihat Muslim bin Hajāj, *Sahīh Muslim*, (cetakan kedua, Riyadh: Dār al-Salām, 1421/2000) 392, *ḥadīth* no. 2260; Muṣṭafā Dīb al-Bughā, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah ‘Ammah* (cetakan ke-3, Damsyik: Dār al-Muṣṭafā, 2007/1428H), 254.

tidak menjadikan beliau sebagai rujukan berkaitan persoalan hukum-hakam kerana Ubayy r.a. menyatakan “Aku tidak akan meninggalkan sesuatu pun yang telah aku dengar daripada Nabi ﷺ” (*lā ada ‘shay’an sami‘tuhu min RasūliLlāh*) sedangkan Allah telah berfirman (Apa yang telah Kami padamkan daripada ayat ataupun Kami mengakibatkannya menjadi lupa...).³³

Maka para sahabat r.a. ketika mengkhabarkan tentang peristiwa *al-naskh* yang berlaku di hadapan mereka semasa hayat Nabi ﷺ, mereka sebenarnya menyampaikan apa yang mereka peroleh daripada Nabi ﷺ. Yang demikian itu adalah satu pengkhabaran benar (*khbar ṣādiq*) yang diterima, selari dengan pegangan Ahl al-Sunnah yang bukan sahaja menerima suatu pengkhabaran benar (*khbar ṣādiq*) akan tetapi juga menetapkan keadilan bagi kesemua para sahabat r.a.³⁴ Ini kerana para sahabat (sebagaimana yang dinyatakan Imam al-Shāfi‘ī) merupakan generasi yang paling memahami maksud di sebalik sunnah, sama ada maksud umum ataupun khusus; mereka juga memahami sama ada perintah yang terkandung di sebalik sesuatu *ḥadīth* membawa hukum wajib ataupun hanya merupakan satu panduan sahaja.³⁵ Maka penolakan segala periwayatan atau pemahaman para sahabat r.a. bagi peristiwa *al-naskh* yang berlaku di hadapan mereka atas dasar tiada pernyataan jelas daripada Nabi ﷺ, merupakan satu pendapat yang bertembung dengan pegangan Ahl Sunnah. Bahkan, dengan meneliti penulisan sebahagian pengkaji Barat dan pendekatan moden, ternyata pendekatan sedemikian merupakan tema yang berulang di sisi mereka.³⁶

33. Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (cetakan kedua, Riyadh: Dār al-Salām, 1419/1999), 761, hadith no. 4481.

34. Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Usūl al-Aḥkām*, peny. Sayyid al-Jamīlī, jilid 2 (Beirut: Dār al-Kuttāb al-‘Arabī, 1404 A.H), 102.

35. Ahmad bin al-Husayn bin ‘Alī al-Bayhaqī, peny. Al-Sayyid Ahmad Saqr, *Manāqib al-Shāfi‘ī* jilid 1 (Kaherah: Dār al-Turāth, 1390/1970), 442.

36. Sebagai contoh Goldziher mempersoal status keadilan para sahabat kerana menurutnya sebahagian sahabat telah menokok tambah beberapa *ḥadīth*. Muḥammad Shahrūr berpendapat bahawa tiada keperluan untuk membataskan pemahaman *nusūs* sebagaimana yang difahami generasi para sahabat kerana setelah mereka meninggal dunia yang terbaki adalah wahyu, adapun pendapat para sahabat (juga sunnah Nabi ﷺ di sisinya) merupakan pendapat yang boleh dipertimbang sekiranya ia bertepatan

Jasser Auda berpendapat bahawa kaedah *al-naskh* merupakan salah satu daripada enam strategi yang dituruti oleh para *fuqahā'* untuk meleraikan pertembungan (*ta'ārud*) hukum ketika berlaku perselisihan antara *nuṣūṣ*.³⁷ Melalui kaedah *al-naskh*, salah satu dalil akan terbatal atau terhapus serta tidak lagi diamalkan; maka dengannya tiada lagi pertembungan.³⁸

Kaedah al-Naskh Bertembung dengan Pendekatan Maqāṣidī

Kaedah *al-naskh*, menurutnya, bukan sahaja tidak selari dengan pendekatan *maqāṣidī* tetapi juga memiliki kekurangan bagi meleraikan pertembungan yang berlaku pada sebahagian dalil. Menurutya lagi, *al-naskh* berusaha untuk memelihara *dilālāt al-alfāz* tetapi mengabaikan *maqāṣid al-nuṣūṣ*. Beliau menyatakan:

خلصت من هذا البحث إلى أن الأحكام الشرعية لا بد من أن تبنى على فهم مقاصد النصوص أكثر من فهم دلالات ألفاظها! فإننا إذا وقفنا على دلالات الألفاظ... انتهى بنا هذا المنهج إلى ثنائيات تبسيطية... كان من نتائجها هذه الألوف من حالات النسخ المتوهمة... ولذا كان لا بد من أن نطالب

dengan al-Qur'an ataupun ketika penjelasan yang diberikan itu masih lagi relevan dengan perkembangan zaman. Tāha Jābir mempersoal keadilan para sahabat serta mengkritik pendekatan ilmu *al-jarḥ wa al-ta'dīl* yang tidak memberi penilaian yang serupa terhadap perawi yang terdiri daripada para sahabat sepertimana yang dilaksanakan terhadap perawi-perawi lain. Sila lihat Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, peny. S. M. Stern, terjemahan daripada *Muhammedanische Studien* jilid 2 (London: Allen & Unwin 1971), 44; Muhammad Shahrur, *The Qur'an, Morality, and Critical Reason*, peny. Andreas Christmann (Leiden: Brill, 2009), 111; Tāha Jābir Al-'Alwānī, *Ishkālīyah al-Ta'āmul ma'a al-Sunnah al-Nabawīyah*, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1435/2014), 336.

37. Selain *al-naskh*, para *fuqahā'* juga menggunakan kaedah *al-jam'* (penyatuan antara dalil), kaedah *al-tarjih* (mengutamakan salah satu dalil), kaedah *al-tawaqquf* (menghentikan penelitian terhadap dalil), kaedah *al-tasāqut* (meninggalkan dalil) dan kaedah *al-takhyir* (memilih). Daripada enam strategi ini, Jasser Auda mendapati kaedah *al-naskh* lebih kerap digunakan oleh para *fuqaha*. Oleh sebab itu, beliau memberi tumpuan kepada kaedah ini. Sila lihat Jasser Auda, *Naqd Nazariyyat al-Naskh*, 44–45 dan 47; Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, 219–221.
38. Jasser Auda, *Naqd Nazariyyat al-Naskh*, 17.

العقل الأصولي المجتهد أن يتجاوز نظرية النسخ سبيلا إلى
حل التعارضات اللفظية المتوهمة . . .

Saya menyimpulkan daripada penyelidikan ini bahawa pertimbangan hukum-hakam *sharīah* seharusnya berdasarkan kepada pemahaman *maqāsid al-nuṣūṣ* lebih daripada pemahaman tentang makna di sebalik lafaz (*dilālāt al-alfāz*)! Sekiranya kita hanya menghentikan pemerhatian kepada makna di sebalik lafaz sahaja...ia membawa kepada pemahaman binari yang mudah [simplistik]...yang telah menghasilkan beribu-ribu situasi *al-naskh* yang disangkakan telah berlaku...oleh itu, kita seharusnya menuntut agar pemikiran *usūlī* yang berijtihad untuk melangkaui kaedah *al-naskh* tersebut sebagai salah satu cara untuk menyelesaikan konflik yang disangkakan berlaku pada lafaz-lafaz [*shara*].³⁹

Maka beliau menyarankan kepada ulama *usūliyyūn* ketika berurusan dengan *nuṣūṣ* untuk lebih melihat kepada *maqāsid* (objektif) di sebalik *nuṣūṣ* daripada *dilālāt al-alfāz* kerana aplikasi kaedah *al-naskh* sebagaimana yang dilaksanakan oleh para *fuqahā*,⁴⁰ menurutnya, tidak begitu teliti (*arbitrary use of the method of abrogation*).⁴⁰

Bagi mengetepikan kaedah *al-naskh*, beliau menyarankan satu pendekatan multidimensi. Daripada hanya mengehadkan pertimbangan status dua dalil ketika berlakunya pertembungan, para ulama perlu mengambil kira *maqāsid* serta objektif di sebalik setiap dalil. Ini, menurutnya mampu menghuraikan perselisihan atau pertembungan yang berlaku.⁴¹ Beliau memberi empat contoh untuk membuktikan bagaimana pertembungan antara dua dalil boleh dihuraikan dengan mengambil kira *maqāsid* di sebalik *nuṣūṣ*: (1) perselisihan antara dua dalil yang bertembung pada bab *ibādāt* yang menurutnya boleh dilarikan dengan mengambil kira konteks yang menyelubungi kedua-dua jenis ibadah tersebut bagi membuktikan kelenturan (*flexibility*)

39. Ibid., 125.

40. Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, 224.

41. Ibid., 224.

yang wujud; (2) beberapa perbezaan pada riwayat berkaitan hukum-hakam yang dianggap sebagai satu kebiasaan (*urf*) yang boleh menjadi pertimbangan ketika seseorang berada dalam situasi yang serupa; (3) perhatian terhadap perbezaan serta latarbelakang individu yang Nabi ﷺ berbicara dengannya; dan (4) *sunnat al-tadarruj fi al-tashrī*⁴², iaitu konsep penerapan hukum Islam secara bertahap yang perlu diambil kira.⁴²

Analisis terhadap tiga saranan yang pertama mendapati bahawa beliau bertujuan mengetengahkan satu pendekatan yang mengkhususkan sesuatu dalil (*al-takhsīs*) apabila berlaku pertembungan antara dalil. Pendekatan ini menurutnya lebih tepat berbanding kaedah *al-naskh* yang bakal mengakibatkan salah satu dalil tersebut ditinggalkan. Maka ketika berlaku pertembungan antara dua *nuṣūṣ* (tanpa mengambil kira dalil yang datang terkemudian), kedua-dua dalil tersebut kekal dipertimbang dengan mengambil kira perbezaan konteks, perbezaan *urf* dan kebiasaan, dan perbezaan individu yang menjadi sebab sesuatu hukum tersebut ditetapkan.

Kaedah Sunnat al-Tadarruj fi al-Tashrī

Saranannya yang terakhir di atas, iaitu mengambilkira *sunnat al-tadarruj fi al-tashrī*⁴³, telah diperincikan perbahasannya dalam kitabnya yang bertajuk *Naqd Nazariyyat al-Naskh: Bahth fi Fiqh al-Maqāsīd al-Sharī'ah*.⁴³ Beliau berpendapat bahawa aplikasi konsep *al-naskh* pada perundangan Islam akan mengakibatkan pengabaian kaedah *sunnat al-tadarruj fi al-tashrī*⁴⁴, iaitu penerapan hukum Islam secara bertahap, lebih-lebih lagi bagi seorang yang baru sahaja memeluk agama Islam.⁴⁴ Beliau menyatakan:

إن تسمية مراحل التطبيق أحكاماً منسوخة أو ملغاة يقتضي عدم جواز إعمالها بحال، وهو ما أثبت استقراء الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافه. فقد وجدنا في كل حالات التدرج التطبيقي رواية أو أكثر تثبت أن الحكم المتأخر

42. Ibid., 224 dan 225.

43. Jasser Auda, *Naqd Nazariyyat al-Naskh*, 113.

44. Ibid., 117 dan 118.

بقي أصيلاً ولكن الحكم المتقدم بقي صالحاً في حالات خاصة أو على سبيل الرخصة... ومثاله الالتفات أو الكلام في الصلاة على سبيل الضرورة، وإجازة الرسول صلى الله عليه وسلم لبعض حديثي الإسلام صلاتين بدلاً من خمس على سبيل التأليف، وإجازة القليل من الخمر لمن أشرف على الهلاك ولم يجد غيرها أو للمدمن مثلاً في مراحل العلاج قياساً عليه، ...

Penamaan tahap penetapan hukum sebagai termansuh ataupun terbatal membawa maksud tidak dibenarkan lagi untuk beramal dengannya walaupun dengan apa cara sekalipun; namun, analisis induktif terhadap periwayatan daripada Rasulullah ﷺ membuktikan sebaliknya. Kami telah menemukan pada pelbagai situasi penerapan hukum secara bertahap satu atau pelbagai riwayat yang membuktikan bahawa hukum yang terakhir itu, merupakan hukum yang menjadi dasar, tetapi hukum yang ditetapkan terlebih dahulu masih boleh lagi dipertimbangkan pada situasi yang khusus ataupun sebagai satu rukhsah...sebagai contoh [hukum] berbicara ketika solat ketika ada *darūrah*, dan keizinan Nabi ﷺ bagi mereka yang baru sahaja memeluk agama Islam untuk melaksanakan dua waktu solat sahaja, menggantikan lima waktu, kerana ingin mendekatkan [mereka], dan membenarkan meminum kadar yang sedikit daripada arak bagi seseorang yang berhadapan dengan kematian sedangkan beliau tidak menemukan [minuman] selainnya, atau bagi seorang yang ketagihan [arak] misalnya, sebagai rawatan baginya secara berperingkat, melalui kaedah analogi (*qiyās*)...⁴⁵

Dengan ini beliau berpendapat bahawa kaedah *al-naskh* yang “disangka” telah berlaku pada sebahagian *nusūs* sebenarnya boleh dihuraikan dengan mempertimbang kaedah *sunnat al-tadarruj fi al-tashrī‘*. Ini disebabkan kaedah *sunnat al-tadarruj fi*

45. Ibid.

*al-tashrī*⁶ akan mengambil kira kedua-dua dalil tersebut, dengan mempertimbang situasi yang berbeza yang menyelubungi *nusūṣ* dan perbezaan individu. Pada waktu yang sama, sesuatu *naṣ* yang ditetapkan pada fasa awal boleh kembali digunakan ketika terdapat keperluan yang tertentu, seperti apabila terdapat persamaan dengan situasi yang menyelubungi penurunan wahyu pada fasa awal tersebut. Ini berbeza dengan kaedah *al-naskh* kerana apabila sesuatu hukum telah ditetapkan sebagai hukum *al-mansūkh*, maka hukum awal yang telah terbatal itu tidak boleh lagi diamalkan.⁴⁶

Huraian dan Jawapan

Bahagian ini berusaha untuk memberi jawapan dan huraian terhadap pendapat Jasser Auda berkaitan *al-naskh* dan *sunnat al-tadarruj* dari tiga aspek: (1) pemahaman yang sebenar berkaitan *sunnat al-tadarruj*; (2) analisis dalil-dalil yang secara zahirnya membuktikan bahawa Nabi ﷺ pernah menerapkan konsep *sunnat al-tadarruj*; dan (3) analisis berkaitan ketiadaan keselarisan antara kaedah *al-naskh* dengan pendekatan *maqāṣidī*.

Memahami Sunnat al-Tadarruj dalam Penetapan Hukum-hakam

Kaedah *sunnat al-tadarruj* merupakan kaedah yang biasanya dikedepankan oleh sebahagian ulama kontemporari ketika membahaskan *fiqh* bagi golongan Muslimin yang merupakan masyarakat minoriti di sebuah negara atau tempat, iaitu *fiqh aqallīyyāt*. Al-Qaraḍāwī menyatakan dalam kitab *Fī Fiqh al-Aqallīyyāt al-Muslimah*, bahawa kaedah *sunnat al-tadarruj* perlu dipertimbang sebagai huraian bagi sebahagian golongan minoriti Muslim di sebuah negara.⁴⁷

46. Ibid., 117.

47. Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh al-Aqallīyyāt al-Muslimah* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 1422/ 2001), 53.

Walaupun al-Qaraḍāwī tidak menjelaskan dengan terperinci perihal penerapan kaedah *sunnat al-tadarruj*, sebahagian pengkaji yang lain, seperti Ayman al-Kabiṣī, telah mengenalpasti enam syarat utama bagi mempertimbang pendekatan yang bertahap (*sunnat al-tadarruj*) bagi *fiqh al-aqalliyāt*:⁴⁸

1. Tiada pendekatan bertahap pada bab *ʿaqidah*;
2. Tiada pertimbangan kaedah *al-tadarruj* pada isu-isu yang sudah diketahui hukumnya dalam agama, ataupun dikenali sebagai *al-maʿlūmah min al-dīn bi al-darūrah*;
3. Pertimbangan kaedah *al-tadarruj* tidak mengakibatkan sebahagian hukum-hakam tidak diterapkan atas sebahagian individu, walaupun mereka sebenarnya memiliki kemampuan untuk mengamalkannya;
4. Berkeyakinan akan kewajipan mengamalkan *sharīʿah* apabila terdapat kemampuan untuk melakukan sedemikian;
5. Terdapat usaha untuk menyediakan situasi yang mendorong penerapan hukum-hakam *sharīʿah* secara keseluruhan; dan
6. Ketika dipertimbangkan kaedah *al-tadarruj*, perlu dikedepankan isu yang paling penting berbanding yang kurang penting dengan mengambil kira aspek kemudahan bagi individu.⁴⁹

48. Ayman Fawzī al-Kabiṣī, *Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah: Dirāsah Taʿrīfiyyah Taḥqīqiyah* (Amman: Dār al-Maʿmūn li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1439H/2018), 527–528.

49. Beliau menyatakan:

لا ينبغي أن يؤخذ التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية على إطلاقه، حتى لا يساء استعماله، أو يستغل من قبل العابثين، بل لا بد من وضع ضوابط للعمل به، وبيانها على النحو الآتي: أولاً: التدرج لا يدخل في قواعد العقيدة... ثانياً: يستثنى من جواز التدرج الأمور المعلومة من الدين بالضرورة كأركان الإسلام، وأصول المباحات، وكمائنات المنهيات والمحرمات... ثالثاً: ليس من التدرج في شيء تطبيق الأحكام الشرعية على بعض الناس دون البعض الآخر مع القدرة على ذلك... رابعاً: الاعتقاد الجازم بوجوب تطبيق الشريعة الإسلامية كاملة عند القدرة على ذلك... خامساً: العمل على تهئية الظروف الملائمة لتطبيق جميع الأحكام الشرعية في الأزمنة والأمكنة المناسبة... سادساً: يجب عند التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية تقديم الأهم منها على المهم، كما يجب مراعاة التيسير...

Sila lihat ibid., 527–528.

Maka kaedah *al-tadarruj* boleh menjadi pertimbangan pada situasi yang terhad dan pada sebahagian kecil daripada hukum-hakam yang berbentuk *ijtihādī* dan bukannya *thawābit*. Sebagai contoh, bagi mereka yang berada di negara yang majoriti penduduknya bukan Islam, walaupun mereka bebas untuk mengamalkan agama, akan terdapat keterbatasan tertentu pada urusan kehidupan keagamaan mereka seperti persoalan pernikahan dan perceraian. Oleh sebab tiada badan rasmi yang menjalankan tanggungjawab tersebut, organisasi Islam perlu memainkan peranannya berkaitan persoalan pernikahan dan perceraian.⁵⁰ Ketika itu, kaedah *al-tadarruj* merupakan antara kaedah yang boleh dipertimbang sebagai huraian bagi permasalahan ini.⁵¹

Sebagai kesimpulan, difahami bahawa kaedah *al-tadarruj* tidak boleh dipertimbang untuk hukum-hakam yang dianggap *thawābit*, seperti (1) rukun Islam, (2) perkara-perkara yang dibenarkan (*al-mubāhāt*), dan juga (3) perkara yang telah ditetapkan sebagai haram (*al-muharramāt*), kerana di sebalik setiap hukum yang Tuhan tetapkan terdapat *hikmah* dan *maqāsid* tertentu yang ingin dipelihara, selain merupakan kehendak Tuhan agar sesuatu perkara itu kekal menjadi halal ataupun haram hingga ke akhir zaman.

Maka apa yang disarankan oleh Jasser Auda sebenarnya tidak selari dengan *maqāsid* pensyariatian, malah bertembung dengan *maqāsid* yang ingin dipelihara oleh *shara'* di sebalik penetapan sesuatu hukum. Saranan sedemikian merupakan satu pendapat yang janggal dalam tradisi keilmuan Islam. Penerapan kaedah *sunat al-tadarruj* sepertimana yang disarankan bakal mengakibatkan kecelaruan pada hukum-hakam *sharī'ah* kerana sebahagian hukum-hakam yang telah tetap (*thawābit*) terbuka semula kepada interpretasi, manakala sebahagian hukum lagi

50. Ibid., 530.

51. Selain itu, *Fiqh al-aqalliyāt* juga akan mempertimbang kaedah *al-taysīr* sebagai memberi huraian bagi permasalahan yang dihadapi oleh mereka yang berada di negara yang majoriti penduduknya bukan Islam. Sila lihat ibid., 570.

hanya diterapkan atas sebahagian individu dan bukannya atas yang lain.

Memahami Amalan Nabi ﷺ Berkaitan Sunnat al-Tadarruj

Berkenaan beberapa contoh yang diketengahkan oleh Jasser Auda bagi membuktikan bahawa Nabi ﷺ juga pernah menerapkan kaedah *sunnat al-tadarruj*, maka jawapannya dapat dilihat dari beberapa aspek.

Pertama, terdapat kecelaruan dalam memahami *istidlāl hadīth* yang secara zahirnya membuktikan bahawa Nabi ﷺ menerima keislaman seseorang walaupun individu tersebut meletakkan syarat yang rosak (*fāsid*), iaitu untuk hanya menunaikan dua daripada lima solat fardu.⁵² Ibn Rajab al-Hanbalī menyatakan bahawa peristiwa ini, dan pelbagai lagi yang serupa dengannya, pernah berlaku di zaman Nabi ﷺ. Sebagai contoh, kota Thaqīf yang memeluk agama Islam meletakkan syarat untuk tidak mengeluarkan *zakāh* dan juga tidak berjihad. Nabi ﷺ menerima keislaman mereka namun berkata: “Apabila mereka memeluk agama Islam, mereka akan mengeluarkan *zakāh* dan juga akan berjihad.”⁵³ Al-Shawkānī menambah bahawa ini merupakan dalil yang membolehkan penerimaan keislaman seseorang dengan syarat yang *fāsid*: malah ketika Nabi ﷺ menerima keislaman kota Thaqīf dengan dua syarat yang *fāsid* itu, kedua-dua *zakāh* dan *jihad* belum lagi wajib atas mereka. *Zakāh* menjadi wajib hanya setelah berlalu

52. Riwayat Ahmad dalam *al-Musnad*. Menurut Shu‘aib al-Arna‘ut kesemua perawinya adalah sahih melainkan padanya terdapat seorang lelaki yang tidak diketahui (*mubham*). Sila lihat Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, peny. Shu‘aib al-Arna‘ut dan lain-lain, jilid 33 (cetakan kedua, Beirut: Mu‘asasah al-Risālah, 1420/1999), 407, hadīth no. 20287.

53. ‘Abd al-Rahmān bin Ahmad Ibn Rajab al-Hanbalī, *Fath al-Bārī*, peny. Tāriq ibn ‘Awad Allāh jilid 3 (cetakan kedua, Damām: Dār Ibn al-Jawzī, 1422 A.H), 33. Sulaymān ibn al-Ash‘ath Abū Dāwūd, *Sunnan Abī Dāwūd* (Riyadh: Dār al-Salām, 1420/1999), ms. 443, hadīth no. 3025.

satu *hawl*, manakala *jihād* menjadi wajib apabila ada keperluan.⁵⁴ Justeru, *hadīth* yang dikedepankan tidak membuktikan sama sekali bahawa Nabi ﷺ pernah mengamalkan kaedah *sunnat al-tadarruj* pada hukum-hakam yang telah tetap (*thawābit*) dengan mengembalikan hukum yang telah termansuh.

Kedua, berkaitan dengan keringanan yang diberikan agama ketika berada dalam situasi *darūrah* untuk melakukan sebahagian perkara yang diharamkan (seperti meminum arak), ini juga tidak membuktikan bahawa Nabi ﷺ mengizinkan penerapan hukum yang ditetapkan pada fasa awal sepertimana yang didakwa⁵⁵ kerana sesuatu perkara yang dibenarkan pada situasi *darūrah*, hukumnya kekal dilarang (*mahzūr*) dan tidak berubah kepada hukum sebelum pengharaman.⁵⁶ Malah, dibenarkan bagi sesiapa yang berada dalam situasi *darūrah* tersebut untuk melakukan perkara yang *mahzūr* itu, selagimana beliau berada dalam situasi demikian.⁵⁷

Adapun contoh yang dibawanya (iaitu meminum arak ketika berada dalam keadaan *darūrah*), ini sama sekali tidak membuktikan bahawa hukum meminum arak bagi individu tersebut menjadi *halāl* sehingga diizinkan bagi seseorang yang ketagihan arak untuk meminumnya pada kadar yang terhad sebagai sejenis rawatan ketika melalui fasa pemulihan. Tambahan lagi, seseorang yang ketagihan meminum arak tidak berada dalam situasi *darūrah* sehingga dibolehkan penerapan hukum *darūrah* baginya. Keadaan *darūrah* itu terhad dan

54. Muḥammad bin ‘Alī al-Shawkānī, *Nayl al-Awtār*, peny. Rā’id bin Sabrī (Amman: Bayt al-Afkār al-Duwaliyyah, 2004), ms. 1463, *hadīth* no. 3252.

55. Jasser Auda, *Naqd Nazariyyat al-naskh*, 117.

56. Kaedah *fiqh* berbunyi: (*al-darūrah tubīhu al-mahzūrāt*) yang bermaksud: [Dalam] keadaan darurat, dibenarkan untuk melaksanakan perkara yang dilarang. Sila lihat: Ibrāhīm ibn Nujaym al-Ḥanafī, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tiada cetakan, 1400/1980), 85.

57. Sepertimana yang ditetapkan dalam kaedah *fiqh* yang berbunyi (*mā ubīha li al-darūrah yuqaddar bi qadarihā*) yang bermaksud: Apa yang dibenarkan kerana darurat, ditetapkan kadarnya mengikut kadar darurat yang berlaku. Sila lihat *ibid.*, 86.

terbatas; seseorang hanya dibenarkan untuk meminum arak bagi menyelamatkan nyawanya sekiranya hanya minuman itu yang berada di hadapannya. Keizinan yang diberi kepadanya juga adalah terbatas dan terhad sekiranya hanya seteguk yang diperlukan, maka beliau tidak boleh melebihi kadar tersebut, sebagaimana firman Allah s.w.t. pada surah *al-Baqarah* ayat 173 yang bermaksud: “*Barangsiapa yang terpaksa [kerana darurat] sedang dia tidak menginginkannya dan tidak pula melampauai batas, maka dia tidak berdosa...*”. Maka hukum arak telah *thābit* melalui *naṣ*⁵⁸ dan keadaan *darūrah* tidak mengakibatkan hukum arak itu kembali kepada tahap sebelum pengharamannya.

Jasser Auda, di sebalik kenyataan yang telah dijelaskan di atas, sebenarnya menyarankan pendekatan hukum yang bebas tanpa pertimbangan aspek atau prinsip *uṣūl al-fiqh* yang disepakati. Yang sedemikian itu merupakan satu saranan yang bermasalah serta bakal mengakibatkan terlenturnya segala hukum-hakam *sharī‘ah* kerana membuka ruang kepada akal untuk mendatangkan pertimbangan yang tidak selari dengan penetapan *nuṣūṣ*. Sepertimana yang dinyatakan al-Shāṭibī, sekiranya diberikan kepada akal ruang untuk melangkai ketetapan *nuṣūṣ* dalam sesuatu isu, maka tentunya langkah itu membuka ruang untuk terbatalnya ketetapan *shara‘* yang lain melalui akal pemikiran.⁵⁹

58. Seperti firman-Nya dalam surah *al-Baqarah* ayat 219 yang bermaksud: *Mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad) perihal arak dan judi. Katakanlah, pada kedua-duanya terdapat dosa besar dan kemanfaatan bagi manusia, tetapi dosa kedua-duanya lebih besar daripada manfaatnya.*

59. Teks asal dalam bahasa Arab:

لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل ، وهذا محال باطل ، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم ، وهو جملة ما تضمنته . فإن جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود ، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله ، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله ، أي ليس هذا الحد بصحيح ، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور حاله .

Sila lihat Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, peny. ‘Abdullāh Darrāz, Muhammad ‘Abdullāh Darrāz dan ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad (Beirut: Dār al-Kutub al-Ḥadīth, 1425/2004), 51.

Maka apa yang menghalang insan atau pengkaji lain untuk melangkaui saranan Jasser Auda tersebut, daripada kembali menerapkan hukum pada fasa pertama, kepada penerapan hukum *al-ibāḥah al-aṣliyyah* pada segenap permasalahan agama, dengan alasan bahawa masyarakat masih lagi berjinak-jinak dengan hukum-hakam agama serta memerlukan penyesuaian dalam mengamalkan agama secara bertahap sebagaimana generasi terdahulu di awal Islam?

Jasser Auda sering mengetengahkan perbezaan antara ulama berkaitan hukum-hakam yang telah *mansūkh* sebagai salah satu hujahnya untuk menegaskan bahawa *al-naskh* sebenarnya belum berlaku pada permasalahan tersebut.⁶⁰ Tidak dapat dinafikan bahawa memang terdapat beberapa perbezaan pendapat antara ulama berkaitan isu-isu yang berlaku *al-naskh* padanya. Perbezaan tersebut, walau bagaimanapun kembali kepada beberapa sebab, seperti: (1) perbezaan pada definisi *al-naskh* yang digunakan;⁶¹ (2) perbezaan dalam mengkategorikan sesuatu permasalahan sebagai hukum yang *mansūkh*;⁶² (3) sepertimana yang diamati Muṣṭafā Zayd, berlaku kesilapan di sisi sebahagian ulama dalam menetapkan situasi yang berlaku

60. Antara mereka yang beliau ketengahkan sebagai ulama yang telah berusaha untuk membataskan hukum-hakam yang telah *mansūkh* adalah al-Suyūṭi dan Muṣṭafā Zayd. Sila lihat Jasser Auda, *Naqd. Nazariyyat al-Naskh*, 82.

61. Sebagai contoh, Muṣṭafā Zayd mengamati bagaimana sebahagian sahabat *radīyallāhu ‘anhum* menggunakan istilah *al-naskh* menurut maknanya dari segi bahasa, iaitu (*izālatu al-shay’ bi al-shay’*) yang bermaksud: penghapusan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Maka, sebahagian daripada perkara yang dianggap sebagai *mansūkh* sebenarnya lebih sesuai untuk dikategorikan sebagai hukum yang dikhususkan (*al-takhsīs*) daripada hukum yang umum, ataupun mengikat (*al-taqyīd*) sesuatu hukum yang *mutlaq*. Sila lihat Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur’ān al-Karīm*, 118.

62. Sebagai contoh, al-Shāṭibī yang berpendapat bahawa sebelum kedatangan Nabi ﷺ, segala hukum adalah bersandarkan kepada hukum *al-ibāḥah al-aṣliyyah* (seperti meminum arak, memakan riba dan sebagainya); maka apabila *sharā’* menetapkan hukum dalam Islam, penetapan itu bukanlah satu pemansuhan bagi hukum. Sila lihat Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 530 dan 531.

al-naskh padanya.⁶³ Segala perbezaan ini—menurut Muṣṭafā Zayd—tetap tidak menafikan penghujahan *al-naskh*.⁶⁴

Adakah Kaedah al-Naskh Bertembung dengan Pendekatan Maqāṣidī?

Berkenaan persoalan sama ada kaedah *al-naskh* bertembung dengan pendekatan *maqāṣidī*, dua jawapan dapat dikemukakan.

Pertama, pertimbangan *dilālāt al-alfāz* sama sekali tidak bertembung dengan pendekatan *maqāṣidī*, malah merupakan sebahagian usaha untuk memelihara *maqāṣid* serta hikmah *sharaʿ* di sebalik segala hukum-hakam yang ditetapkan. Apabila Tuhan mengharamkan sesuatu perkara melalui dalil, ini adalah bagi mencapai hikmah serta tujuan yang tertentu. Mungkin hikmahnya tidak terzhahir pada sebahagian insan; walaupun begitu, setiap individu Mukmin meyakini bahawa padanya terkandung *hikmah* atau *maqāṣid* tertentu. Sepertimana yang dinyatakan oleh al-Ghazālī, sebahagian rahsia di sebalik penetapan *sharaʿ* tidak mampu disaksikan dan difahami melainkan melalui perantara seorang nabi.⁶⁵ Maka apabila sebahagian hukum telah dimansuhkan, lalu *sharaʿ* mendatangkan hukum yang terkini, yang demikian itu sebenarnya bagi mencapai hikmah dan objektif yang tertentu. Justeru, saranan untuk menerapkan hukum pada fasa awal tahap pensyariatian sebenarnya mengabaikan *maqāṣid* yang ingin dipelihara oleh *sharaʿ* kerana hukum yang terkini akan diketepikan bagi menerapkan hukum yang telah *mansūkh*.

Jawapan yang kedua berkaitan *maqāṣid* dan *maṣāliḥ* yang disangkakan ingin dipelihara. Apabila diperhatikan contoh-contoh yang dibawa oleh Jasser Auda berkaitan pemeliharaan kemaslahatan insan melalui penurutan *maqāṣid al-nuṣūṣ* berbandingkan *dilālāt al-alfāz*, kemaslahatan yang beliau

63. Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fi al-Qurʿān al-Karīm*, 11.

64. Ibid.

65. Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Dalāl*, peny. Jamil Salibā dan Kāmil ʿIyād (cetakan ke-7, Beirut: Dār al-Andalus, 1976), 116.

maksudkan terdiri daripada kemaslahatan duniawi. Dalam ertikata lain, keperluan insan serta keperluan kehidupan yang menyelubunginya sepanjang hayatnya di dunia tanpa mengambil kira kemaslahatannya di akhirat. Sebagai contoh, ketika ibadah solat diringankan kepada dua waktu solat bagi mereka yang baru sahaja memeluk Islam, ataupun tatkala minuman arak dibenarkan sebagai rawatan pemulihan bagi mereka yang ketagihan arak, segalanya bertujuan menjaga kemaslahatan insan di dunia ini⁶⁶ sedangkan, sepertimana yang dinyatakan oleh al-Shāṭibī, "...kemaslahatan yang perlu diwujudkan dan kerosakan yang perlu ditolak sesungguhnya menjadi pertimbangan demi mendirikan kehidupan dunia dan akhirat...."⁶⁷

Justeru menjadi satu kesilapan apabila pemahaman tentang *maṣāliḥ* dibataskan kepada kemaslahatan duniawi sahaja. Apabila *shara'* menetapkan sesuatu hukum (sebagai contoh: pengharaman arak, penetapan solat lima waktu, dan sebagainya), segalanya bertujuan bukan sahaja memelihara kemaslahatan duniawi bagi insan atau masyarakat akan tetapi, lebih penting lagi, memelihara kemaslahatannya di akhirat kelak.

Kesimpulan

Usaha pembaharuan (*tajdīd*) pada dasarnya merupakan satu usaha yang mulia. Akan tetapi segala pembaharuan yang disarankan perlu mengambil kira tradisi keilmuan Islam yang wujud, serta sentiasa berhubung dengan tradisi tersebut. Adapun pembaharuan yang tidak terikat dengan ketetapan *nusūṣ*, serta tidak mempertimbang prinsip atau dasar tradisi keilmuan Islam yang telah *thābit*, ini bakal menghasilkan bukan sahaja kesimpulan yang bebas dari segala ketetapan, tetapi juga saling bertembung antara satu dengan yang lain.

Tiada yang menafikan keperluan kepada pembaharuan (*tajdīd*) pada penyusunan atau penjelasan sebahagian ilmu Islam

66. Jasser Auda, *Naqd Nazariyyat al-Naskh*, 117 dan 118.

67. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 239.

kerana penyusunan atau penulisan sesuatu ilmu itu merupakan *ijtihād* para ulama. Walau bagaimanapun, sepertimana yang dinyatakan al-Būṭī, perombakan kembali segala dasar dengan menyarankan satu kaedah pertimbangan hukum yang baharu merupakan usaha untuk melepaskan diri dari segala kaedah yang telah dikenal pasti untuk memahami al-Qur’ān dan sunnah (iaitu kaedah *uṣūl al-fiqh*) kepada satu kaedah bebas yang tidak terikat dengan mana-mana keterbatasan.⁶⁸ Al-Zuhaylī menganggap serangan yang disaksikan berlaku terhadap ilmu *uṣūl al-fiqh* sebenarnya bertujuan memusnahkan *sharī‘ah* itu sendiri.⁶⁹

Kenyataan al-Būṭī dan al-Zuhaylī tersebut ada kebenarannya kerana walaupun makalah ini telah menganalisis kritikan terhadap kaedah *al-naskh*, terdapat pelbagai lagi kritikan serta saranan *tajdīd* yang ditujukan kepada bahagian lain ilmu *uṣūl al-fiqh* (seperti *ijtihād*, *ymā‘*, dan kaedah *qiyās*). Sekiranya segala saranan ini dipertimbang, maka apa yang terbaki daripada *sharī‘ah* ini setelah diketepikan atau dirombak kembali pemahaman dan aplikasi segala alat bagi memahami *nuṣūṣ* tersebut? Yang terbaki hanyalah prinsip-prinsip umum daripada al-Qur’ān yang terbuka kepada tafsiran individu, serta beberapa panduan daripada sunnah yang “selari” dengan prinsip-prinsip umum al-Qur’ān tersebut.

68. Al-Būṭī dan Abū Ya‘rab al-Marzūqī, *Ishkālīyyat Tajdīd*, 172.

69. Wahbah al-Zuhaylī, *Fiqh al-Ta‘līm wa Fiqh al-Maqāsid: Fiqh al-Wāqī‘ fi Daw’ Maqāsid al-Sharī‘ah*, dalam Wahbah al-Zuhaylī, *Qadāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Muā‘shir* jilid 3 (Damsyik: Dār al-Fikr, 1432/2011), 131.

Rujukan

- Abou El-Fadl, Khaled. *Qur'anic Ethics and Islamic Law, Journal of Islamic Ethics*, vol 1, 2017.
- Al-‘Alwānī, Tāha Jābir. *Ishkālīyyah al-Ta‘āmul ma‘a al-Sunnah al-Nabawīyah*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1435/2014.
- Al-Āmidī. *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, peny. Sayyid al-Jamīlī. Beirut: Dār al-Kuttāb al-‘Arabī, 1404 A.H.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- . *Naqd Nazariyyat al-naskh: Bahth fī fiqh al-Maqāsid al-Sharī‘ah*. Beirut: al-Shabkah al-‘Arabīyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad bin al-Husayn bin ‘Alī. *Manāqib al-Shāfi‘ī*, Ed. Al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Kaherah: Dār al-Turāth, 1390/1970.
- Budhy Munawar-Rachman. *Argumen Islam untuk Liberalisme*. Jakarta: PT Grasindo, 2010.
- Al-Bughā, Muṣṭafā Dīb. *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī: Dirāsah ‘Āmmah*. Cetakan ke-3. Damsyik: Dār al-Muṣṭafā, 1428/2007.
- Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Cetakan ke-2. Riyadh: Dār al-Salām, 1419/1999).
- Al-Būṭī, Muhammad Sa‘īd Ramaḍān. *Dawābīt al-Maṣlahah*. Cetakan ke-6. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1421/2000).
- . Muhammad Sa‘īd Ramaḍān dan Abū Ya‘rab al-Marzūqī. *Ishkālīyyah Tajdīd Uṣūl al-fiqh*. Damsyik: Dār al-Fikr, 1426/2006.
- Al-Ghazālī, Muḥammad. *Nazarāt fī al-Qur‘ān*. Cetakan ke-6. Kaherah: Nahḍah Miṣr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2005.
- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. *al-Mustasfā min ‘Ilmi al-Uṣūl*, peny. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar. Damsyik: Mu‘assasah al-Risālah, 1433/2012.
- . *al-Munqidh min al-Dalāl*, peny. Jamīl Ṣalībā dan Kāmil ‘Iyād. Cetakan ketujuh. Beirut: Dār al-Andalus, 1976).

- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, peny. S. M. Stern, terjemahan daripada Muhammedanische Studien. London: Allen & Unwin 1971.
- Hallaq, Wael. *History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Harun Nasution. *The Place of Reason in 'Abduh's Theology-Its Impact on his Theological System and Views*. PhD diss, McGill University Canada, 1968.
- Hourani, George. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Ibn 'Abd al-Karīm, 'Abd al-Salām bin Muḥammad. *Al-Tajdīd wa al-Mujaddidūna fī Uṣūl al-fiqh*. Cetakan ke-3. Kaherah: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1428/2007.
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Ṭawzī, 1997.
- _____. *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Cetakan ke-6, Kaherah: Dār al-Salām, 1435/2014.
- Ibn Ḥajāj, Muslim. *Saḥīḥ Muslim*. Cetakan ke-2. Riyadh: Dār al-Salām, 1421/2000.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Ed. Shu'aib al-Arna'ūt dan lain-lain. Cetakan ke-2. Beirut: Mu'asasah al-Risālah, 1420/1999.
- Ibn Nujaym al-Ḥanafī, Ibrāhīm. *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400/1980.
- Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad, *Fath al-Bārī*, Ed. Ṭāriq ibn 'Awaḍ Allāh. Cetakan ke-2. Damām: Dār ibn al-Jawzī, 1422 A.H.
- Al-Kabīsī, Ayman Fawzī. *Fiqh al-Aqallīyyāt al-Muslimah-Dirāsah Ta'ṣīliyyah Taṭbīqiyyah*. Amman: Dār al-Ma'mūn li al-Nashr wa al-Tawzī, 1439/2018.
- Martin, Richard C. Mark R. Woodward and Dwi S. Atmaja. *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Al-Qaradāwī, Yūsuf. *Fī Fiqh al-Aqallīyyāt al-Muslimah*. Kaherah: Dār al-Shurūq, 1422/2001.

- Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad. (671H), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, peny. Hishām Samīr al-Bukhārī. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1423/2003.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Cetakan ke-3. Pakistan: Islamic Research Institute, 1995.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *Ilm Usūl al-fiqh fī Daw'ī Maqāsidihī*. Kaherah: Dār al-Kalimah, 1438/2017.
- _____. *Nazarīyyat al-Maqāsid 'inda al-Imām al-Shātibī*. Cetakan ke-4. Virginia: al-Ma'had al-Alamī li'l-fikr al-Islāmī, 1415/1995).
- Al-Rāzī, Fakhr. *Mafātīh al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1421/ 2000.
- Al-Ṣan'ānī, Muḥammad bin Ismā'īl. *Mazālik al-Uṣūliyyīn wa Bayān al-Qadr al-Muhtāj min Ilm al-Uṣūl*, peny. Muḥammad Ṣabāḥ al-Manṣūr. Kuwait: Maktabah Ahl al-Athar, 1425/2004.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammad Jurisprudence*. 6th Print. Oxford: Claredon Press, 1979.
- Shahrur, Muhammad. *The Qur'an, Morality, and Critical Reason*, peny. Andreas Christmann. Leiden: Brill, 2009.
- Al-Shātibī. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, peny. 'Abdullāh Darrāz, Muḥammad 'Abdullāh Darrāz dan 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub al-Ḥadīth, 1425/2004.
- Al-Shawkānī, Muḥammad bin 'Alī. *Nayl al-Awtār*, peny. Rā'id bin Ṣabrī. Amman: Bayt al-Afkār al-Duwalīyyah, 2004).
- Zayd, Muṣṭafā. *al-naskh fī al-Qur'an al-Karīm, Dirāsah Tashrī'yyah Tārīkhiyyah Naqḍiyyah*. Cetakan ke-4. Kaherah: Dār al-Yusr, 1435/2014).
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Qadāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Muā'şir*. Damsyik: Dār al-Fikr, 1432/2011.
- _____. *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī*. cetakan 22. Damsyik: Dār al-Fikr, 1438/2017).