

**FIQH HADITH DALAM *KOLEKSI HADIS-HADIS HUKUM*
OLEH HASBI ASH-SHIDDIEQY: KAJIAN TERHADAP
TOPIK-TOPIK TERPILIH**

NURUL FARHANA BINTI YUSUF

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2019

**FIQH HADITH DALAM *KOLEKSI HADIS-HADIS HUKUM*
OLEH HASBI ASH-SHIDDIEQY: KAJIAN TERHADAP
TOPIK-TOPIK TERPILIH**

NURUL FARHANA BINTI YUSUF

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

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2019

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama:(No. K.P/Pasport:)

No. Matrik:

Nama Ijazah:

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis (“Hasil Kerja ini”):

Bidang Penyelidikan:

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan se jelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hak cipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya (“UM”) yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekali pun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain samaada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon

Tarikh:

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

Tarikh:

Nama:

Jawatan

**FIQH HADITH DALAM *KOLEKSI HADIS-HADIS HUKUM* OLEH HASBI
ASH-SHIDDIEQY:KAJIAN TERHADAP TOPIK-TOPIK TERPILIH**

ABSTRAK

Perkembangan arus pemikiran masa kini memberikan keterbukaan kepada masyarakat dalam menilai sesuatu perkara. Dalam hal-hal yang berkaitan agama mahupun syariat, hal ini memberikan kesan positif namun, boleh juga menjadi sebaliknya jika ruang ini digunakan sewenangnyanya. Di Indonesia, ramai tokoh-tokoh pemikir, salah satunya ialah Hasbi Ash-Shiddieqy. Hasbi adalah tokoh ilmuan yang berkaliber di Indonesia terutamanya dalam gagasan pemikiran dan keilmuan beliau dalam bidang hukum Islam. Beliau orang pertama yang telah menghasilkan buku membahaskan permasalahan hukum secara lengkap melalui karyanya "*Koleksi Hadis-Hadis Hukum* ".Objektif kajian ini dijalankan adalah untuk menghuraikan secara teoritikal fiqh dan hadith, di samping mengkaji dan menilai ijtihad-ijtihad yang telah dilakukan oleh Hasbi melalui metode yang digunapakai oleh beliau dalam menetapkan hukum dalam kedua bidang ini. Selain itu, pengkaji turut mengkaji sumbangan yang telah dihasilkan oleh beliau dalam bidang fiqh dan hadith. Metodologi yang digunakan adalah kajian perpustakaan (*library research*) dengan merujuk beberapa karya Hasbi sebagai rujukan utama dan beberapa rujukan lain yang relevan berkaitan dengan beliau sebagai sumber sekunder. Kajian ini mendapati dalam menetapkan hukum, Hasbi tidak lari dari berpegang pada sumber utama al-Quran dan Hadith, merujuk pandangan ulama yang menurutnya bersesuaian dengan faham hadith, mengutamakan masalah dan mengambil kira maqasid sesuatu hukum diturunkan.

Keyword: Koleksi Hadis-Hadis Hukum, Hasbi Ash-Shiddieqy, fiqh hadith, Nusantara, tayamum

FIQH HADITH IN *THE COLLECTION OF HADITH LAW* BY HASBI ASH-SHIDDIEQY: RESEARCH IN SELECTED TOPICS

ABSTRACT

Nowadays the development in thinking has given the public an openness in evaluating something. In matters that relate to religion or *syariah*, it gives a positive effect but the opposite will happen if openness is arbitrarily used. In Indonesia, there are so many intellectuals, whereby Hasbi Ash-Shiddieqy is one of them. Hasbi is an Indonesian caliber scholar, especially in his ideas of thought and knowledge of Islamic law. He was the first person to publish a book on legal issues entirety, entitled "*The Collection of Hadith Law*". The purpose of this study is to theoretically describe *fiqh* and *hadith*, as well as to review and evaluate the *ijtihad* (independent reasoning) by using Hasbi's methods in establishing the law in both fields (*hadith* dan jurisprudence). In addition, the researcher has also examined his contributions in those fields. The methodology used was focused on library research, with reference to Hasbi's works and other secondary sources that related to him. This study found that in determining the law, Hasbi did not dissociate himself from the al-Quran and *hadith* referring to the views of Islamic scholars based on the *hadith* understanding, prioritizing the *maslahah* needs and considering the *maqasid* of *syariah* (objectives of *syariah*).

Keyword: Koleksi Hadis-Hadis Hukum, Hasbi Ash-Shiddieqy, *fiqh hadith*, Nusantara, *tayamum*

PENGHARGAAN



Alhamdulillah syukur ke hadrat Illahi kerana dengan rahmat dan limpah kurniaan-Nya akhirnya disertasi penyelidikan ini berjaya siap dengan jayanya. Selawat dan salam buat junjungan besar Nabi Muhammad SAW dan para sahabat serta para tabi'in.

Pertamanya jutaan terimakasih diucapkan kepada Prof Madya. Dr. Ishak Suliaman dan Dr. Khadher bin Ahmad, selaku penyelia yang membimbing dan memberi tunjuk ajar, kritikan dan teguran sepanjang menyiapkan disertasi ini. Terimakasih juga diucapkan kepada pihak Akademi Pengajian Islam, terutamanya para pendidik Jabatan al-Quran dan al-Hadith serta kakitangan jabatan yang banyak membantu dan memberikan kerjasama dalam menyiapkan disertasi ini. Hanya Allah sahaja yang dapat membalas jasa kalian.

Sejambak cinta dan kasih sayang buat ibunda dan ayahanda Puan Sharazan Binti Malek dan En. Yusuf Bin Din yang tidak henti-henti memberi dokongan biarpun jauh di mata namun tidak jemu memberikan kata-kata semangat kepada penulis. Buat keluarga, Along, Angah, Edi, Adik, arwah kakakku Kak Yang, Opah, Makteh, Maksu, Nor, terimakasih buat kalian kerana banyak memberi sokongan moral. Sekalung kasih sayang juga buat sahabat-sahabat yang dikasihi, Izzah, Shirat, Hanis, Ainul, Kak Asiah, Simah yang memahami komitmen penulis dan juga membantu bersama-sama dalam menyiapkan disertasi ini. Kalian adalah anugerah buatku dalam perjuangan ini.

Akhir kalam, ribuan terima kasih diucapkan kepada rakan-rakan dan semua insan yang telah terlibat samaada secara langsung atau tidak dalam menjayakan disertasi ini.

Segala jasa baik anda semuahnya Allah SWT sahaja yang dapat membalasnya di syurga kelak. Wallahua'lam.

NURUL FARHANA BINTI YUSUF

No.30, Kampung Ribu Hilir,

33600 Kuala Kangsar,

Perak Darul Ridzuan.

Wardahfarha@gmail.com

28 Januari 2019

University of Malaya

ISI KANDUNGAN

ABSTRAK	iv
ABSTRACT	v
PENGHARGAAN.....	vi
ISI KANDUNGAN	viii
SENARAI SINGKATAN	xii
PANDUAN TRANSLITERASI	xiii
BAB PENDAHULUAN	1
1.0 PENGENALAN	1
2.0 PERMASALAHAN KAJIAN.....	1
3.0 PERSOALAN KAJIAN	5
4.0 OBJEKTIF KAJIAN	5
5.0 SKOP KAJIAN	5
6.0 KEPENTINGAN KAJIAN	6
7.0 SOROTAN KAJIAN.....	7
8.0 METODOLOGI KAJIAN	11
8.1 Metodologi Pengumpulan Data	11
8.2 Metodologi Analisis Data.....	13
BAB SATU: KARYA DAN PENYELIDIKAN BERKAITAN HADITH HUKUM	
1.1 PENGENALAN	16
1.2 KARYA-KARYA HADITH DI INDONESIA-MALAYSIA-THAILAND	16
1.3 KARYA-KARYA PENYELIDIKAN HADITH-HADITH HUKUM.....	20
1.3.1 Fiqh hadith dalam kajian terhadap sumber-sumber asal.....	20
1.3.2 Fiqh hadith dalam kajian terhadap sumber-sumber sekunder	21

1.4 KESIMPULAN	23
----------------------	----

**BAB DUA: SUMBANGAN HASBI ASH-SHIDDIEQY DAN KETOKOHANNYA
DALAM BIDANG HADITH**

2.1 PENGENALAN	25
2.2 BIOGRAFI RINGKAS HASBI ASH-SHIDDIEQY	25
2.2.1 PEMIKIRAN HASBI ASH-SHIDDIEQY DAN KETOKOHANNYA DALAM BIDANG HADITH	27
2.2.2 KARYA-KARYA HADITH HASBI ASH-SHIDDIEQY	30
2.2.3 BUKU-BUKU DALAM BIDANG HADITH.....	31
2.3 PENGENALAN BUKU “ <i>KOLEKSI HADIS HADIS HUKUM</i> ”	31
2.3.1 Latar Belakang Buku	32
2.3.2 Isi Kandungan.....	33
2.3.3 Kaedah Penulisan Kitab.....	34
2.4 KESIMPULAN	37

**BAB TIGA: METODE DAN PENDEKATAN HASBI ASH-SHIDDIQIEY
DALAM ISTINBAT HUKUM**

3.1 PENGENALAN	38
3.2 PRINSIP-PRINSIP HASBI ASH-SHIDDIEQY DALAM ISTINBAT HUKUM.....	39
3.2.1 Definisi Istinbat	39
3.2.2 Sejarah Istinbat Hukum Para Mujtahid.....	40
3.2.3 Prinsip-Prinsip Istinbat Hukum Hasbi Ash-Shiddieqy	41
3.3 METODE IJTIHAD HASBI ASH-SHIDDIEQY	43
3.4 SUMBER HUKUM HASBI ASH-SHIDDIEQY	53

3.4.1 Sumber-Sumber Yang Terdapat Dalam Wahyu	53
3.4.2 Sumber-Sumber Yang Tidak Terdapat Dalam Wahyu	56
3.4.3 Sumber-Sumber Yang Berdasarkan Kepada Akal	59
3.5 KESIMPULAN	66

BAB EMPAT: ANALISIS PEMIKIRAN FIQH HADITH HASBI ASH-SHIDDIEQY TERHADAP HUKUM TAYAMUM DALAM “KOLEKSI HADITS-HADITS HUKUM” (JILID SATU)

4.1 PENGENALAN	68
4.2 IJTIHAD HUKUM HASBI ASH-SHIDDIEQY	69
4.2.1 Analisis Hadith 1: Bertayamum Kerana Tidak Mendapat Air dan Kerana Takut Dingin bagi Orang yang Berjunub.....	69
4.2.2 Analisis Hadith 2: Solat Lantaran Tidak Memperoleh Air dan Tanah di ketika Terpaksa	76
4.2.3 ANALISIS HADITH 3: APAKAH MASUK WAKTU MENJADI SYARAT UNTUK BOLEH BERTAYAMUM?	82
4.2.4 Analisis Hadith 4: Bertayamum di Permulaan Waktu dan Mendapat Air Sebelum Kehabisan Waktu	85
4.2.5 Analisis Hadith 5: Batalkah Tayamum Kerana Memperoleh Air Sewaktu Solat.....	88
4.2.6 Analisis Hadith 6: Cara Bertayamum	90
4.2.7 ANALISIS HADITH 7: MENYAPU ATAS PEMBALUT LUKA	97
4.2.8 Analisis Hadith 8: Hukum Satu Tayamum untuk Lebih dari Satu Solat....	101
4.2.9 Analisis Hadith 9: Memperoleh Air Tidak Cukup untuk Berwudhu.....	104
4.3 PEMIKIRAN HASBI ASH-SHIDDIEQY DALAM BUKU “KOLEKSI HADIS-HADIS HUKUM” JILID SATU PEMBAHASAN PERTAMA (TAHĀRAH).....	107

4.4 PENUTUP	109
BAB LIMA: KESIMPULAN DAN SARANAN	
5.1 PENGENALAN	111
5.2 RUMUSAN DAN KESIMPULAN.....	111
5.3 SARANAN DAN CADANGAN	114
(i) SARANAN PENYELIDIKAN.....	114
(ii) CADANGAN PENYELIDIKAN	115
BIBLIOGRAFI.....	117
LAMPIRAN.....	126

SENARAI SINGKATAN

cet.	Cetakan
Dr.	Doktor
ed.	Editor/Edisi
et.al.,	Et alia (Latin): Buku yang mempunyai empat pengarang atau lebih
H	Hijrah
Ibid	Ibidem: Rujukan kepada tempat, kitab, fasal atau halaman yang sama
M	Masihi
m	Meninggal pada
no.	Nombor
RA	<i>Radiya Allah „Anhu/Anha</i>
SAW	<i>Salla Allah „Aayhi wa Sallam</i>
SWT	<i>Subhanahu wa Ta’ala</i>
t.t	Tanpa tahun/ Tarikh
t.tp	Tanpa tempat terbit
w.	Wafat

PANDUAN TRANSLITERASI

Senarai panduan tersebut adalah seperti berikut:

i. Huruf konsonan

<i>Huruf Arab</i>	<i>Nama</i>	<i>Huruf Latin</i>
ا	<i>Alif</i>	a / ''
ب	<i>ba''</i>	B
ت	<i>ta''</i>	T
ث	<i>tha''</i>	Th
ج	<i>Jim</i>	J
ح	<i>ha''</i>	H
خ	<i>kha''</i>	Kh
د	<i>Dal</i>	D
ذ	<i>Dhal</i>	Dh
ر	<i>ra''</i>	R
ز	<i>Zay</i>	Z
س	<i>Sin</i>	S
ش	<i>syin</i>	Sy
ص	<i>sad</i>	S
ض	<i>dad</i>	D
ط	<i>ta''</i>	T
ظ	<i>za''</i>	Z

ع	<i>,ayn</i>	”
غ	<i>ghayn</i>	Gh
ف	<i>fa”</i>	F
ق	<i>qaf</i>	Q
ك	<i>Kaf</i>	K
ل	<i>Lam</i>	L
م	<i>mim</i>	M
ن	<i>nun</i>	N
و	<i>waw</i>	W
ه	<i>ha”</i>	H
ي	<i>ya”</i>	Y
ة	<i>ta”marbutah</i>	H

ii. Hurufvokal

Vokal	Huruf Arab	Huruf Latin
Pendek	(fathah) _____	A
	(dammah) _____	u
	(kasrah) _____	i
Panjang	آ	a
	أُ	u
	إِي	i
Diftong	أَو	aw
	أَي	ay
	يَّ	iy/i
	وَّ	uww

BAB PENDAHULUAN

1.0 PENGENALAN

Kajian ilmiah ini bertajuk “Fiqh Hadith dalam Koleksi Hadis-Hadis Hukum oleh Hasbi Ash-Shiddieqy: Kajian Terhadap Topik-Topik Terpilih” adalah sebuah kajian kritis memfokuskan analisis terhadap karya hadith hukum tokoh besar Indonesia, iaitu Hasbi Ash-Shiddieqy. Pengkajian ini bukan sahaja menyentuh mengenai analisis pemikiran tokoh ini malah mendatangkan pengkajian mengenai isu-isu yang dibahaskan dari sudut pendalilan.

Perbincangan dalam bab ini tertumpu kepada gambaran awal kajian seperti permasalahan kajian, objektif kajian, ulasan penulisan, kepentingan dan skop kajian. Perkara utama dalam bab ini ialah penjelasan analisis yang digunakan dalam kajian.

2.0 PERMASALAHAN KAJIAN

Islam bersumberkan dari al-Quran dan sunnah dan diyakini sebagai kebenaran yang hakiki sepanjang zaman. Namun, tafsiran penganutnya berbeza-beza dan berubah-ubah, akibat perubahan kehidupan sosial penganut yang juga kian berubah. Hasil dari perbezaan penafsiran ini lahirlah kepelbagaian pemikiran fiqh dan teologi yang dipegangi oleh lapisan masyarakat.

Ditambah pula dengan perkembangan aliran pemikiran dari kelompok intelektual agamawan yang memandu golongan masyarakat ini. Sebagaimana yang terjadi pada kemunculan beberapa pemikiran teologi dan falsafah di dunia Islam pada abad terdahulu, kemunculan gagasan pemikiran ini tidak terlepas daripada pengaruh dan kepentingan kondisi sosial, budaya dan bangsa yang sedang berkembang.¹ Selain itu, perkembangan arus zaman melahirkan pelbagai permasalahan yang memerlukan penyelesaian dalam memahami kehendak dan masalah masyarakat setempat. Ijtihad dalam permasalahan ini melahirkan pelbagai bentuk pemikiran baru yang bersifat

¹ Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (New Brunswick: AldineTransaction, 2009), 10.

moden dalam menafsirkan wahyu dan peradaban Islam termasuklah pemikiran berunsur liberal. Kepelbagaian jalur pemikiran yang terhasil boleh dikategorikan sama ada bersifat fundamental, moderat mahupun liberal.

Fundamental misalnya lebih bersifat tradisional, yakni berpegang teguh kepada wahyu dengan bersifat rigid dan literal. Golongan ini tidak terpengaruh kepada perubahan pemikiran dan cenderung berpandangan seperti pemikir terdahulu yang berfahaman tradisi. Jika dinilai secara kolektif, kelompok tradisional yang sinonim digolongkan dalam kumpulan ini seperti organisasi sosial keagamaan NU (Nahdatul Ulama),² sebuah organisasi keagamaan yang diterajui oleh beberapa orang ulama Indonesia.

Sementara itu, lawan kepada pemikiran bersifat fundamental ialah pemikiran yang bersifat modernis, iaitu lebih bersifat terbuka. Golongan ini lebih bersikap rasional dan demokratik terutamanya dalam hal yang bersangkutan dengan kebijakan dan kepentingan umum masyarakat. Bagi mereka ijtihad pembaharuan ini harus dilakukan sepanjang masa.³ Kelompok yang cenderung dengan jalur pemikiran ini adalah Muhammadiyah, PERSIS (Persatuan Islam), al-Irsyad dan sebagainya.⁴

Dalam perkembangan arus masa kini, kepelbagaian pemikiran memberikan kesan positif kepada hukum Islam dimana sikap keterbukaan para sarjana dapat dilihat dalam menjalankan pengkajian terhadap metode dan ijtihad-ijtihad terkini yang dilakukan. Namun, permasalahan terjadi apabila terdapat segelintir pihak yang menyeleweng dalam membuat penafsiran hukum sekaligus memberikan impak buruk kepada masyarakat dimana mereka lazimnya mengikuti pandangan sarjana-sarjana ini,

² Ditubuhkan pada 31 Januari 1926, Nahdah al-Ulama adalah sebuah organisasi keagamaan yang terbesar di Indonesia, dipelopori oleh para kiai yang berfahaman *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* yang menjadi wadah untuk menyatukan dan mengamalkan ajaran Islam di bawah mazhab (Hanafi, Maliki, Syafii dan Hanbali) serta berkhidmat kepada bangsa. H. Umar Burhan, *Hari-hari Sekitar Lahir NU* (Jakarta: Aula, 1981), 21.

³ Achmad Jaenuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam Modern* (Surabaya: LPAM, 2004), 94.

⁴ Zainuddin Maliki, *Agama Priyayi* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), 41.

yang mana menurut mereka dipercayai benar dan mendatangkan kebaikan kepada semua.

Di Indonesia, ramai pemikir kontemporari yang memberikan sumbangan besar dalam membawa gagasan pembaharuan hukum Islam seperti A.Hassan (1887), Hasbi Ash-Shiddieqy (1905-1975), Hazairin (1906-1975), Munawir Sjadzali (1925) dan banyak lagi. Mereka ini berusaha sedaya upaya melakukan perubahan yang mendatangkan kebaikan kepada masyarakat. Pembaharuan dalam hukum Islam dibuat agar terus relevan dan sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia khususnya pada waktu sekarang.

Antara tokoh-tokoh pembaharuan, Hasbi Ash-Siddiqiey adalah tokoh yang mula-mula menyeru agar fiqh yang diamalkan di Indonesia berkeperibadian Indonesia. Idea ini diketengahkan pada tahun 1940 dan sekali lagi dibangkitkan pada tahun 1960⁵ kerana pada awalnya idea tersebut belum jelas kedengaran. Dalam membawa pembaharuan di Indonesia, Hasbi Ash-Shiddieqy banyak melakukan ijtihad dan mengalakkan pengkajian berkaitan fiqh.⁶

Bagi Hasbi Ash-Shiddieqy, kebanyakan umat Islam di Indonesia tidak dapat membezakan antara syariat yang berasal daripada hukum Allah dan fiqh yang merupakan ijtihad ulama dan masyarakat Indonesia cenderung menganggap fiqh sebagai syariat.⁷ Akibatnya, kitab-kitab terdahulu dianggap sebagai satu kewajipan untuk mengikutinya sedangkan sebahagian hukum fiqh yang diikuti oleh masyarakat Indonesia tidak lagi sesuai untuk diamalkan. Lantaran itu, beliau memperkenalkan gagasan fiqh Indonesia yang mana ketetapan fiqh diambil, hasil dari ijtihad yang

⁵ Yudian W.Asmin, "Peran Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Pembaruan Hukum Islam di Indonesia Abad XX," dalam *ke Arah Fiqh Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. TMHasbi Ash Shiddieqy* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 1994), 10.

⁶ Mansur, "Kontekstualisasi Gagasan Fiqh Indonesia T.M Hasbi Ash Siddiqiey," *Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 46, no. 1 (Jan-Jun 2012), 50.

⁷ Yudian Wahyudi, "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh" (latihan ilmiah, McGill University Montreal, 1993), 5.

bersesuaian dengan bangsa Indonesia dan pemikiran hukum Islam yang tidak relevan, digantikan dengan ijtihad yang baru yang boleh diamalkan di Indonesia.

Hasbi Ash-Shiddiqiey adalah sosok tubuh yang menjadi peneraju dalam membawa gagasan pemikiran pembaharuan hukum yang berpadanan dengan keperluan masyarakat Indonesia. Tokoh ini mempunyai kepakaran dalam bidang keagamaan khususnya dalam bidang hadith dan hukum melalui pengkajian yang dilakukan. Selain itu, beliau juga lantang dalam menyuarakan pendirian meskipun tidak sealiran dengan ulama lain dan bertentangan dengan jumbuh. Beliau adalah tokoh yang berpegang teguh pada prinsip memberi kemaslahatan umum (*maṣāliḥ mursalah*) yang mengutamakan konsep keadilan serta mencegah kerosakan (*sadd al-dhari'ah*) berpendapat bahawa prinsip-prinsip ini mampu membawa kesejahteraan dalam masyarakat.⁸

Perkembangan ilmu dalam bidang hadith semakin luas, termasuklah dalam bidang syarah hadith, bidang ini atau dikenali juga sebagai fiqh hadith adalah satu metode analisis teks yang sangat komprehensif dalam menghuraikan nas. Sorotan dari karya-karya terdahulu seperti *Fath al-Bāri* oleh Ibn Hajar al-Asqalānī dan *Sharah Muslim* oleh al-Nawawī sememangnya tidak dinafikan lagi menjadi rujukan popular sehingga kini. Ini kerana kualiti penyelidikan dan tahap keilmuan yang tinggi dimiliki oleh mereka menjadikan karya mereka menjadi rujukan sepanjang zaman.

Sehubungan itu, berdasarkan pemerhatian dan kajian awal yang dilakukan, menjadi keinginan pengkaji untuk menganalisis ijtihad-ijtihad yang dijalankan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy melalui kaca mata fiqh hadith berdasarkan kupasan permasalahan yang dilakukannya dalam bidang fiqh dan hukum. Syarah ini dapat dilihat dalam karya beliau *Koleksi Hadis-hadis Hukum*. Buku ini memuatkan perbincangan sekitar hadith-hadith hukum menyentuh keseluruhan aspek agama. Fokus penyelidikan yang

⁸ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 65.

dijalankan oleh pengkaji membahas sekitar metode dan kesarjanaan beliau dalam dalam bidang hadith dan fiqh.

3.0 PERSOALAN KAJIAN

Merujuk kepada latar belakang masalah, kajian ini akan menjawab dan mencari penyelesaian berdasarkan kepada beberapa persoalan di bawah:

1. Apakah karya-karya hadith hukum dan penyelidikan yang berkaitan dengannya.
2. Apakah sumbangan Hasbi Ash-Shiddieqy dalam fiqh hadith Indonesia.
3. Apakah pendekatan dan metodologi yang digunakan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam menilai hadith-hadith hukum.
4. Bagaimanakah hasil penilaian dan analisis ijtihad-ijtihad yang dijalankan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy terhadap hadith-hadith hukum.

4.0 OBJEKTIF KAJIAN

Dalam memastikan kajian berjalan lancar, beberapa objektif telah disasarkan pengkaji untuk dicapai agar mencapai objektif ditetapkan dan tidak terkeluar dari hala tuju sebenar.

2. Menjelaskan tentang karya-karya hadith hukum dan penyelidikan yang berkaitan dengannya.
3. Mengkaji sumbangan Hasbi Ash-Shiddieqy dalam bidang hadith di Indonesia.
4. Menganalisis metode yang digunakan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam menilai hadith-hadith hukum.
5. Menganalisis ijtihad-ijtihad yang dikeluarkan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy.

5.0 SKOP KAJIAN

Skop dan limitasi penulisan kajian fokus kepada penilaian Hasbi Ash-Shiddieqy terhadap hadith-hadith hukum. Analisis bertumpu dalam pembahasan pertama sahaja iaitu taharah dalam topik bab kesepuluh iaitu dalam permasalahan hukum tayamum.

Seterusnya, pengkaji membahaskan mengenai fiqh hadith dan hadith hukum serta kaitan antara keduanya. Bab berikutnya pengkaji menyingkap berkenaan latar belakang tokoh yang dikaji dan sumbangan beliau dalam bidang hadith dan pembaharuan dalam bidang pemikiran. Berikutnya, pengkaji mengupas mengenai metodologi yang digunakan oleh tokoh dalam mengistinbat hukum. Seterusnya dalam menganalisis, pengkaji membahas permasalahan-permasalahan yang dikeluarkan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam topik kajian dengan membahaskan pendekatan yang digunakan oleh beliau serta justifikasi pengkaji. Kajian dilakukan dalam karya hadith yang dihasilkan oleh tokoh ini iaitu dalam *Koleksi Hadis-hadis Hukum*, terbitan PT. Pustaka Rizki Putra dengan kerjasama Yayasan Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy 2001, edisi kedua jilid yang pertama. Buku ini merupakan karya terlengkap beliau dalam membahaskan mengenai hadith-hadith hukum secara sistematik. Dimulai dengan jilid pertama, bab taharah, jilid kedua hingga jilid kelima mengenai bab solat, jilid keenam mengenai jenazah, jilid ketujuh mengenai muamalah dan *mawarith*, jilid kelapan mengenai munakahat dan jilid kesembilan mengenai jenayah, makanan, minuman, pemerintahan dan peradilan.

6.0 KEPENTINGAN KAJIAN

Pentingnya kajian ini di atas beberapa sebab. Pertama untuk menjelaskan pengertian fiqh hadith, hadith hukum serta hubungan antara keduanya. Kedua untuk memaparkan ketokohan dan sumbangan Hasbi Ash-Shiddieqy dalam bidang fikih khususnya dalam memperjuangkan kebajikan masyarakat Indonesia. Ketiga untuk memahami metodologi dan kaedah yang diambil oleh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam berijtihad. Seterusnya untuk mengetahui kecenderungan dan manhaj yang diambil oleh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam membuat penetapan hukum melalui analisis yang dijalankan.

7.0 SOROTAN KAJIAN

Berdasarkan sorotan perpustakaan, pengkaji mendapat data-data penulisan yang lebih relevan. Maklumat yang diperoleh adalah dari sumber-sumber primer dan sekunder sama ada daripada buku-buku, artikel-artikel, kajian ilmiah, jurnal-jurnal, dan internet, yang mana Perpustakaan Utama Universiti Malaya, Za'aba dan Perpustakaan Akademi Pengajian Islam sebagai pusat rujukan utama. Selain itu, rujukan juga dilihat dalam beberapa penerbitan terkenal Indonesia yang menerbitkan karya Hasbi Ash-Shiddieqy seperti PT Pustaka Rizki Putra, Tinta Mas, Bulan Bintang, Diponegoro dan lain-lain.

(i) Terdapat banyak sumber primer yang dihasilkan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy yang menjadi rujukan pengkaji. Namun, penulis hanya memfokuskan pengkajian terhadap penulisan yang berkaitan dengan hadith dan hukum yang mana menjadi tajuk pengkajian. Berikut antara rujukan primer utama yang menjadi kajian pengkaji:

Pertama: Buku "*Koleksi Hadis-Hadis Hukum*" merupakan karya utama yang menjadi bahan kajian pengkaji. Ianya membincangkan beberapa permasalahan hukum dengan mengeluarkan hadith-hadith hukum yang berkaitan dengan bab yang dibincangkan. Hadith-hadith yang bertentangan turut dipaparkan dan Hasbi akan membahaskan dari sudut kritikan terhadap perawi dan penilaian terhadap darjat hadith. Seterusnya beliau akan memberi kupasan berkenaan hadith dengan mendatangkan bersama pandangan ulama dari kalangan sahabat, tabiin, tabi tabiin dan ulama mujtahid. Selain itu beliau turut membuat komentar peribadi pandangan beliau samaada dengan mengemukakan metode kajian atau rasional beliau. Walau bagaimanapun terdapat isu-isu yang tidak dibahaskan secara mendalam oleh tokoh ini dalam beberapa permasalahan

Kedua: Karya "*Falsafah Hukum Islam*" merupakan perbahasan mengenai hukum Islam dari sudut falsafah dan teori yang berkaitan mengenainya. Selain itu turut dibahaskan hal-hal yang berkaitan dengan tujuan hukum Islam itu sendiri termasuk tujuan-tujuan

hukum, hikmah dan rahsia di sebalik pensyariatian⁹ termasuklah metode-metode yang digunakan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam istinbat hukum.

(ii) Selain daripada rujukan yang diambil dari sumber primer, pengkaji juga membuat rujukan silang terhadap karya-karya lain yang dihasilkan oleh penulis-penulis lain mengenai kedua tokoh ini.

Pertama: Kajian oleh Sulidar, “Ketokohan TM Hasbi Ash Shiddieqy dan Sumbangan Pemikirannya dalam Pengajian Hadith Riwayah dan Dirayah di Indonesia”, sebuah tesis kedoktoran. Kajian ini berkenaan ketokohan Hasbi Ash-Shiddieqy dan sumbangannya dalam bidang pengajian hadith di Indonesia. Fokus kajian ini hanya tertumpu kepada latar belakang dan sumbangan tokoh dalam pengajian hadith *riwayah* dan *dirayah* di Indonesia¹⁰. Selain itu turut dibahaskan mengenai pandangan tokoh dalam beberapa ijtiyah yang dikeluarkan oleh tokoh dalam aspek hukum. Namun, perbahasan dikupas sekitar permasalahan mengenai solat Jumaat sahaja.

Kedua: Kajian oleh Liswan Hadi, “Epistemologi Fiqh Indonesia: Analisis Pemikiran Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy”, sebuah kajian ilmiah di peringkat sarjana. Kajian ini merupakan analisis mengenai epistemologi fiqh Indonesia dalam pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy. Ia membahaskan konstruksi epistemologi fiqh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam konteks masyarakat Indonesia dari sudut teori dan aplikasinya seperti hal berkaitan ijtiyah dan masalah sebagai elemen penting dalam fiqh Indonesia.¹¹

Ketiga: Tesis oleh Shohib Hasan, “Gagasan Pembaruan Hukum Islam: Studi Perbandingan antara Pemikiran Ibrahim Hosen dan Hasbi Ash-Shiddieqy” sebuah kajian di peringkat sarjana. Kajian ini mengenai perbandingan pemikiran antara Hasbi Ash-Shiddieqy dan Ibrahim Hosen mengenai gagasan pembaharuan hukum Islam. Perbahasan kajian sekitar sejarah perkembangan hukum di Indonesia dan tokoh

⁹ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang: 1974).

¹⁰ Sulidār, “Ketokohan TM Hasbi Ash Shiddieqy dan Sumbangan Pemikirannya dalam Pengajian Hadith Riwayah dan Dirayah di Indonesia” (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2009).

¹¹ Liswan Hadi, “Epistemologi Fiqh Indonesia: Analisis Pemikiran Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy” (disertasi sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2013).

pembaharuan yang terlibat. Metode pembaharuan hukum yang dijalankan oleh kedua ini dianalisis dan dibuat perbandingan. Penulis menggunakan penelitian perpustakaan dan analisis diskriptif sebagai metode kajian.¹²

Keempat: Buku dihasilkan oleh Mahsun Fuad, “Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris” memberikan maklumat mengenai perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia pada awal perkembangan hingga kini. Berbagai tokoh pemikir dikaji dan dikupas berkenaan pembaharuan yang dilakukan agama sebagai wadah keadilan masyarakat. Pembaharuan mengenai kedua-dua tokoh ini turut dimuatkan di dalam karya ini dan polemik yang terjadi antara mereka berdua. Namun, kajian secara mendalam antara keduanya tidaklah dinyatakan.¹³

Kelima: Kajian ini dijalankan oleh Andi Sarjan, “Pembaharuan Pemikiran Fikih Hasbi Ash-Shiddieqy” membahaskan mengenai pembaharuan pemikiran dalam aspek fiqh yang dijalankan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy melalui kajian dalam beberapa karya dihasilkan oleh beliau terutamanya yang berkaitan dengan muamalat seperti zakat, baitulmal, dasar-dasar kehakiman, poligami dan sebagainya.¹⁴

Keenam: Kajian oleh Muttaqien Said, “T.M Hasbi Ash-Shiddieqy dan Sumbangannya dalam Tafsir: Analisis Kitab Tafsir al-Nur”, tesis kedoktoran. Kajian ini membahaskan analisis terhadap sumbangan Hasbi Ash-Shiddieqy dalam tafsir al-Nūr. Perbahasan sekitar sumbangan beliau dalam bidang tafsir dan metodologi yang digunakan dalam menafsirkan al-Quran. Turut dibahaskan mengenai kepakaran beliau dalam mengistinbat ayat-ayat hukum yang dijelaskan di bawah beberapa topik iaitu ayat-ayat hukum yang berkaitan dengan masalah akidah, ibadah dan muamalat. Namun,

¹² Shohib Hasan, “Gagasan Pembaruan Hukum Islam: Studi Perbandingan antara Pemikiran Ibrahim Hosen dan Hasbi Ash-Shiddieqy” (tesis sarjana, Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002).

¹³ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2005).

¹⁴ Andi Sarjan, “Pembaharuan Pemikiran Fikih Hasbi Ash-Shiddieqy” (tesis kedoktoran, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998).

perbahasan ini sekadar memaparkan pandangan beliau dalam mengupas ayat-ayat hukum yang terdapat di dalam al-Quran sahaja.¹⁵

Ketujuh: Buku karya Rahmawati “Istinbath hukum Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy” mengupas metode istinbat hukum yang dilakukan oleh Hasbi di samping memaparkan latar belakang hidup beliau serta sumbangannya dalam bidang keilmuan. Namun, buku ini memberi fokus kepada metode istinbat hukum Hasbi di dalam pelbagai permasalahan fiqh khususnya yang dikupas mengikut kaedah istinbat hukum.¹⁶

Kelapan: Kajian oleh Hefni Julidar Daulay, “Pemikiran Hadis T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy Pada Buku Koleksi Hadits-Hadits Hukum Jilid Satu Pembahasan Pertama” kajian ilmiah di peringkat sarjana. Kajian ini membahaskan pemikiran hadith yang dilakukan oleh Hasbi dalam perbahasan pertama iaitu tajuk *tahārah*. Meskipun kajian kupasan di bawah satu topik, namun penulis lebih memilih untuk fokus membahaskan pemikiran Hasbi yang agak kontra dengan jumhur ulama dan mendatangkan justifikasi.¹⁷

Secara umumnya kajian-kajian mengenai Hasbi Ash-Shiddieqy lebih banyak berkisar tentang ketokohan beliau dalam bidang keilmuan dan pemikiran beliau dalam membawa pembaharuan di Indonesia. Adapun kajian mengenai ijtihad atau metode istinbat hukum yang dilakukan oleh beliau, analisis tersebut dilakukan dengan mengambil isu tertentu atau permasalahan secara bebas, dengan penumpuan terhadap pemikiran Hasbi yang berlainan dari jumhur, manakala kajian yang bersangkutan dengan pemikiran fiqh hadith Hasbi tidak banyak, dan rata-ratanya tidak dikupas secara terperinci melalui aspek hukum.

¹⁵ Muttaqien Said, “T.M Hasbi Ash-Shiddieqy dan Sumbangannya dalam Tafsir: Analisis Kitab Tafsir al-Nur” (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2007).

¹⁶Rahmawati, *Istinbath Hukum Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy*, (Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2015).

¹⁷Hefni JuliDār Daulay, “Pemikiran Hadis T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy Pada Buku Koleksi Hadits-Hadits Hukum Jilid Satu Pembahasan Pertama” (tesis sarjana Universiti Islam Negeri Sumatera, 2016).

8.0 METODOLOGI KAJIAN

Penggunaan metodologi yang tepat sangat mustahak untuk proses pengumpulan dan analisis data. Oleh itu, dua metodologi utama digunakan oleh dalam kajian ini, iaitu metodologi pengumpulan data dan metodologi analisis data.

8.1 Metodologi Pengumpulan Data

Metode ini bererti usaha-usaha pengumpulan dan penafsiran data terkumpul. Oleh sebab itu, tujuan penggunaan metode ini adalah untuk memperolehi informasi yang lebih tepat. Bagi mencapai tujuan tersebut, pengkaji telah menggunakan beberapa metode bagi mendapatkan data-data diperlukan. Data-data tersebut diperolehi dari beberapa sumber iaitu sumber primer dan sekunder. Dalam usaha mengumpulkan data, pengkaji menggunakan satu jenis penyelidikan iaitu kajian perpustakaan.

(a) Penyelidikan Perpustakaan

Kajian perpustakaan adalah merujuk penggunaan bahan-bahan dalam perpustakaan berbentuk dokumen terpilih. Pengkaji mengaplikasikannya untuk membentuk rangka kajian dengan melihat kajian-kajian lepas khususnya berhubung tajuk kajian. Melalui metode ini, pengkaji mendapat data kajian lepas di samping menilai kelebihan dan kekurangan kajian-kajian tersebut serta mendedahkan maklumat tentang kajian yang belum dijalankan. Metode ini mencari dan mengumpul data yang bersumber dari buku rujukan, majalah, jurnal dan surat khabar.¹⁸

Pengkaji menggunakan metode ini pada bab pendahuluan dan seterusnya membentuk rangka kajian penuh. Melalui metode ini, pengkaji menggunakan kemudahan-kemudahan di beberapa buah perpustakaan iaitu:

1. Perpustakaan Utama Universti Malaya.

¹⁸J. Francis Rummel, *An introduction to Research Procedures in Education*. Cet. 2. (New York: Harper & Row Publishers, 1964), 59.

2. Perpustakaan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur dan Nilam Puri, Kelantan.
3. Perpustakaan Jabatan al-Qurandan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya.
4. Perpustakaan Peringatan Za'aba Universiti Malaya.
5. Perpustakaan Islam.
6. Perpustakaan Tun Lanang, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).
7. Selain itu, pengkaji mengambil maklumat-maklumat berkaitan daripada internet dan perisian hadith sedia ada.

Dalam kajian ini, beberapa metode diaplikasikan antaranya:

(i) Metode Historis

Metode ini merupakan satu proses untuk menentukan adanya pandangan yang tepat mengenai sesuatu kajian. Metode ini mengumpulkan dua maklumat; maklumat utama dan maklumat sekunder. Maklumat utama ialah dokumen asal dan laporan sebenar peristiwa yang berlaku. Maklumat sekunder ialah buku rujukan dan laporan dari pihak lain yang mempunyai hubungan rapat dengan peserta.¹⁹

Dengan menggunakan metode ini, maklumat utama diperoleh daripada karya yang dihasilkan Hasbi untuk menerangkan mengenai latar belakang Hasbi Ash-Shiddieqy, analisis pemikiran dan perkara-perkara yang berkaitan dengan beliau sama ada maklumat peribadi, karya-karya, pandangan tokoh-tokoh lain mengenainya dalam pembaharuan hukum di Indonesia.

¹⁹Chua Yan Piaw, *Kaedah Penyelidikan*, ed. Ke-3 (Kuala Lumpur : McGraw-Hill Education, 2014), 221.

(ii) Metode Dokumentasi

Data-data yang berbentuk dokumen yang tidak diterbitkan seperti jurnal, tesis dan disertasi, majalah, ensiklopedia, akhbar, kertas kerja dan buku.²⁰ Pengkaji mengumpulkan bahan-bahan berbentuk dokumen berkaitan tajuk kajian sama ada dari institusi pengajian, perpustakaan, membeli dan meminjam bahan tersebut.

Pengkaji mengaplikasikan metode ini dalam bab pendahuluan, bab pertama, bab kedua dan bab ketiga. Pengkaji merujuk sumber-sumber dokumentasi dengan cara mengamati kandungan dari rencana yang dihasilkan mengenai tokoh ini dan karya yang dihasilkan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy sendiri.

8.2 Metodologi Analisis Data

Setelah semua data dikumpulkan, pengkaji beralih kepada metodologi analisis data. Ini memerlukan keupayaan pengkaji menganalisis maklumat-maklumat yang diperolehi. Hal ini kerana metode ini menggunakan pola pemikiran dari bersifat khusus kepada lebih umum. Dalam istilah penyelidikan, kedua-dua proses ini dikenali sebagai metode induktif (terperinci) dan metode deduktif (khusus kepada umum).

(i) Metode Induktif

Metode ini diertikan sebagai satu pola berfikir untuk menghurai atau menganalisis data kepada kesimpulan dari maklumat yang bersifat khusus kepada dalil-dalil bersifat umum.²¹ Metode ini dianalisis dalam bab empat dan setelah dianalisis segala data secara khusus, pengkaji akan menyimpulkan kajian secara umum dalam bab lima. Dalam kajian ini, pengkaji telah membuat analisis terhadap pendekatan dan kecenderungan pemikiran yang digunakan oleh tokoh dalam memahami hadith hukum.

²⁰ Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah Amalan dalam Pengajian Islam*, (Selangor: Kamil & Shakir Sdn. Bhd, 2009), 69.

²¹ Sheikh Othman Sheikh Salim et al., *Kamus Dewan Edisi Baru* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989), 452 dan lihat juga Sabitha Marican, *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*, (Selangor: Prentice Hall Pearson Malaysia Sdn Bhd, 2005), 18.

ii) **Metode Deduktif**

Kaedah ini pengkaji akan mengemukakan satu teori umum untuk menjelaskan sesuatu pemerhatian dan mendatangkan data-data khusus dalam menjelaskan teori umum itu tadi.²² Dalam kaedah ini pengkaji mengemukakan teori-teori awal yang dijelaskan dalam bab tiga dan seterusnya membuktikan dengan mengemukakan analisis dalam bab empat.

9.0 SISTEMATIKA KAJIAN

Kajian ini dimulai dengan penjelasan terperinci terhadap permasalahan kajian, metodologi, persoalan, objektif, kepentingan dan sorotan mengenai kajian yang dijalankan. Kesemua kupasan ini diletakkan di bawah satu bab yang dinamakan “Pendahuluan”. Bab ini penting dalam menjelaskan tajuk, bentuk dan tumpuan kajian.

Bab Pertama, pengkaji mendahului perbincangan dengan sorotan serba sedikit berkenaan perkembangan penulisan karya-karya hadith di Nusantara iaitu di Indonesia, Malaysia dan Thailand. Perbincangan sekitar perkembangan penulisan hadith di Nusantara sehingga kini. Selain itu, turut dibincangkan perkembangan karya-karya penyelidikan dalam bidang hadith yang merangkumi kajian terhadap sumber asal dan sumber sekunder. Bab ini penting dalam memberi gambaran realiti perkembangan kajian hadith.

Bab kedua membincangkan mengenai Hasbi Ash-Shiddieqy. Antara perkara-perkara yang dibincangkan dalam sub-topik ini ialah biografi, pemikiran dan ketokohnya serta karya-karya yang telah dihasilkan beliau dalam bidang hadith.

Bab ketiga membincangkan tentang metode yang digunakan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam istinbat hukum, pengkaji memulai perbincangan dengan menyatakan sorotan ringkas mengenai hukum istinbat dan seterusnya menyatakan prinsip-prinsip yang digunakan oleh Hasbi dalam istinbat. Selain itu, pengkaji menyatakan model-

²²*Ibid*, 19.

model ijtihad dan sumber hukum yang digunakan oleh beliau dalam menetapkan hukum.

Bab keempat pula memaparkan analisis pemikiran hadith Hasbi Ash-Shiddieqy terhadap permasalahan tayamum dalam karya yang menjadi tumpuan pengkaji iaitu “Koleksi Hadith-Hadith Hukum”, ianya merangkumi cara penulisan Hasbi, penyaringan beliau terhadap pandangan ulama, serta pemikiran beliau di dalam permasalahan ini.

Kajian diakhiri dengan kupasan bab kelima dimana rumusan keseluruhan kajian termasuk beberapa saranan dan cadangan untuk kesinambungan kajian masa hadapan.

University of Malaya

BAB SATU: KARYA DAN PENYELIDIKAN BERKAITAN HADITH HUKUM

1.1 PENGENALAN

Ilmu fiqh hadith atau lebih dikenali juga dengan ilmu syarah hadith adalah satu disiplin ilmu yang berkembang dalam bidang hadith. Bidang ini membahaskan pemahaman-pemahaman yang diperoleh dari teks-teks hadith dari pelbagai aspek perbahasan yang bertujuan untuk memahami hadith-hadith Rasulullah SAW dengan cara yang pelbagai.

Hadith hukum pula adalah hadith-hadith yang mengandungi hal berkaitan ibadah dalam Islam seperti taarah, solat, zakat, puasa, haji dan lain-lain. Hadith-hadith ini merangkumi hukum yang di dalamnya terdapat perbahasan hukum ahkam *al-khamsah* (hukum yang disandarkan kepada perbuatan mukalaf itu sendiri) iaitu, wajib, sunat, haram, harus dan makruh.

Pada zaman awal pembukuan kitab-kitab hadith, telah ada perbahasan mengenai hadith-hadith hukum namun ianya tidaklah secara terperinci kepada ahkam *al-hadith* semata-mata. Namun begitu, pada peringkat seterusnya lahirlah banyak kitab khususnya dalam membahaskan hadith-hadith hukum seperti kitab *Muntaqā al-Akhhbār* oleh ibn Taymiyyah, *Bulūgh al-Marām* oleh bn Hajar al-, Asqalāni, *Nayl al-Awtār* oleh al-Shawkānidan banyak lagi.

1.2 KARYA-KARYA HADITH DI INDONESIA-MALAYSIA-THAILAND

Kemunculan penulisan hadith di Nusantara dikatakan pada abad ke-18 dan ianya agak perlahan berbanding dengan perkembangan ilmu dalam bidang lain seperti tauhid, fiqh dan tasawuf.¹ Kemunculan hadith pada waktu itu pula lebih bersifat *istidlal* iaitu hadith dijadikan sebagai sokongan ataupun dalil dalam perbahasan yang dilakukan dan hadith tersebut bukanlah menjadi topik utama perbahasan.

¹Rosni Wazir, "Sorotan Terhadap Perkembangan Karya-Karya Islam dan Hadis di Nusantara" (Kertas Kerja, Seminar Serantau Peradaban dan Pemikiran Islam (RECIT 2014), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, Kuala Lumpur, 27-28 Oktober), 8.

Namun, ianya tidaklah melambangkan kemunduran dalam bidang ini. Penulisan hadith lebih tertumpu kepada karya-karya penulisan tokoh yang dihasilkan oleh ulama tertentu seperti yang dapat dilihat dari karya terawal hadith dari Shaykh Nur al-Din al-Raniri (m.1069H) iaitu “*al-Fawā'id al-Bahiyyah fi al-Aḥādīth al-Nabawiyyah*”² dan Shaykh `Abd al-Ra'uf al-Fansuri (m.1105H) yang bertajuk “*Sharḥ al-Laṭā'if , al-Arba'in Ḥadīthan.*”³

Di Malaysia, penghasilan karya hadith selari arusnya dengan perkembangan karya-karya hadith di Nusantara pada abad ke-19 dan awal abad ke-20.⁴ Corak penghasilan karya hadith berbeza-beza mengikut beberapa kategori.⁵ Dalam penulisan hadith, Syeikh Wan Ali Abdul Rahman al-Kalantani dikatakan ulama yang pertama menghasilkan penulisan hadith iaitu *Jawhar al-Mawhub*.⁶ Antara kitab hadith lain seperti *Lubab al-Hadith* oleh Haji Abu Bakar, *Idangan Guru Sahih al-Bukhari wa Muslim* dan *Bahr al-Madhi Sharh Mukhtasar Sahih al-Tirmidhi* oleh Mohamed Idris bin Abdul Raof al-Marbawi, *Al-Jawhar al-Mawhub wa Munabbihat al-Qulub* oleh Wan Ali Kutan bin Abdul Rahman.

Adapun karya penulisan hadith yang membahaskan hadith hukum agak terhad. Namun begitu, masih terdapat ulama yang menghasilkan karya bercorak sebegini

² Dikenali juga sebagai *Hidāyah al-Habib fi al-Targhīb wa al-Tarhīb*, Kitab ini telah disempurnakan pada tahun 1045H bersamaan 1635M oleh Nur al-Din al-Raniri. Kitab ini mengandungi sebanyak 831 buah hadith yang berkaitan dengan *targhīb* dan *tarhīb*. Lihat Wan Mohd Shaghir Abdullah, “Perkembangan Penulisan Hadith Ulama Asia Tenggara” (International Seminar on Islamic Studies in South-East Asia (ISIS), Universiti Brunei Dārussalam, 20-23 November 1995), 3.

³ Karya ini disempurnakan pada 1091H bersamaan 1680M. Kitab ini merupakan terjemahan dan huraian hadith kepada kitab hadith *Arba'in* oleh Imam al-Nawawi dan merupakan kitab pertama dihasilkan ke dalam bahasa Melayu. Lihat *Ibid.*, 3.

⁴ Fauzi Deraman, Ishak Sulieman dan Faisal Ahmad. *Pengajian Hadith di Malaysia: Tokoh, Karya dan Institusi*, (Kuala Lumpur: BS Print Sdn Bhd, 2010), 1.

⁵ Karya yang dihasilkan bercorak: i) karya yang mengandungi himpunan hadith-hadith pilihan Daripada pelbagai kitab hadith (tanpa syarahan), ii) karya yang mengandungi himpunan hadith-hadith pilihan beserta syarahan, iii) karya terjemahan kitab-kitab hadith beserta syarahan, iv) karya terjemahan tanpa syarahan Daripada penulis kitab, v) karya yang berkaitan dengan ilmu *mustalah hadith*. Fauzi Deraman, *Khazanah al-Quran dan Hadith di Nusantara*, (Kuala Lumpur: BS Print (M) Sdn. Bhd, 2009), 215.

⁶ *Ibid.*, 214.

seperti Mohamed Idris bin Abdul Raof al-Marbawi⁷ misalnya telah menghasilkan kitab *Bulūgh al-Marām*.⁸ Sheikh Abdullah Basmeih dengan karya *Mastika Hadith*⁹ dalam bab kedua dan ketiga karyanya membincangkan hadith-hadith yang berkaitan dengan zakat, puasa dan haji. *Bulūgh al-Marām* oleh Ismail dan Sulaiman,¹⁰ *Sinaran Hadith* oleh Ibrahim Azmi Hasan.¹¹ Selain itu, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) turut menghasilkan kitab *Bulūgh al-Marām*¹² *Hadith Ahkam* oleh Hj Zakaria Hj Omar¹³, *Hadith-Hadith Hukum Mengenai Bersuci dan Solat* oleh Abu Soleh Nasaruddin¹⁴, serta banyak lagi.

Di Indonesia, pada peringkat awal ulama yang menulis karya bidang hadith berkenaan dengan hadith hukum sangatlah sedikit, kerana kebanyakannya menghasilkan penulisan hadith secara umum, yang dapat dikesan pada abad ke-17. Karya tersebut dihasilkan oleh Nur al-Din al-Raniri berjudul *Hidayat al-Habib fi al-Targhib wa al-Tarhib*.¹⁵ Seterusnya karya yang dihasilkan oleh Abdul Rauf Al-Singkili iaitu *Hadith Arba'in* (Karya al-Nawawi) dan kitab *al-Mawa'iz al-Badi'ah* yang mengandungi

⁷Nama penuh beliau Muhammad Idris bin `Abd al-Ra'uf al-Marbawi al-Azhari, dilahirkan di Kuala Kangsar, Perak. Gelaran al-Marbawi merujuk kepada tempat asal keluarganya di Lubuk Merbau Kuala Kangsar, Perak.

⁸Kitab ini mengandungi terjemahan dan ulasan hadith-hadith yang terdapat dalam Kitab Bulugh al-Maram karangan ibn Hajar al-'Asqalani. Selain itu, al-Marbawi turut menghasilkan kitab berjudul Bahr al-Madhi syarahan Dari kitab al-Jami' oleh Imam Tirmidhi. Kitab ini juga terdapat syarahan hadith-hadith hukum yang mengandungi fiqh mazhab syafii.

⁹ Dalam bab ini, ditulis oleh Sheikh Abdullah Basmeih seorang saja (tidak seperti jilid satu), yang membincangkan tentang fardhu ain iaitu solat, zakat, puasa dan haji. Di dalam bab ini beliau telah membahaskan 260 hadith (jilid kedua) dan 191 hadith (jilid ketiga). Kedua-dua jilid ini diterbitkan pada tahun 1995M bersamaan 1416H. Fauzi, Ishak dan Faisal, *Pengajian Hadith di Malaysia*, 128.

¹⁰ Penulis kitab ini tidak dikenalpasti kerana tiada keterangan lengkap mengenainya. Kitab ini mengandungi terjemahan dan ulasan hadith-hadith yang terdapat dalam kitab Bulugh al-Maram oleh ibn Hajar al-'Asqalani. (namun hanya sebahagian hadith sahaja dimuatkan berbanding kitab asal sebenar. Kitab ini diterbitkan pada 1962 oleh Maktabah wa Matba'ah Dār al-Ma'arif di Pulau Pinang. *Ibid*, 177.

¹¹Latar belakang penulis kitab ini tidak dikenalpasti. Karya ini dilengkapkan pada 17 Mei 1965 bersamaan 15 Muharram 1385H. Karya ini mengandungi hadith-hadith yang berkaitan dengan permasalahan fiqh yang meliputi dua bahagian utama iaitu taharah dan solat. *Ibid.*, 171-172.

¹²Kitab terjemahan dari kitab asli Bulugh al-Maram, kitab ini memuatkan terjemahan, huraian dan kesimpulan dari hadith-hadith berkaitan hukum. Karya ini dihasilkan di bawah seliaan Unit al-Quran, al-Sunnah dan al-Tafsir, Pusat Penyelidikan Islam, Bahagian Hal Ehwal Islam, Malaysia yang dipimpin oleh Tuan Haji Md. Adnan Daud. Kitab ini dalam tulisan jawi dan dihasilkan sebanyak dua jilid. *Ibid.*, 194.

¹³Hadith ini dicetak oleh Pustaka Hj. Abdul Majid pada tahun 2002. *Ibid*, 22.

¹⁴Buku ini dicetak oleh Perniagaan Jahabersa pada tahun 1997. *Ibid*.

¹⁵Karya ini merupakan himpunan 823 teks hadith yang diterjemahkan dari bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu Jawi. Kitab ini berkenaan targhib dan tarhib iaitu mengalakkan berbuat kebaikan dan mencegah kejahatan. Adapun karya ini sedikit sahaja mengupas persoalan hukum. Fauzi Deraman dan Faisal Ahmad Shah, *Pengajian Hadith di Nusantara*, (Kuala Lumpur, Jabatan al-Quran dan Hadith, 2011), 4.

hadith-hadith qudsi. Kitab *Hadith Arba'in* misalnya dikatakan antara kitab hadith terawal yang ditulis dalam bahasa Melayu. Seterusnya, diikuti pula dengan karya hadith dari Shaykh Muhammad „Ali al-Sumbawi berjudul *al-Yawaqit wa al-Jawahir*, Kitab *Nasaih al-„bad* dan *Tanqih al-Qawl al-Hadith bi Sharh Lubab al-Hadith* oleh Syaykh Nawawi al-Bantani.¹⁶

Pada abad terkemudian menyaksikan kemunculan penghasilan karya-karya oleh tokoh pembaharuan seperti Hasbi Ash-Shiddieqy dalam karyanya *Koleksi Hadis-Hadis Hukum* dan A.Hassan Bandung dalam *Soal Jawab Berbagai Masalah Agama* dan *Tarjamah Bulugh al-Maram*. Perkembangan karya-karya hadith terus subur dengan pertambahan karya-karya ada yang berupa terjemahan dan ada juga yang dihasilkan sendiri oleh ilmuan hadith di Indonesia.

Jika diperhatikan perkembangan hadith di Thailand, keadaannya lebih kurang sama seperti apa yang berlaku di Nusantara. Pengajian dan perkembangan dalam bidang hadith tidak secerdas bidang yang lainnya seperti akidah, tasawuf dan feqah. Sebelum abad ke-20, tidak ditemui sebarang karya yang menggunakan disiplin ilmu hadith dalam penulisannya. Namun, dikatakan terdapat sebilangan karya yang dikategorikan sebagai penulisan hadith antaranya iaitu *Tanbih al-Ghafilin* oleh Shaykh Abdullah bin Abdul Mubin, *Bisharat al-„Anilin wa Nadhazarat al-Ghafilin* oleh Shaykh Ahmad dan *Kasyf al-Ghummah fi awal al-Mawta' fi al-Barzakh wa al-Qiyamah* oleh Shaykh Daud. Adapun karya-karya dalam era ini tidak menitikberatkan terhadap kualiti mahupun status hadith yang dimuatkan, oleh sebab itu terdapat juga hadith *dhaif* dan *mawdu'*.¹⁷

Seterusnya pada abad ke-20, barulah perhatian diberikan kepada pengajian hadith dengan tema-tema tertentu. Antara karya-karya tersebut ialah *Pelajaran Hadith 1* dan *Pelajaran Hadith 2* oleh Tuan Guru Haji Yusuf al-Bandari, *Khulasah fi Mustalah al-Hadith* oleh Haji Latif bin Haji Mohd Nor, *Terjemahan Sahih al-Bukhari dan Sahih*

¹⁶*Ibid.*

¹⁷*Ibid*, 186.

Muslim oleh Charuek Sencherun dan Muhammad Fayib yang diterbitkan pada tahun 1991. Pada tahun 2000 terdapat karya hadith iaitu *Sharh Bulūgh al-Marām*¹⁸ yang dihasilkan oleh Dr. Jihad Muhammad, bekas ketua jabatan Usuluddin, Fakulti Pengajian Islam, Kolej Islam Yala (Universiti Islam Yala).¹⁹

1.3 KARYA-KARYA PENYELIDIKAN HADITH-HADITH HUKUM

Karya-karya penyelidikan berkenaan dengan hadith hukum semakin bertambah dengan meluasnya penyelidikan dalam bidang ilmu hadith. Begitu juga dalam kajian yang melibatkan hadith-hadith hukum, telah mendapat tumpuan kajian dalam aspek analisis yang tersendiri.

Perkembangan fiqh hadith dalam karya-karya utama telah dikupas terdahulu oleh ulama. Kupasan ini dihuraikan dalam pelbagai bentuk, ada yang memberi penekanan dalam aspek perbahasan hukum, ada pula terhadap *pentakhrijan* hadith, dan ada juga yang menfokuskan terhadap penyusunan sesebuah karya dan berbagai lagi aspek tumpuan kajian. Namun, dalam kajian ini pengkaji sekadar mengemukakan beberapa karya yang menjadi pilihan penyelidik.

1.3.1 Fiqh hadith dalam kajian terhadap sumber-sumber asal

Sumber-sumber asal ini bermaksud kitab-kitab yang mengandungi hadith yang diriwayatkan oleh pengarangnya menggunakan sanad sendiri. Kajian fiqh hadith dalam *al-Kutub al-Sittah* paling banyak mendapat perhatian dalam kalangan penyelidik terutamanya dalam kitab *ṣahihayn*. Analisis ini dijalankan berdasarkan tema dan fokus kajian yang pelbagai. Antara tajuk-tajuk penyelidikan yang telah dijalankan ialah:

¹⁸ Cetakan pertama karya ini pada tahun 2000M. Lihat Rorsuedee Salaeh dan Ishak Suliaman, “*Pengajian Hadith di Selatan Thailand: Satu Tinjauan Umum*,” dalam *Khazanah al-Quran dan al-Hadith Nusantara*,” ed. Mustaffa Abdullah, Fauzi Deraman dan Faisal Ahmad Shah (Kuala Lumpur: BS Print Sdn Bhd, 2009), 374.

¹⁹Fauzi Deraman dan Faisal Ahmad Shah, *Pengajian Hadith di Nusantara*, *Ibid.* 187.

1. *Hadith-Hadith Wasiat dan Hibah di dalam al-Sunan al-Sittah: Takhrij dan Analisis Hukum*/Rizalman Muhammad. Tahun 2007. Disertasi Master Universiti Malaya.
2. *Takhrij dan Analisis Hukum Hadith-hadith Mudarabah dalam al-Sunan al-Sittah* / Mohd. Faiz Hakimi Mat Idris. Tahun 2007. Disertasi Master Universiti Malaya.
3. *Hadith-hadith berkaitan bid'ah : analisis terhadap hadith-hadith Sunan al-Sittah* / Amran Bin Abdul Halim. Tahun 2007. Disertasi Master Universiti Malaya.
4. *Hadith al-Syarikah dalam al-Sahihayn* / Mohd Murshidi Mohd Noor. Tahun 2008. Disertasi Master Universiti Malaya.
5. *Hadith al-Ijarah dalam al-Sahihayn: Prinsip dan Aplikasi dalam Mu'amalah Semasa* / Mohd. Ashrof Zaki bin Yaakob. Tahun 2009. Disertasi Master Universiti Malaya.
6. *Prinsip takaful dalam al-Kutub al-Sittah: Takhrij dan Analisis Hukum* / Solahuddin Abdul Rahman. Disertasi Master Universiti Malaya. Tahun 2009.
7. *Analisis Hadith dalam Qard al-Hasan dalam Sunan al-Sittah* / Mohd Nasir Bin Ibrahim. Tahun 2009. Disertasi Master Universiti Malaya.
8. *Analisis Hadith al-Rahn dalam al-Kutub al-Sittah* / Azmi Al-'Alwi bin Mohamad @ Satar. Tahun 2013. Disertasi Master Universiti Malaya.
9. *Hadith-hadith Mengenai Penetapan Nasab: Kajian Terhadap Sanad dan Matan* /Najihah Abdullah. Tahun 2013. Disertasi Master Universiti Sains Malaysia.

1.3.2 Fiqh hadith dalam kajian terhadap sumber-sumber sekunder

Sumber-sumber sekunder ini termasuk sumber yang menyerupai asal dan sumber tidak asal. Sumber yang menyerupai asal kajian fiqh hadith yang dijalankan ke atas kitab

hadith yang mengandungi hadith-hadith yang diriwayatkan oleh pengarangnya dengan sanad yang dinukilkan daripada kitab asal.

Manakala sumber-sumber tidak asal ialah kajian fiqh hadith yang dijalankan ke atas kitab hadith yang tidak meletakkan sanadnya yang diambil dari kitab asal. Antara kajian penyelidikan tersebut ialah;

1. *Kajian Hadith dalam Kitab Sabil al-Muhtadin Jilid Pertama* / oleh Sharifhudin bin Haji Mahfudz. Tahun 2002. Disertasi Master Universiti Sains Malaysia.
2. *Al-Albani dan Metodologi Pemahaman Hadith Hukum: Kajian Khusus pada Kitab Silsilah al-Ahadith al-Sahihah wa Shai` min Fiqhiha wa Fawai`diha* / Azwira bin Abdul Aziz. Tahun 2005. Tesis Ph.D Universiti Kebangsaan Malaysia.
3. *Kitab idangan guru sahih al-Bukhari wa muslim karangan Idris al-Marbawi : kajian metodologi penghuraian hadith* / Anwar Ridwan Bin Zakaria. Tahun 2007. Disertasi Master Universiti Malaya.
4. *Hadith-hadith dalam Bughyah al-Tullab karangan Sheikh Daud al-Fatani (Jilid Kedua): Takhrij dan Analisis* / Abdul Azis bin Awang Kechik. Tahun 2009. Disertasi Master Universiti Malaya.
5. *Metodologi kritikan riwayat di dalam kitab Nayl al-Awtar : tumpuan terhadap Kitab al-Hudud* / Mohd Dasuqkhi Mohd Sirajuddin. Tahun 2009. Disertasi Master Universiti Malaya.
6. *Hadith-hadith Muamalat Maliyyah dalam Kitab-kitab Jawi Terpilih: Takhrij dan Analisis* / Mohd Khairul Nizam Zainan Nazri. Tahun 2010. Tesis Ph.D Universiti Malaya.
7. *Hadith-Hadith dalam Kitab Sayr al-Salikin karangan Syeikh 'Abd al-Samad al-Falimbani: Satu Kajian dalam Bab al-Salat* / Wan Aminurrashid bin Wan Abd Hamid. Tahun 2010. Disertasi Master Universiti Malaya.

8. *Hadith-hadith dalam Bughyah al-Tullab* Karangan Sheikh Daud al-Fatani (Juzuk 1): Takhrij dan Analisis / Itsama-e Nawae. Tahun 2011. Disertasi Master Universiti Malaya.
9. *Analisis Hadith Riwayat Ibn Abbas dalam Tafsir ayat al-Ahkam* oleh Muhammad „Ai al-Sabuni / Hassan Jali. Tahun 2012. Disertasi Master Universiti Malaya.
10. *Hadith-Hadith Munakahat dalam Kitab Jawi: Takhrij dan Analisis Kitab Muhimmah dan Jam' al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id* / Muhammad Faiz b. Mohd Fadzil. Tahun 2014. Disertasi Master Universiti Malaya.

1.4 KESIMPULAN

Meskipun perkembangan penulisan hadith di Nusantara tidak serancak perkembangan ilmu-ilmu Islam lain, namun ianya masih berterusan sehinggalah kini. Usaha yang dilakukan oleh ulama-ulama Nusantara diiktiraf buktinya karya mereka masih lagi diulang cetak sehingga kini sekaligus tidak menafikan keilmuan mereka dalam bidang hadith.

Pada peringkat awal, hadith hukum agak terhad penghasilannya dalam karya-karya ulama Nusantara pada sekitar sebelum abad ke-19, ianya lebih penumpuan kepada penterjemahan semula karya-karya hadith ulama sebelumnya seperti kitab *Bulūgh al-Marām* karya ibn Hajar al-„Asqalāni, dan ada pula yang mensyarahkannya mengikut keilmuannya. Selain itu, terdapat juga penulisan hadith hukum yang dijadikan sebagai dalil sokongan bagi karya-karya fiqh yang dihasilkan seperti karya *Bughyah al-Tullab*, dan *Munyahal-Muṣalli* dan ada juga karya yang dihasilkan secara tematik seperti taharah, solat, puasa dan banyak lagi.

Penulisan seperti ini dilakukan menyentuh bab-bab hukum fiqh tertentu yang merangkumi pelbagai aspek ibadah dan muamalah secara luasnya. Tidak kurang juga

terdapat karya yang membahas pelbagai persoalan fiqh dalam satu karya seperti kumpulan soal jawab permasalahan fiqh atau koleksi kupasan hadith-hadith hukum.

Perkembangan penyelidikan dalam bidang hadith semakin berkembang di peringkat sarjana apabila kajian kritis dijalankan di institusi-institusi dan badan-badan penyelidikan dalam memartabatkan bidang ini di mata dunia. Penyelidikan ini membuka pengetahuan baru dalam masyarakat umumnya untuk diteroka dan dimanfaatkan natijahnya demi kemaslahatan semua.

University of Malaya

BAB DUA: SUMBANGAN HASBI ASH-SHIDDIEQY DAN KETOKOHAANNYA DALAM BIDANG HADITH

2.1 PENGENALAN

Hasbi Ash-Shiddieqy adalah sosok tokoh pembaharu dalam bidang pemikiran Islam di Indonesia pada sekitar abad ke-20 yang mana pada ketika itu perkembangan pembaharuan Islam sedang memuncak inspirasi dari perkembangan modernisasi di Timur Tengah. Beliau adalah orang yang pertama menganjurkan agar fiqh yang diterapkan di Indonesia agar berkeperibadian Indonesia melalui seruan beliau pada tahun 1940 dan sekali lagi dibangkitkan pada tahun 1948 dan tahun 1961.

Malah, beliau juga mendapat pengiktirafan dalam bidang akademik apabila meraih gelaran doktor dalam bidang akademik.¹ Kepakaran beliau dalam bidang fiqh, tafsir dan hadith dapat dilihat dalam karya-karya secara bertulis mahupun lisan yang dapat dilihat dari sumbangan beliau dalam negara dan antarabangsa.

2.2 BIOGRAFI RINGKAS HASBI ASH-SHIDDIEQY

Hasbi Ash-Shiddieqy atau namapenuh beliau Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dilahirkan di Lhokseumawe, Aceh Utara, pada 10 Mac 1904. Nama gelaran Ash-Shiddieqy dinisbahkan kepada Abu Bakr al-Siddiq RA, di mana beliau keturunan yang ke-37 daripada khalifah yang pertama itu.² Ayah beliau bernama Teungku Qadhi Chik Maharaja Mangkubumi Husein ibn Muhammad Su'ud, seorang ulama terkenal di kampungnya dan mempunyai sebuah pesantren. Sedangkan ibunya bernama Teungku Amrah binti Teungku Chik Maharaja Mangkubumi Abdul Aziz, anak seorang Qadi Kesultanan Aceh pada ketika itu.³

¹Nourouzzaman Shiddiqi, "Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia" (tesis kedoktoran, Institut Pengajian Islam Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987), 49.

² Yudian Wahyudi, "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh" (latihan ilmiah, McGill University Montreal, 1993), 4.

³ Nourouzzaman Shiddiqi, "Prof. Dr. T. M. Hasbi Ash-Shiddiqy," dalam *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998), 114.

Walaupun lahir dalam keluarga ulama yang terkenal di Aceh, namun beliau banyak berdikari sejak dari kecil kerana sejak kanak-kanak lagi beliau telah kehilangan ibunya dan beliau dipelihara oleh ibu saudaranya. Setelah ibu saudaranya meninggal, Hasbi tinggal di rumah kakaknya sebelum beliau belajar di pesantren.⁴

Dari kecil, Hasbi mendapat pendidikan yang secukupnya dimulai dengan pengajian di dayah (pesantren) yang dimiliki oleh ayahnya. Pada tahun 1920, Hasbi memperoleh *shahadah* dari Tengku Chik Hasan Kreungkale sebagai pengiktirafan bahawa ilmunya telah cukup dan boleh membuka *dayah* sendiri. Namun, Hasbi belum merasa puas untuk menuntut ilmu.⁵

Pulang dari Kreungkale, Hasbi memperolehi pengajaran daripada Shaykh Muhammad ibn Salim al-Kalālī, seorang ulama „Arab dan juga tokoh pembaharu asal Singapura. Seterusnya beliau berpindah ke Surabaya dan melanjutkan pelajarannya di Madrasah al-Irsyad, sebuah organisasi keagamaan yang didirikan oleh Syekh Ahmad Sukarti (1874-1943), yang merupakan antara tokoh pemikir pembaharu pada ketika itu.

Al-Irsyad dan Ahmad Sukarti inilah yang berperanan membentuk pemikiran beliau dalam melakukan pembaharuan dan meniupkan semangat ke Indonesia-an.⁶ Pengajian ini adalah pendidikan formal terakhir yang dilalui oleh Hasbi. Selain itu, Hasbi turut bergerak secara aktif dalam berbagai organisasi seperti Muhammadiyah⁷, Majelis Syuro Muslimin Indonesia (MASYUMI) dan Jong Islamieten Bond di Aceh Utara.⁸ Beliau pernah mewakili Partai Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia)

⁴ Badiatul Roziqin, *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia* (Yogyakarta : e-Nusantara, 2009), 242.

⁵ Nourouzzaman, "Prof. Dr. T. M.," 14.

⁶ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 16.

⁷ Gerakan Muhammadiyah antara gerakan yang dipengaruhi dari reformis Mesir Muhammad Abduh (1849-1905), yang sangat luas pengaruhnya dalam dunia Islam. Gerakan ini menyeru kaum muslimin agar segera kembali kepada ajaran Islam dan menafsirkan unsur-unsur kebudayaan Barat di dalam kerangka pokok ajaran Islam. *Ibid.*, 15.

⁸ Mirnawati, *Kumpulan Pahlawan Indonesia Terlengkap* (Jakarta: Penerbit CIF, 2012), 142.

dalam perdebatan ideologi di Konstituante dan seterusnya menjadi ketua di Kabupaten cawangan di Aceh.⁹

Pada tahun 1960 ia dilantik menjadi Dekan Fakultas Syari'ah di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jawatan ini disandang sehingga tahun 1972. Pada tahun 1962, Hasbi juga diangkat sebagai Dekan Fakultas Syari'ah IAIN al-Raniri, Darussalam. Selain itu, ia pernah pula memegang jabatan sebagai Dekan Fakultas Syari'ah Universiti Sultan Agung di Semarang dan Rektor Universiti al-Irshad di Surakarta pada tahun 1963-1968, Hasbi juga mengajar di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

Pada akhir menjelang hidupnya, beliau memperoleh dua gelaran „*Doctor Honoris Causa*“ kerana jasa-jasanya terhadap perkembangan perguruan tinggi Islam di Indonesia dan perkembangan ilmu pengetahuan Islam di Indonesia. Pertama diperolehnya dari Universiti Islam Bandung (UNISBA) pada 22 Mac 1975, yang kedua dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 29 Oktober 1975.

Pada 9 Disember 1975, ketika hampir ingin menunaikan ibadah haji, Hasbi kembali mengadap ilahi, jasadnya dimakamkan di pemakaman keluarga IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

2.2.1 PEMIKIRAN HASBI ASH-SHIDDIEQY DAN KETOKOHANNYA DALAM BIDANG HADITH

Jika diselidiki latar belakang pendidikan Hasbi, dapat diketahui beliau adalah individu yang mempunyai kelayakan dan kearifan dalam bidang hadith melalui pengajian beliau secara langsung dan tidak langsung¹⁰ dalam hadith dan sumbangan beliau dalam bidang hadith. Dalam bidang ini beliau menghasilkan sebanyak lapan buah karya yang membahaskan secara khusus hadith yang dikeluarkan dalam bentuk buku iaitu:

⁹ Yudian, "Hasbi's Theory of Ijtihad," 11.

¹⁰ Pada masa ini, pengajian hadith di ajarkan di madrasah-madrasah dan pesantren-pesantren pada sekitar awal abad ke-20. Beliau turut meraih gelaran *Doktor Honoris Causa* dalam dua perguruan tinggi Islam. Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995), 53-61.

- i) *Beberapa Rangkuman Hadits;*
- ii) *Sejarah Penghantar Ilmu Hadits;*
- iii) *2002 Mutiara Hadits;*
- iv) *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits;*
- v) *Problematika Hadits sebagai Dasar Pembinaan Islam;*
- vi) *Koleksi Hadits-hadits Hukum;*
- vii) *Ridjalul Hadits;*
- viii) *Sedjarah Perkembangan Hadits.*¹¹

Hasbi-Ash Shiddieqy telah menghasilkan banyak artikel dari pelbagai bidang. Antara artikel yang dihasilkan oleh Hasbi berkaitan dengan hadith ialah;

- i) “Ilmoe Moesthalah Ahli Hadits”
- ii) “Sejarah Hadits-Hadits Tasjri”¹²
- iii) “Hadits-Hadits Ihja' 'Ulumiddin Ditinjau dari Ilmu Djarhi wa Ta'dil”¹³

(a) Sumbangan Hasbi Ash-Shiddieqy dalam hadith

Perkembangan dalam bidang hadith di Indonesia pada masa kehidupan Hasbi sangatlah perlahan. Namun perkembangan pengkajian hadith dan keilmuannya di Indonesia semakin mendapatkan tempat pada akhir abad ke-20. Misi ingin mengembalikan umat Islam kepada ajaran agama Islam berdasarkan al-Qurandan hadith membuatkan para ulama gigih mempelajari ilmu hadith dan menyebarkannya.

Hasbi Ash-Shiddieqy memberikan sumbangan besar dalam pelbagai bidang keilmuan Islam termasuklah hadith. Meskipun tidak pernah melanjutkan pengajian di luar negeri, namun Hasbi telah menghasilkan banyak karya dan gagasan pemikiran dalam bidang keilmuan Islam selain menjadi pendidik cemerlang di sepanjang perkhidmatannya.

¹¹ Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia*, 276-281.

¹² *Ibid.*, 54.

¹³ Sulidār, *Ketokohan TM Hasbi Ash-Shiddieqy*, 130.

Dalam bidang hadith, Hasbi menghasilkan 8 buah karya yang mana di antaranya menjadi rujukan kuliah hadith di institut perguruan tinggi Islam. Karya *Pokok-pokok Dirayah Hadits* misalnya dijadikan bahan rujukan bagi kuliah `ulum hadith mahasiswa PTAIN dan IAIN seluruh Indonesia¹⁴.

Biarpun terdapat kelemahan jika dibandingkan dengan karya hadith masa kini, namun pada waktu itu, karya Hasbi memberikan sumbangan besar dalam bidang hadith iaitu sekitar tahun 50-an hingga awal 70-an dan tiada didapati karya hadith yang mampu menandingi setara dengan karyanya.¹⁵

Pengkajian yang dijalankan secara komprehensif membuat karya-karya Hasbi dijadikan rujukan dalam bidang hadith terutamanya bagi dunia akademik di Indonesia. Dalam buku beliau, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, beliau membahas 21 bahagian dari `ulum hadith seperti:

- i) *Mustalah* hadith;
- ii) *Tahammul* hadith;
- iii) *Jarḥ wa al-ta`dīl* dan berbagai ilmu lagi.¹⁶

Secara keseluruhannya buku ini membahas disiplin-disiplin ilmu yang diperlukan dalam memahami ilmu *dirayah* hadith secara tersusun. Dalam karya-karya Hasbi yang berkaitan dengan syarah hadith, beliau menggunakan metode yang sistematik dalam menjelaskan sesuatu hadith dimana hadith diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia terlebih dahulu beserta dengan status hadith dan *pentakhrijannya*.

Selepas itu, beliau akan mendatangkan pandangan terpilih dari sahabat, tabiin, tabi tabiin, mujtahid dan pandangan dari imam mazhab seterusnya *mentahqiqkan* pendapat yang terpilih atau mendatangkan pendapat beliau sendiri. Tidak lupa beliau

¹⁴ Sulidār, “Ketokohan TM Hasbi Ash-Shiddieqy dan Sumbangan Pemikirannya dalam Pengajian Hadith Riwayah dan Dirayah di Indonesia” (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2009), 36.

¹⁵ *Ibid.*, 214.

¹⁶ Hasbi, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, 18.

akan mengingatkan umat Islam agar terus berpegang kepada syariat dan menjauhkan diri dari bertaklid.

Usaha beliau dalam penulisan hadith sekaligus memberikan sumbangan dalam bidang penterjemahan secara tidak langsung. Misalnya dalam karya beliau kitab *Koleksi Hadis-hadis Hukum*, beliau mengutip pandangan muktabar dari Imam Majd al-Din al-Harrani dari *Muntaqā al-Akhhār*, Ibn Hajar al-Asqalāni dari kitab *Bulūgh al-Marām* dan Ibn Qudamah dari kitab *Muharrar*.

Pandangan ulama-ulama hadith diambil dan dimuatkan dalam karyanya. Hal ini memudahkan kepada masyarakat yang ingin mengetahui berkenaan hadith untuk merujuk terus ke dalam bahasa Indonesia tanpa perlu diterjemahkan. Kebanyakan rujukan hadith di dalam bahasa Arab dan keadaan ini meyakinkan mereka yang tidak berkemahiran dalam bahasa Arab dan sekaligus membantutkan perkembangan ilmu hadith memandangkan masyarakat tidak tertarik untuk memperlajarnya.

2.2.2 KARYA-KARYA HADITH HASBI ASH-SHIDDIEQY

Secara keseluruhannya Hasbi telah menghasilkan sebanyak 72 buah judul dalam bentuk buku dan 50 buah artikel. Dalam bidang hadith sebanyak 8 buah. Sementara dalam bidang-bidang lain seperti fiqh sebanyak (40 judul) buah, tafsir (6 judul), tauhid (6 judul), dan (12 judul) untuk tajuk-tajuk umum. Walaupun karya beliau dalam bidang hadith tidak sebanyak karya dalam bidang lain, namun karya beliau ternyata mempunyai keistimewaannya tersendiri.

Hasbi antara tokoh yang banyak menghasilkan karya dalam bidang agama dan karya beliau kerap dijadikan rujukan khususnya bagi mahasiswa pengajian Islam sehingga diulang cetak beberapa kali. Kebanyakan karya-karya beliau diterbitkan oleh penerbit Bulan Bintang Jakarta, namun selepas itu diambil alih oleh PT. Pustaka Rizki Putra Semarang dengan kerjasama Yayasan Teungku TM Hasbi Ash-Shiddieqy.

2.2.3 BUKU-BUKU DALAM BIDANG HADITH

Dalam bidang hadith pula, sebanyak 7 buah buku yang membahaskan secara khusus mengenainya iaitu;

1. *Beberapa Rangkuman Hadits*, Bandung: al-Ma'arif, 1952
2. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, 1954
3. *2002 Mutiara Hadits*. Jakarta: Bulan Bintang, 1954
4. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, 2 jilid., Jakarta: Bulan Bintang, 1958
5. *Problematika Hadits sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1964.
6. *Koleksi Hadits-hadits Hukum. Ahkamu Nabawiyah*, 11 jilid. Bandung: al-Ma'arif, 1970-1976
7. *Ridjalul Hadits*, Yogyakarta: Matahari Masa, 1970
8. *Sejarah Perkembangan Hadits*, Jakarta :Bulan Bintang, 1973

Hasbi menghasilkan sebanyak 50 buah artikel sepanjang riwayat hidupnya. Antara artikel-artikel beliau, berikut yang dihasilkan dalam bidang hadith:

1. "Ilmoe Moeshathalah Ahli Hadits" dalam *Pedoman Islam*, 1940
2. "Sejarah Hadits-hadits Tasjri" dalam *Pedoman Islam*, 1940
3. Hadits-hadits Ihja' Ulumuddin Ditinjau dari Ilmu Djarhi wa Ta'dil" dalam *Asj Sjir'ah*, Gema Fakultas Sjarifah No.3, 1968
4. "Hadits-Hadits Ihja' „Ulumiddin Ditinjau dari Ilmu Djarhi wa Ta'dil", Revisi dari yang dimuat dalam *Asj-Sjir'ah*, dalam *Suara Muhammadiyah*, Th. 49, No. 18, (1969)

2.3 PENGENALAN BUKU "KOLEKSI HADIS HADIS HUKUM"

Hasbi memberikan sumbangan besar dalam perkembangan ilmu hadith di Indonesia. Meskipun tidak standing dengan perkembangan keilmuan masa kini, namun

beliau merupakan individu pertama yang menghasilkan kajian dalam ilmu hadith di Indonesia secara terperinci dan lengkap dan sekaligus memberi impak besar dalam perkembangan kajian hadith.

Hasbi telah menghasilkan banyak karya dalam bidang hadith seperti *2002 Mutiara Hadits, Beberapa Rangkuman Hadits, Ridjalul Hadits* dan banyak lagi. Karya-karya turut dijadikan bahan rujukan buat pelajar dalam bidang ini. Buku *Koleksi Hadis-Hadis Hukum* adalah buku yang lengkap dan sistematik dalam membahaskan persoalan hukum merangkumi aspek:

- i) ibadah;
- ii) muamalah;
- iii) *akhwal shakhsiyyah*;
- iv) jenayah dan hukumannya;
- v) makanan dan minuman;
- vi) peradilan dan pemerintahan.

2.3.1 Latar Belakang Buku

Buku *Koleksi Hadis-Hadis Hukum* yang digunakan oleh pengkaji diterbitkan oleh Pustaka PT. Pustaka Rizki Putra Semarang dengan kerjasama Yayasan Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dalam menghasilkan buku ini. Buku ini cetakan ketiga edisi kedua yang dikeluarkan pada tahun 2001.

Naskah yang digunakan penulis mengandungi 9 jilid, naskah ini asalnya terdiri daripada 12 jilid, dimana 6 jilid dari naskah ini diterbitkan semasa Hasbi Ash-Shiddieqy hidup, dan 3 jilid lagi telah diterbitkan oleh PT Pustaka Rizki Putra dan selebihnya lagi sebanyak 3 jilid masih belum ditemukan.¹⁷

¹⁷TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Koleksi Hadis-hadis Hukum* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), iv-v.

2.3.2 Isi Kandungan

Buku *Koleksi Hadis-hadis Hukum* ini mengandungi beberapa bahagian. Setiap bahagian mengandungi beberapa perbahasan. Perbahasan merupakan pokok topik utama dalam buku beliau. Antara topik utama perbahasan seperti taharah, solat, zakat, jenazah dan jual beli. Setiap perbahasan mengandungi beberapa bab, dan ianya merupakan pecahan topik kecil kepada perbahasan. Setiap bab mengandungi beberapa masalah dan setiap masalah terdapat hadith-hadith utama yang digunakan oleh Hasbi sama ada dalam mendatangkan sokongan atau untuk dijadikan kupasan didalamnya. Hadith-hadith itulah dijadikan rujukan oleh pengkaji dalam menilai kecenderungan pemahaman Hasbi terhadap hukum berasaskan hadith-hadith tersebut.¹⁸

Jilid pertama mengandungi bahagian pertama iaitu membahaskan persoalan taharah. Bahagian ini kemudiannya dimuatkan sepuluh bab dari pokok perbahasan taharah. Jilid kedua, mengandungi perbahasan mengenai solat dan hukum-hukumnya, bahagian ini mengandungi lapan bab kesemuanya. Jilid ketiga, keempat dan kelima juga merupakan sambungan dari perbahasan jilid kedua mengenai solat yang keseluruhannya mengandungi dua puluh enam bab. Jilid keenam perbahasan sekitar jenazah dan hal dan terkait dengannya. Bahagian ini mengandungi enam bab.

Jilid ketujuh mempunyai sembilan belas perbahasan sekitar muamalat dan *mawarith*. Jilid kelapan mengandungi dua belas perbahasan sekitar hal munakahat. Jilid terakhir iaitu jilid kesembilan terdiri dari enam bagian sekitar perbahasan jenayah, peradilan, makan dan minuman.

Dalam buku ini Hasbi banyak merujuk dari kitab-kitab muktabar seperti kitab *Muntaqā al-Akhhbār* oleh Imam Majd al-Din al-Harrāni serta syarahnya *Nayl al-Awtār* oleh Imam al Shawkāni, kitab *Bulūgh al-Marām* oleh Ibn Hajar beserta syarahnya *Subul*

¹⁸*Ibid.*, x.

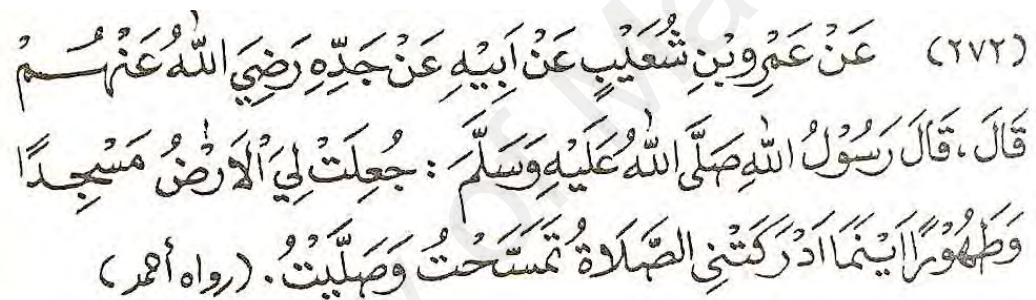
al-Salam oleh Imam Ṣanaʿāni dan kitab *Fath al-ʿAam* oleh Hasan Khān, seterusnya kitab *al-Muharrar* oleh Ibn Qudamah al-Maqdisi.¹⁹

2.3.3 Kaedah Penulisan Kitab

Pengkaji akan menerangkan kaedah penulisan yang digunakan oleh Hasbi dalam penulisan karya “*Koleksi Hadis-Hadis Hukum*” berdasarkan gambar yang kemukakan.

(a) Meletakkan lafaz dan makna hadith

Hasbi secara konsisten meletakkan lafaz hadith beserta terjemahan makna pada setiap hadith yang dinyatakan, dalam mengambil sanad, beliau hanya menyebut rawia²⁰ atau nama sahabat. Sebagai contoh;



عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا
وَوَطْئُهَا إِيمَانًا أَدْرَكَتْنِي الصَّلَاةُ تَمَسَّحْتُ وَصَلَّيْتُ. (رواه أحمد)

[272] Amer ibn Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya berkata: "Rasulullah SAW. bersabda: Telah dijadikan bumi untukku tempat bersujud dan alat bersuci. Di mana saja aku didapati oleh waktu shalat, aku menyapu dengan bumi (bertayammum) dan lalu aku shalat." (HR. Ahmad)²⁾

... kaedah ini juga dalam Al-Bukhari dan Mus-

Kaedah penulisan sebegini turut sama digunakan dalam kitab yang menjadi rujukan Hasbi iaitu *al-Muntaqā al akhbār* oleh Majd al-Din Ibn Taimiyyah.

(b) Menyatakan sumber hadith

Hasbi meletakkan sumber hadith di bawah teks hadith dan terjemahan. Seterusnya diawali menggunakan huruf roman (i), Hasbi menyatakan sumber hadith yang diambil dengan menyebut riwayatnya dan meletakkan nama kitab hadith yang dirujuk di nota

¹⁹*Ibid.*, viii.

kaki. Contohnya beliau meletakkan hadith tersebut riwayat dari Ahmad, Abu Dawud dan Nasa'i. Sebagai contoh;

(٢٧٢) عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا
وَوَطْهُورًا أَيَّمَا أَدْرَكْتَنِي الصَّلَاةُ تَمَسَّحْتُ وَصَلَّيْتُ. (رواه أحمد)

[272] Amer ibn Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya berkata: "Rasulullah SAW. bersabda: Telah dijadikan bumi untukku tempat bersujud dan alat bersuci. Di mana saja aku didapati oleh waktu shalat, aku menyapu dengan bumi (bertayammum) dan lalu aku shalat." (HR. Ahmad) ²⁾

Hadis tersebut juga dalam Al-Bukhari dan Mus-

(c) Meletakkan martabat hadith

Setelah mentakhrij hadith, beliau mendatangkan nilainya dan *dalalah* pada hadith tersebut dengan menyebut secara ringkas. Sebagai contoh;

Hadis (274). Kata At-Turmuzi sahih. Juga diriwayatkan oleh Al Bazar dari Abu Hurairah. Ibnu Qaththan menyebut hadith ini dalam bab hadith sahih. Hadis ini menyatakan, kewajiban berwudhu atau mandi sesudah mendapat air.

(d) Pandangan ulama

Sebagai sokongan, Hasbi mendatangkan pandangan para sahabat, tabiin, tabi tabiin serta pandangan mujtahid dan ulama mazhab bagi mengukuhkan hujah beliau.²⁰ Hal ini dapat memudahkan masyarakat dalam mengambil pandangan mana yang bersesuaian dengan mereka. Pandangan ini ditulis dalam perenggan yang bernombor roman (ii). Sebagai contoh;

²⁰Ibid., viii.

- ii. Kata Al-Baihaqi: Para Sahabat ketika tidak mempunyai air, shalat dengan tidak berwudhu (sebelum turun ayat tayammum), untuk menaikkan hak waktu. Perbuatan mereka disampaikan kepada Rasul, Rasul tidak mengingkarinya. Karena itu, apabila kita tidak ada mendapatkan air atau tanah, sedang waktu telah masuk, hendaklah kita tetap shalat. Kata An-Nawawi dalam *Minhajul Muhadditsin*: Hadis ini menyatakan, bahwa orang yang tiada mempunyai air dan tanah, hendaklah teruskan saja shalat.

An-Nawawi berkata pula: Para Fuqaha berselisih paham dalam masalah ini. Asy-Syafi'i mempunyai empat pendapat:

1. Wajib shalat dan wajib mengulangi shalat itu.
2. Tidak wajib shalat tetapi disukai dan diwajibkan qadha.
3. Tidak boleh shalat.
4. Wajib shalat dan tidak wajib diulangi.

Inilah (pendapat Asy-Syafi'i), yang paling kuat dalilnya, dibantu oleh hadis ini dan seperti ini. Tidak dinukilkan dari Nabi tentang diwajibkan mengulangi shalat yang seperti ini. Qadha itu wajib dengan suatu perintah yang baru (tersendiri). Di sini tak ada perintah baru itu. Demikianlah pendapat Al-Muzani tentang tiap-tiap shalat yang wajib di dalam waktu yang dilakukan dengan sedikit kecederaan yakni: tidak wajib diulangi.

Malik dan Abu Hanifah berpendapat, bahwa tidak wajib shalat ketika itu, dan hendaklah diundurkan shalat hingga mendapat air, atau tanah.

(e) Melakukan *pentahqiqan*

Setelah mendatangkan pelbagai hujah dari sisi pelbagai ulama, beliau melakukan *pentahqiqan* dengan menyatakan pandangan paling kuat untuk mengukuhkan pandanganyang beliau pilih. Pandangan ini ditulis dalam perenggan yang bernombor roman (iii). Sebagai contoh;

- iii. Menurut *pentahqiqan* kami, bahwa paham Malik dan Daudlah yang terkuat dalam masalah ini, yaitu jika seseorang mendapati air sedang shalat, hendaklah terus saja ia menyelesaikan shalat, haram ia keluar.

Hadis Abu Zarr ini, tidak dapat dijadikan dalil untuk mewajibkan orang menggugurkan shalat yang dikerjakan dengan tayammum, jika orang itu mendapati air di tengah-tengah shalat. Lebih-lebih lagi mengingat akhir hadis yang bunyinya: "*yang demikian itu lebih baik*". Karena itu kami memaknakan hadis Abu Zarr begini: *Apabila kamu mendapati air sebelum shalat di dalam waktunya, hendaklah kamu berwudhu atau mandi.* 1)

Dalam pendahuluan buku beliau, "*Koleksi Hadis-Hadis Hukum*" Hasbi telah menjelaskan kaedah penulisan yang beliau lakukan di dalam membahaskan hadith-hadith yang ada di dalam bukunya. Perbahasan ini tersusun dengan menggunakan

penomboran roman sebagai turutan perbahasan. Selain itu, Hasbi mengemukakan pandangan ulama dalam fiqh dan hadith pada pandangan yang diakui olehnya dan menyatakan juga pandangan ulama biarpun tidak mengikutinya. Akhir perbahasan, Hasbi menyatakan pendirian beliau dalam isu tersebut secara ringkas dan dalam bahasa yang mudah difahami.

2.4 KESIMPULAN

Hasbi Ash-Shiddieqy memberikan sumbangan besar dalam pemikiran Islam samaada lisan dan penulisan beliau khususnya dalam bidang yang dikaji oleh penulis dalam kajian ini iaitu fiqh dan hadith. Beliau mempunyai kepakaran yang pelbagai terutamanya yang melibatkan bidang hukum, falsafah, fiqh dan hadith. Meskipun terdapat pelbagai halangan yang ditempuhi, beliau terus cemerlang dalam menghasilkan ijtihad-ijtihad baru dan pelbagai usaha dilakukan oleh beliau dalam membangunkan pemikiran hukum di Indonesia. Buktinya, gagasan fiqh berkepribadian Indonesia merupakan satu cetusan pemikiran yang diperkenalkan oleh beliau dalam mengaplikasikan hukum Islam sesuai dengan keperluan masyarakat Indonesia berteraskan prinsip masalah dan menolak kemudaratan. Idea ini dapat dilihat dari penulisan-penulisan dan gagasan pemikiran beliau sepanjang penglibatannya dalam membangunkan intelek di Indonesia. Dalam bidang hadith pula, beliau dikenali sebagai seorang yang lantang dan tegas dalam menyatakan pandangan seperti prinsip beliau dalam menolak taqlid dan memberikan perhatian dalam penelitian terhadap kualiti hadith-hadith.

BAB TIGA: METODE DAN PENDEKATAN HASBI ASH-SHIDDIQIEY DALAM ISTINBAT HUKUM

3.1 PENGENALAN

Kegagalan umat Islam khususnya di Indonesia dalam membezakan antara syariat dengan fiqh merupakan antara permasalahan utama yang dipandang Hasbi Ash-Shiddieqy untuk mengubahnya sehingga teretusnya gagasan fiqh berkeperibadian Indonesia. Kesan menganggap fiqh dan syariat sebagai satu yang mutlak menyebabkan mereka mengikuti ajaran kitab-kitab yang ditulis oleh imam-imam mazhab sebagai sumber syariat dan budaya taklid berlebih-lebihan juga berlaku secara berleluasa dalam kalangan masyarakat.

Kurangnya kajian dan cakna dalam ilmu hukum Islam dan fiqh menyebabkan masyarakat memaksakan diri untuk terus mengamalkan hukum sedia ada tanpa menilai sama ada ianya bersesuaian atau tidak dengan kondisi sosial budaya masyarakat atau tidak. Bahkan Hasbi berpendapat bahawa kebanyakan hukum yang dianut oleh masyarakat ketika itu lebih bercorak „*Arab-minded*“ yang berpengaruh dari Timur Tengah yang semestinya berbeza dengan masyarakat Indonesia. Sedangkan fiqh berperanan untuk memenuhi keperluan umat Islam ke arah menjalani kehidupan yang lebih baik.

Untuk merealisasikan gagasan fiqh berkeperibadian Indonesia memerlukan pelbagai usaha dalam melakukan ijtihad menetapkan suatu hukum yang tiada nas *qat`inya* ditambah pula dengan kondisi permasalahan umat yang semakin kompleks. Menurut Hasbi, dalam bidang hukum Islam, ijtihad menjadi perkara terpenting supaya tidak tertinggal oleh zaman oleh sebab kegagalan fiqh untuk menangani masalah umat.¹ Hal ini dipertegaskan dalam pernyataannya:

Jika kita terus menerus berpegang kepada pendapat fuqaha yang telah lalu; memandang ijtihad mereka, ijtihad yang tidak boleh diusik-usik

¹ Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 242.

sedikit juga, tentulah para golongan yang menghendaki kemoderenan itu, tetap memandang Islam ini, telah habis masanya. Jika kita biarkan akibatnya keislaman itu beransur-ansur hilang dalam masyarakat kita, walaupun Allah mewujudkan masyarakat lain untuk memangku Islam yang suci murni ini. Kita perlu berjihad untuk membuktikan bahwa syariat Islam sebagus-bagus syariat.²

Keupayaan menghasilkan ijtihad yang sesuai dengan perkembangan arus zaman merupakan cabaran bagi para mujtahid dalam membangunkan hukum Islam.

3.2 PRINSIP-PRINSIP HASBI ASH-SHIDDIEQY DALAM ISTINBAT HUKUM

3.2.1 Definisi Istinbat

Istinbat hukum merupakan kaedah dalam menggali hukum mengikut sumbernya dengan seluruh upaya. Metode ini telah lama digunakan oleh para mujtahid dalam menetapkan hukum yang mana ianya terdapat persamaan dan perbezaan antara satu sama lain dalam pandangan sumber dalil hukum yang diperselisihkan³ namun, pada sumber hukum yang disepakati, jumhur ulama berpandukan kepada al-Quran, sunnah, ijmak dan qias manakala ulama berbeza pandangan dalam hukum-hukum yang tidak disepakati.

Istinbat berasal dari perkataan **وَسَطَ** **وَسَطُ** **وَسْطًا** Menurut al-Jurjani dan Qutb Mustafa, istinbat bermaksud mengeluarkan air dari mata air (dalam tanah)⁴. Istinbat hukum fiqh pula bermaksud mengeluarkan hukum melalui ijtihad.

Menurut istilah ia bererti mengeluarkan hukum atau *`illah* jika tidak terdapat nas-nas dan ijmak darinya melalui jalan ijtihad dengan qias atau *`illah* dengan cara mengira dan mengelompokkan atau yang berkaitan atau sebaliknya dengan menggunakan metode untuk mengetahui *`illah*.⁵ Secara mudah dapat difahami bahawa makna istinbat ialah mengeluarkan hukum dari sumbernya melalui penelitian yang mendalam.

²TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, cet. 1, ed. ke-2 (Jakarta : Bulan Bintang, 1997), 282.

³ Wahbah al- Zuhayli berpendapat ada tujuh sumber hukum yang diperselisihkan, iaitu *istihsan, masalah mursalah, istishab, `urf, mazhab al-Sahabi, shar`u man qablana* dan *al-dhara`i*. Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Damshiq: al-Matba`ah al-`Ilmiyyah, 1969), 2: 481.

⁴ Al-Sharif `Ali ibn Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta`rifat* (Beirüt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988), 22.

⁵Mahmud `Abd al-Rahman, *Mu`jam al-Muṣṭalahāt wa al-Alfāz al-Fiqhiyyah* (Qaherah: Dār al-Fadilah, 1999), 163.

3.2.2 Sejarah Istinbat Hukum Para Mujtahid

Al-Quran dan sunnah memang tidak dinafikan lagi sebagai sumber hukum utama dalam Islam. Keduanya bersifat wahyu yang mana dinyatakan di dalam al-Quran dan sunnah secara jelas. Selain itu, terdapat juga dalil-dalil lain selain al-Quran dan sunnah seperti qias, istihsan, masalih mursalah, `urf dan banyak lagi, tetapi dalil ini hanya sebagai dalil pendukung dalam memahami hukum untuk sampai kepada hukum-hukum yang dibawa oleh al-Qurandan sunnah Rasulullah SAW. Dalil-dalil ini bersumberkan *al-ra`y* kerana secara tekstualnya tidak disebutkan di dalam nas al-Qurandan al-Sunnah.

Dalil dari wahyu dan *al-ra`y* ini sememangnya saling berhubungan antara satu sama lain, bilamana tidak terdapat ketentuan dari wahyu terhadapnya, maka penggunaan akal diperlukan dalam menggali hukum. Sebahagian ulama menyebutnya sebagai metode istinbat. Namun, hasil penggunaan akal tidak dianggap sebagai dalil syarak melainkan apabila disandarkan kepada wahyu. Apabila ditemui petunjuk-petunjuk tertentu dalam dalil syarak seterusnya akan dihubungkan dengan kaedah pengistinbatan hukum itu sendiri. Kaedah-kaedah inilah dipanggil sebagai *Qawa'id al-Usuliyah* (Kaedah-Kaedah Usul Fiqh) dan para mujtahid akan berpegang padanya dalam mengeluarkan sesuatu hukum.

Pada zaman Rasulullah SAW sumber hukum Islam dirujuk dari dua perkara iaitu al-Quran dan Sunnah, Rasulullah SAW akan menunggu turunnya wahyu dalam menjelaskan hal-hal yang berlaku. Jika wahyu tidak turun, maka Rasulullah SAW menetapkan hukum tersebut melalui sabdanya, yang kemudian dikenali sebagai hadith atau sunnah.

Setelah Rasulullah SAW wafat, ini bermakna wahyu telah terhenti dan pada waktu tersebut berlaku perkembangan wilayah Islam dan bertambahnya umat Islam, justeru semakin kompleksnya kehidupan masyarakat. Namun, sebahagian sahabat sememangnya memiliki kepakaran di bidang hukum, di antaranya Ali bin Abi Thalib,

Umar bin Khattab, Abdullah Ibnu Mas'ud, Abdullah Ibn Abbas, dan ramai lagi. Pada peringkat ini digunakan beberapa cara baru untuk menetapkan hukum, di antaranya ijmak sahabat dan maslahat.⁶Kelebihan ini antaranya dari penguasaan bahasa Arab yang baik disamping mereka orang yang dekat dengan Rasulullah dimana mereka mendalami ijtihad bersama Rasulullah dan memahami pembentukan hukumnya.

Peredaran zaman ke peringkat seterusnya iaitu pada zaman tabi'in tidak kurang bezanya dengan zaman sebelumnya, kehidupan umat yang semakin kompleks menjadikan berbagai-bagai permasalahan hukum yang muncul yang membawa kepada meluasnya lapangan ijtihad dalam kalangan mereka. Pada zaman ini antara tabiin yang terkemuka dalam berijtihad ialah Sa'id bin al-Musayyab di Madinah, al-Qamah dan Ibrāhīm al-Nakha'i di Iraq. Sumber hukum yang digunakan pada ketika ini sama seperti sebelumnya iaitu al-Quran, Sunnah dan fatwa sahabat, ijmak qiyas dan masalah jika tidak terdapat dalam nas⁷

3.2.3 Prinsip-Prinsip Istinbat Hukum Hasbi Ash-Shiddieqy

Dalam menilai sesuatu hukum, Hasbi memegang beberapa prinsip utama iaitu prinsip masalah⁸(kemaslahatan umum) yang berteraskan keadilan dan kemanfaatan sejagat serta *sadd al-dhari'ah*⁹(mencegah kerosakan) yang merupakan hasil gabungan daripada prinsip-prinsip imam para mazhab khususnya yang beraliran Madinah dan Kufah. Prinsip-prinsip ini juga menjadi dasar utama para mujtahid dalam menetapkan

⁶Abdul Wahāb Ibrāhīm Abū Sulayman, *Al-Fikr al-Usūli: Dirāsah Tahliliyah Naqdiyah*, (Jeddah: Dār al-Shurūq, 1983), 38-39.

⁷Muhammad Abū Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, (Damsyiq: Dār al-Fikr, tt), 11.

⁸Maslahat atau masalahmursalahmenurut Hasbi adalah menetapkan sesuatu hukum berdasarkan kepada maslahat yang diperlukan oleh masyarakat. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sjari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 33. Manakala menurut Muhammad Abu Zahrah adalah segala kemaslahatan yang seiring dengan tujuan-tujuan syarak dan tiada dalil khusus yang menunjukkan dibolehkan atau tidak. Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Qaherah: Dār al-Fikr al-,Arabi, 2006), 249.

⁹*Sadd al-dhari'ah*menurut Wahbah al-Zuhayli bermaksud mencegah setiap sesuatu yang akan mengundangnya sesuatu yang dilarang oleh kerana kerosakan atau bahaya. Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Usūl al-Fiqh* (Damshiq: Dār al-Fikr, 1999), 108.

pembentukan hukum Islam dimana ianya juga bertepatan dengan maksud syariah itu sendiri yang menginginkan kebaikan dari segenap perkara.

(a) Memelihara kemaslahatan manusia

Prinsip kemaslahatan ini bertujuan untuk membawa masyarakat hidup dengan lebih baik sama ada dalam keadaan *daruriyyat*, *hajiyyat* mahupun *tahsiniyyat*.¹⁰ Menurut Hasbi, berhujjah dengannya merupakan satu keharusan dan menolaknya seakan membekukan syariat kerana kemaslahatan itu tidak bergantung terhad pada satu dalil sahaja.¹¹ Tambah beliau, prinsip ini memberi ruang terbuka untuk segala metode istinbat lama atau baru diimplementasikan dan tidak lagi bersifat statik yang diumpamakan dengan metode qias.

Prinsip ini secara meluas digunakan masa kini bagi memenuhi *maqasid* syariah dan ianya merupakan satu keperluan dalam hukum Islam sepertimana yang telah diamalkan sejak zaman Sahabat lagi. Namun terdapat beberapa kaedah yang perlu dipatuhi agar tidak sewenang-wenangnya digunakan mengikut hawa nafsu.

(b) Menjaga keadilan dan manfaat sejagat

Setiap syariat agama menghendaki keadilan dalam setiap hukum yang dibawanya agar menjamin kesejahteraan hidup umatnya. Begitu juga Hasbi, beliau menekankan asas keadilan sebagai prinsip utama dalam penetapan hukum yang bukan sahaja melibatkan sesama umat Islam malah terhadap yang bukan Muslim juga. Sepertimana keadilan yang telah diaplikasikan semenjak zaman Rasulullah, prinsip ini diteruskan pada Sahabat hingga zaman seterusnya melalui ijtihad-ijtihad baru yang dilakukan.

¹⁰ Dalam karya Hasbi yang bertajuk Falsafah Hukum Islam beliau menggariskan tiga bentuk masalah iaitu masalah *dāruriyyat*, *hajiyyat* mahupun *tahsiniyyat*. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 329.

¹¹ *Ibid.*, 36-37.

(c) Menghalang berlakunya kerosakan

Menghalang dari berlakunya kerosakan atau disebut sebagai *sadd al-dhari`ah* menjadi salah satu prinsip utama Hasbi dalam menetapkan hukum. Dalam hal ini, Hasbi menjadikan prinsip ini sebagai dasar utama dalam penetapan hukum. Beliau mendefinisikan *sadd al-dhari`ah* sebagai mencegah sesuatu yang menjadi jalan kerosakan untuk menolak kerosakan atau menyekat jalan yang menyampaikan seseorang kepada kerosakan.¹²

Prinsip *sadd al-dhari`ah* merupakan dasar penting yang menjadi pemerhatian dalam penetapan hukum oleh Hasbi. Kaedah ini tidak lain menurutnya menjadi satu kaedah pengawasan terhadap sesuatu perkara yang boleh membawa kepada mafsadah sama ada secara langsung ataupun tidak langsung. Terutamanya bagi para penguasa, ianya merupakan kaedah untuk mengelakkan kemudaratan kepada masyarakat seperti dalam soal membatasi sewa beli rumah dan tanah dan sebagainya.¹³

3.3 METODE IJTIHAD HASBI ASH-SHIDDIEQY

Dalam memahami hukum fiqh, pelbagai pendekatan yang digunakan oleh Hasbi dalam melakukan ijihad bidang ini. Dalam mengistintibat hukum, Hasbi melakukan ijihad berbentuk metode *bayani*, dan *bi ra`y*¹⁴ iaitu mencakupi metode *qiyasi* dan metode *istiṣlahi*.

3.3.1 Metode *Bayani*¹⁵

Hukum Islam diperoleh dari sumber utamanya iaitu al-Quran dan al-Sunnah samada melalui dalil-dalil yang bersifat *qat`i* ataupun *zanni* yang digali melalui kaedah pentafsiran nas dan kalimat yang tersendiri. Kaedah ini turut disebut juga *al-qawa`id al-*

¹²TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1996), 220.

¹³ Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, 326.

¹⁴Rahmawati, *Istinbath Hukum Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy* (Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2015), 108.

¹⁵ Metode ini secara umumnya menjadikan nas berbentuk teks bertulis sebagai sandaran hukum seperti al-Quran dan hadith, dalam usul al-fiqh, nas diperoleh dari sumber pengetahuan iaitu al-Quran dan hadith. Abd Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait : Dar al-Qalam, 1978), 34.

uṣūliyyah al-lughawiyyah, dilalah *al-lafaz* atau kaedah bahasa (semantik). Metode ini juga membahaskan pemahaman nas al-Quran dan hadith yang mencakupi:

- i) makna lafaz *`am* (umum), *khās* (khusus), *mutlaq* (tidak terikat), *muqayyad* (terikat), *amr* (perintah), *nahī* (larangan), dan *mushtarak* (gandaan/lebih):
- ii) makna *haqiqah* (hakikat) atau *majaz* (kiasan);
- iii) makna-makna (*muhkam*, *mufassar*, *naṣ* dan *zahir*, *mutashabih*, *mujmal*, *mushkil* dan *khafi*).¹⁶

Metode ini digunakan oleh Hasbi dalam memahami nas al-Quran mahupun hadith. Menurut Hasbi, setiap teks al-Quran mengandungi daya elastik (berubah-berubah)¹⁷ Beliau mendahulukan dari sumber yang datangnya dari al-Quran dan hadith kemudian barulah beralih kepada sumber dalil yang memerlukan ijtihad *al-ra`y*. Begitu juga dengan hadith, Hasbi menyatakan hadith harus difahami dengan maknanya yang zahir dan ianya jalan yang dilalui oleh ulama salaf terdahulu. Beliau menegaskan juga bahawa perkara utama yang harus difahami daripada hadith ialah makna-makna yang paling sesuai dengan makna zahir.¹⁸ Hal-hal yang berkaitan dengan ibadah, Hasbi mengutamakan penggunaan nas-nas yang datangnya dari al-Quran dan hadith, contohnya ijtihad beliau dalam hal berkaitan kewajipan solat Jumaat.

Dalam surah al-Jum`ah ayat ke 9, Hasbi mengatakan solat tengahari adalah solat Jumaat dan bukannya solat Zohor dan perintah bersifat umum, tidak kira lelaki dan perempuan meskipun dalam permusafiran berdasarkan kalimah *أَمَّا لَذَهْ عَلَيْهِ* dan tiada nas lain yang mengkhususkannya, maka ia masih dalam perintah umum. Ditambah pula dengan kalimah *فعل عوا* yang menunjukkan perintah wajib dalam lafaz *amr* tersebut.¹⁹

¹⁶ Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Beirūt: Mu`assasah al-Risalah, 1987), 173.

¹⁷ Masnun Tahir, "Pemikiran T.M Hasbi Ash-Shiddieqy Sumber Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia," *Jurnal al-Ahwāl* Vol 1, no. 1 (2018).

¹⁸ Hedhri Nadhiran, "Studi Pemikiran Hadis di Indonesia: Analisis Teori Hadis-Hadis Hasbi Ash-Shiddieqy," *Jurnal Syariah* Vol IX, no.1, (Jan-Jun 2017), 128.

¹⁹ Rahmawati, *Istinbath Hukum Teungku*, 248.

Dalam hukum berkaitan solat Jumaat di atas, dapat diperhatikan Hasbi menggunakan metode *bayani* dalam mengistinbat hukum.

3.3.2 Metode *bi al-Ra'y* – *Qiyasi*

Metode *qiyasi* atau qias digunakan apabila tidak terdapat padanya nas bersumberkan al-Quran dan hadith iaitu dengan cara menemukan *'illah* dari pensyariatan hukum. Menurut Hasbi qias dalam fiqh bukan hanya hal yang bersangkutan dengan *'illah* sahaja malah mencakupi tujuan syarak itu sendiri. Selanjutnya di bawah sub topik sumber dalil Hasbi Ash-Shiddieqy akan membahaskan tentang qias.

Contoh penggunaan qias oleh Hasbi ialah dalam hal pemberian air susu ibu. Hasbi mengqiaskan air susu ibu dari bank susu ibu adalah sama seperti menyusu terus dari ibu susuan yang mana pemberian susu ibu secara langsung ialah *asl*, air susu ibu dari bank susu ibu adalah *far`*, dan hukum asal ialah *rada`ah* dan meminum susu ibu ialah *'illah*.²⁰

3.3.3 Metode *bi al-Ra'y* - *Istiṣlahi*

Metode ini digunakan apabila tidak ditemukan pada metode *bayani* dan *ta`lili*. Ianya merupakan satu penetapan berdasarkan kepada kemaslahatan yang diambil daripada dalil-dalil umum, setelah tidak diperoleh daripada dalil-dalil khusus. Menurut al-Shātibī, ianya berasaskan kepada kemaslahatan mengikut keperluan *maqasid* syariah yang mengandungi tiga kategori keperluan iaitu: i) *daruriyyah* (darurat); ii) *hajiyyah* (kehendak); dan iii) *tahsiniyyah* (keselesaan).²¹

Metode ini diperselisihkan oleh para ulama dalam penggunaannya, ada yang menerimanya dan ada pula yang menolaknya. Termasuk dalam kategori metode ini adalah *maṣlahah mursalah*, *al-istiṣhab*, *sadd al-dhara`i* dan banyak lagi dan Hasbi Sebagai contoh, dalam isu penetapan harga (*ta`sir*), dalam kondisi tertentu, jika pasaran

²⁰ *Ibid.*, 251.

²¹ Al-Shātibī, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam* (Misr: al-Maktabah al-Tijariyyah, t.t), 4: 230.

mengalami kerugian kepada masyarakat dan peniaga, bilamana harga ditentukan oleh pasaran, maka perlulah campur tangan kerajaan atau pihak penguasa dalam melakukan penetapan harga. Hasbi cenderung memilih pandangan yang boleh membawa kepada kemaslahatan bersama dengan memerhatikan `illah sesuatu larangan (penetapan harga) dengan situasi yang berlaku.

3.3.4 Metode *Historis*

Pendekatan *historis* atau sejarah (*dirasah tarikhiyyah*) merupakan pendekatan yang digunakan oleh Hasbi dalam menetapkan hukum yang tiada ketentuan hukumnya dengan merujuk dari perbahasan fiqh oleh ulama-ulama terdahulu. Menurutnya, metode ini memerlukan empat tahap iaitu, penyelidikan jejak sejarah, kritik sumber sejarah, interpretasi data sejarah dan historiografi. Misalnya, melalui pendekatan ini, beliau menggunakan metode analogi-deduktif, untuk membahas satu hukum yang tiada ketentuan nasnya dalam khazanah pemikiran klasik.²² Metode ini digunakan agar pemikiran Islam tidak hilang jejaknya dan mempunyai kesinambungan dengan pembaharuan pemikiran Islam masa kini.

Sebagai contoh dalam permasalahan tayamum bolehkah diambil sebelum masuknya waktu solat, walaupun terdapat hadith yang melarang untuk membenarkan bertayamum sebelum masuknya waktu solat, namun dinilai Hasbi sebagai dhaif. Sebagaimana yang telah dinyatakan oleh pengkaji sebelum ini, Hasbi begitu tegas dalam pengambilan dalil dengan tidak menggunakan hadith-hadith dhaif dalam berhujjah. Dalam hal ini, beliau menyokong pandangan Hanafi yang membenarkan bertayamum sebelum masuknya waktu solat setelah dikemukakan pandangan ulama-ulama mazhab yang terdahulu sama ada yang menyokong dan bertentangan dan beliau

²² Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1999), 241-242.

akan memilih pandangan yang menurutnya bersesuaian dan „dekat“ dengan kefahaman dari hadith yang dinyatakan.²³

3.3.5 Metode Perbandingan

Sementara bagi permasalahan yang sudah ada ketentuan hukum, Hasbi menggunakan metode perbandingan atau menggunakan ijtihad komparatif (*dirasah muqaranah*)²⁴ iaitu dengan membandingkan antara satu pendapat dengan pendapat-pendapat yang lain dari seluruh aliran hukum yang ada, kemudian pendapat yang terkuat dan terbaik yang menghampiri kebenaran akan dipilih.²⁵ Perbandingan yang dijalankan juga merentas kajian di luar mazhab *ahl al-sunnah waal-jama`ah* seperti Syiah dan Khawarij, selain turut dibandingkan juga syariat agama lain seperti Yahudi dan Romawi.²⁶

Metode ini antara lain dapat mengetahui perkara yang disepakati dan yang diperselisihkan dengan mengetahui latar belakang sesuatu isu yang timbul sekaligus merapatkan jurang perbezaan antara pelbagai aliran.²⁷ Selain itu, metode sebegini seiring dengan keterbukaan keilmuan yang cuba diamalkan di Indonesia kini iaitu pengajaran kitab-kitab fiqh berbagai mazhab dan kajian perbandingan mazhab dan penting dalam mencari pendapat yang bersesuaian dengan bangsa Indonesia.²⁸

Sebagai contoh, dalam permasalahan berkenaan pengambilan air wudhu menggunakan air musta`mal, Hasbi mempunyai pandangan berlainan dengan jumhur ulama. Beliau berpendirian boleh menggunakannya air musta`mal untuk tujuan

²³TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis Hukum*, 1:320.

²⁴ *Dirasah muqaranah* atau *fiqh muqaran* ini bermaksud membandingkan satu pendapat dengan pendapat lain, membandingkan atau menimbangkannya untuk mengenalpasti yang diperselisihkan dan yang dipersetujui antaranya, dan mengetahui pendapat dan dalil yang terkuat. Muhammad Fathi Al-Durayni, *Buhuth Muqaranah fi al-Fiqh al-Islami wa Usulih* (Beirut: Mu`assasat al-Risalah, 1994), 17. Metode ini menerangkan hukum syarak dengan mengemukakan pendapat-pendapat yang berbeza dari suatu masalah, dalil-dalil serta kaedah-kaedah yang digunakan dan kemudian mengambil pandangan yang lebih dekat dengan kebenaran disamping membandingkan peraturan perundangan dalam sesebuah negeri. TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 91.

²⁵Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2005), 217.

²⁶ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 69-70.

²⁷TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1973), 5.

²⁸ Rahmawati, “Telaah Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, Jurnal al-Ahkam Vol IV, No.21, (Ogos 2014), 43.

menyucikan.²⁹ Menurut pandangan-pandangan yang mengatakan air wudhu sesudah digunakan tidak menyucikan adalah lemah dan beliau berpendirian hadith yang lemah ini tidak boleh dijadikan sandaran hukum. Hasbi menyokong pandangannya dengan mendatangkan pandangan dari mazhab Abū Hanifah, Sofyan, al-Laith, Daud dan Ibnu Qayyim dan memilih pandangan daripada hadith yang lebih kuat untuk menolak hujjah dari hadith yang lemah itu tadi. Bagi menyatakan pendiriannya, kebanyakannya Hasbi cenderung menggunakan metode perbandingan dalam meletakkan hukum nas yang dianggap *zhanni*.

3.3.6 Metode Analisis Sosiobudaya Setempat

Selain itu, beliau cenderung menggunakan pendekatan sosiobudaya ataupun disebut (*dirasah waqi`iyyah*) ataupun hal-hal yang bersangkutan dengan *`urf* sesuatu tempat. Pendekatan ini mengambilkira faktor sosial dan latar belakang sesuatu masyarakat tersebut dengan berpijak kepada dalil-dalil nas. Menurutnya, penetapan-penetapan hukum yang diberikan oleh fuqaha terdahulu tidak terlepas dari adanya pengaruh perkembangan sosiobudaya masyarakat setempat.³⁰

Oleh kerana itu, metode ini turut dihubungkan dengan pendekatan sejarah supaya dapat diperhatikan bagaimana kaedah ulama-ulama terdahulu menetapkan hukum. Seiring dengan gagasan fiqh berkeperibadian Indonesia yang beliau bawa, Kaedah ini menjadi penilaian utama beliau dalam mengistinbat hukum dengan memerhatikan *,urf* kondisi sosial masyarakat di Indonesia.

Sebagai contoh pendirian Hasbi dalam hukum berjabat tangan antara lelaki dan wanita,³¹ terdapat perbezaan besar antara pandangan Hasbi dengan fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah yang menyatakan haram hukumnya berjabat tangan antara lelaki dan wanita berdasarkan qiyas yang diambil dari ayat al-Quran berdasarkan firman Allah,

²⁹TM Hasbi Ash Shiddiqi, *Koleksi Hadits-Hadits Hukum*, 1:30.

³⁰TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fiqh Islam* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1990), 158.

³¹Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia*, 173.

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۗ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ
خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾

al-Nūr: 30

Terjemahan: Katakanlah (Wahai Muhammad) kepada orang-orang lelaki yang beriman supaya mereka menyekat pandangan mereka (daripada memandang yang haram), dan memelihara kehormatan mereka. Yang demikian itu lebih suci bagi mereka; Sesungguhnya Allah amat mendalam pengetahuannya tentang apa yang mereka kerjakan.

Menurut Hasbi mengharamkan sesuatu yang harus berdasarkan dalil qat'ī dengan menqiyaskannya adalah tidak boleh dan dalam permasalahan ini tidak ada dalil yang jelas daripada al-Quran dan hadith tentang pengharamannya. Jika dipandang daripada perspektif yang berbeza, dapat diperhatikan Hasbi menyedari bahawa praktikal berjabat tangan ini sudah menjadi tradisi (*urf*) bagi masyarakat di Indonesia dan tiada kemudaratan melaluinya justeru beliau tiada alasan untuk mengharamkannya.

Hasbi Ash-Shiddieqy menyatakan bahawa dalil syarak yang pernah digunakan oleh para ulama usul jumlahnya mencapai sehingga empat puluh enam dalil. Dalil-dalil tersebut ialah:

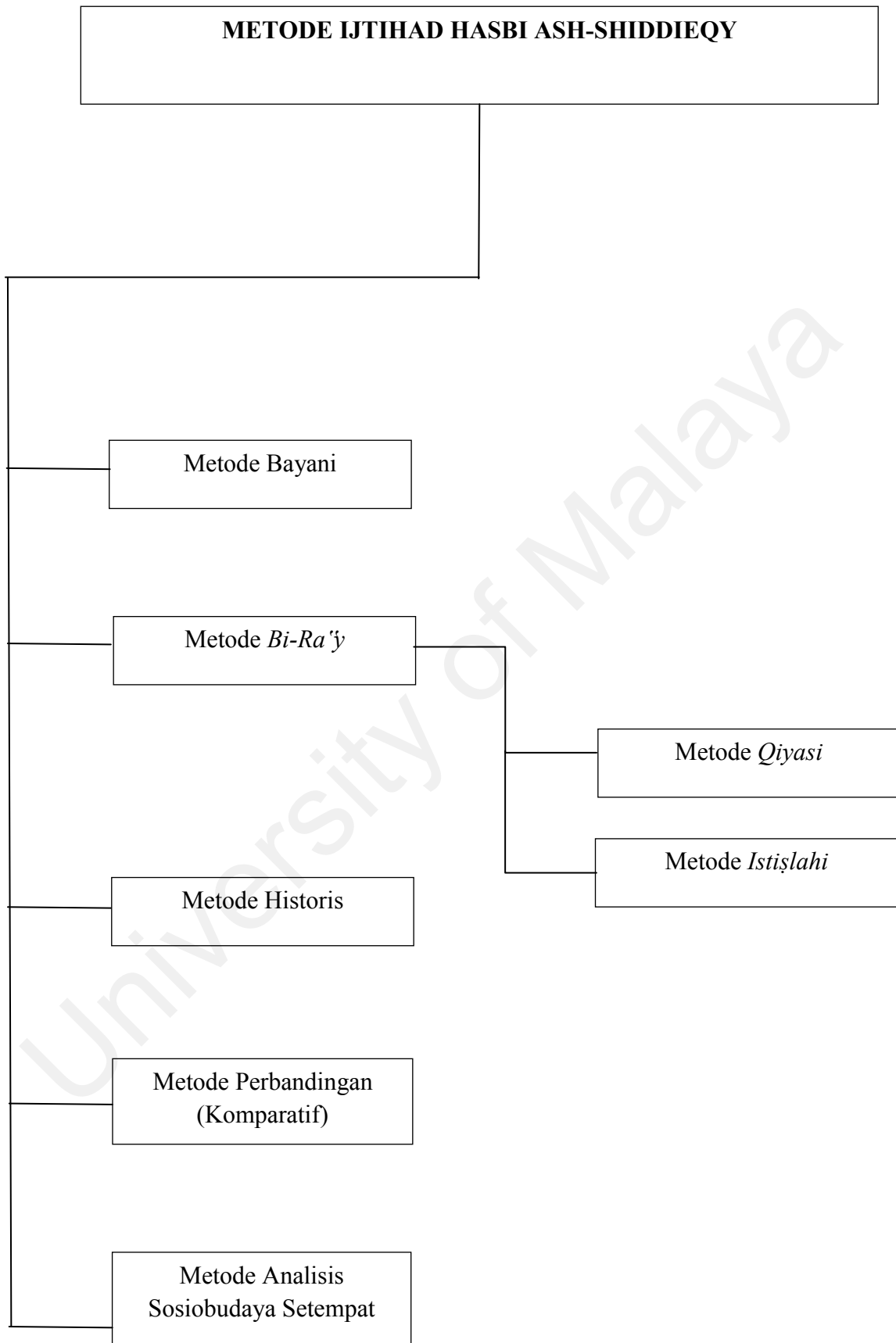
1. Al-Quran
2. Al-Sunnah
3. Ijmak seluruh mujtahid
4. Ijmak sahabat
5. Ijmak ulama Madinah
6. Ijmak ulama Kufah
7. Ijmak Khulafa' al-Rashidin
8. Ijmak al-Shaykhayni
9. Ijmakal-`Itrah
10. Fatwa Khalafa al-Arba`ah apabila mereka sepakat pendiriannya

11. Fatwa sahabi (mazhab sahabi)
12. Fatwa sahabi yang menyalahi qias
13. Mazhab Kibar al-Tabi`in
14. Qias
15. Istidlal
16. Istishab
17. Maslahah mursalah
18. Bara`at al-Aşliyyah
19. Sadd al-Dhara`i`.
20. Istihsan
21. `Adah
22. `Urf
23. Ta`ammul
24. Istiqra`
25. Al-Taharri
26. Al-Ruju` ila al-Manfa`ah wa al-Maḍarrah
27. Al-Qawl bi al-Nuṣuṣ wa al-Ijma` fi al-`Ibadat wa al-Muqaddarat, wa al-Qawl bi
I`tibār al-Maṣalih fi al-Mu`amalat wa Baqi al-Ahkām
28. Taghyir al-Ahkām bi Taghayyur al-Ahwāl wa al-Azmān
29. Al-Akhdhu bi al-Akhaff mā Qīla
30. Al-`Iṣmah
31. Shar`u man Qablana
32. Al-A`māl bi al-zahir aw al-Azhar
33. Al-Akhdhu bi al-Ihtiyat
34. Al-Qur`ah
35. Al-.,Amal bi al-Aşl

36. Ma`qul al-Naş
37. Shahādat al-Qalb
38. Tahkim al-Hal
39. `Umum al-Balwa
40. Al-A`mal bi Aqwa al-Shabahayni
41. Dalālatal-Iqtirān
42. Dalālat al-Ilhāmi
43. Ru`ya al-NabiSAW
44. Al-Akhdhu bi Aisār mā Qīla
45. Al-Akhdh bi Akthar ma Qīla
46. Faqd al-Dalīl ba`da al-fihshī

Meskipun di dalam kitabnya Hasbi menyenaraikan begitu banyak dalil-dalil yang tidak disepakati, namun beliau hanya menggunakan beberapa dalil umum yang digunakan kebanyakan ulama fiqh lain sebagai dalil dalam penetapan hukum.

Rajah 1: Metode Ijtihad Hasbi Ash-Shiddieqy



Sumber: Hasil Analisis

3.4 SUMBER HUKUM HASBI ASH-SHIDDIEQY

Seperti kesepakatan ulama fiqh, Hasbi menyokong pandangan yang mengatakan sumber fiqh terdiri daripada al-Quran, hadith, ijmak dan qias. Dalam membahaskan berkenaan sumber-sumber hukum Islam, Hasbi membahagikannya kepada tiga bahagian, iaitu:

- i) sumber-sumber yang terdapat dalam wahyu, iaitu al-Quran dan Sunnah.
- ii) sumber yang tidak terdapat dalam wahyu, iaitu ijmak, *qaul sahābi*, dan *`urf*.
- iii) sumber-sumber yang berdasarkan kepada akal iaitu qias, *istihsan*, *maṣlahahmursalah*, *istiṣhāb* dan *sadd al-dhara`i*.³²

3.4.1 Sumber-Sumber Yang Terdapat Dalam Wahyu

(a) Al-Quran

Al-Quran merupakan sumber hukum Islam yang utama dan wajib bagi umat Islam untuk mentaati segala perintah dan larangan yang terkandung di dalamnya. Para ulama khususnya ulama mazhab sepakat mengatakan dalil al-Quran merupakan sumber yang terawal perlu dirujuki sebelum beralih kepada kepada dalil yang lain.

Seperti pandangan ulama lain, Hasbi juga bersependapat mengenai keautoritian ayat al-Quran sebagai sumber hukum. Justeru sumber pertama yang harus dirujuk ialah al-Quran, kerana Allah itu lebih mengetahui kehendak-Nya sendiri.³³ Kandungan ayatnya yang bersifat tetap dan umum menjadi landasan umat Islam dalam penetapan hukum selain menjadi pedoman dalam kaedah-kaedah hukum seperti keadilan, amanah, musyawarah dan sebagainya.

Hal ini tidak memberatkan umat dengan membiarkan masalah yang bersifat semasa seperti muamalat dan siasah berkembang secara dinamik mengikut peredaran

³²TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqih* (Jakarta : C.V. Mulja, 1967), 157-182.

³³ Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia*, 109.

zaman.³⁴ Kedua ciri ini bersesuaian dengan maksud agama Islam yang tidak membebankan umatnya dengan menjaga kemaslahatan sejagat.

(b) Hadith

Hadith merupakan sumber hukum kedua setelah al-Quran. Umat Islam mungkin tidak dapat memahami al-Quran dengan baik tanpa bantuan hadith dan begitu juga berlaku kepada hadith, ianya tidak akan lengkap tanpa bantuan dari al-Quran. Peranan hadith terhadap al-Quran, dibahagikan kepada tiga iaitu sebagai: i) *bayan taqrir*, ii) *bayan tafsir* dan iii) *bayan tabdil*.

Beliau mengambil pandangan yang cenderung kepada pendapat *ahl al-ra'y*:

- i) *Bayan taqrir* adalah hadith sebagai penguat keterangan yang terdapat dalam al-Quran dengan menambah ayat-ayat yang telah dijelaskan oleh al-Quran.
- ii) *Bayan tafsir* bermaksud hadith sebagai penjelas ayat-ayat al-Quran yang sukar difahami maksudnya (tersembunyi) seperti mentafsirkan ayat-ayat bersifat *mujmal*.
- iii) *Bayan tabdil* ataupun *bayan nasakh* iaitu menggantikan sesuatu atau *menasakhkannya*.³⁵

Ciri-ciri hadith yang tertentu menjadikannya sebagai rujukan dalam sumber hukum. Ianya mempunyai dua sifat; pertama sebagai penetap hukum dan kedua; sebagai sumber rujukan kedua selepas al-Quran dalam menetapkan hukum. Ciri umum dan khusus yang terkandung di dalam hadith sesuai dengan keadaan yang adakalanya boleh digunakan dalam apa jua masa (umum) dan adakalanya terbatas kepada keadaan tertentu sahaja (khusus).

Namun, dalam fungsinya sebagai penjelas al-Quran, Hasbi mempunyai pendapat yang berbeza. Hadith berperanan dalam penjelas kepada ayat al-Quran yang bersifat

³⁴ *Ibid.*, 106.

³⁵ Dalam hadith boleh berlakunya *nasakh* dan *mansukh* (khususnya dalam ucapan). TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* (Jakarta : Bulan Bintang, 1989), 182.

umum (*mujmal*). Namun, baginya perintah al-Quran yang bersifat khusus tidak memerlukan penjelasan dari hadith. Pendapat ini cenderung kepada aliran yang dianuti oleh *ahl al-ra'y*

Dalam pembahagian hadith, Hasbi lebih cenderung dengan pendapat bahawa hadith terbahagi kepada dua, iaitu mutawatir³⁶ dan *ahad*³⁷ berbanding pendapat lain yang menyatakan tiga bahagian, iaitu mutawatir, masyhur dan *ahad*. Dalam memilih hadith *ahad* sebagai dalil hukum, Hasbi mendukung pendapat al-Shafii yang menyatakan hadith *ahad* tidak dapat menghapus yang telah ditetapkan oleh al-Qurandan mentakhsiskan hukum umum yang terdapat di dalamnya kecuali jika telah disepakati oleh ulama kesahihannya.

Pada mulanya pembahagian darjat hadith hanya dua, iaitu sahih dan daif. Namun, pada zaman al-Tirmidhi, pembahagian tersebut ditambah dengan istilah hadith hasan dan seterusnya berterusan digunakan sehinggalah pada masa kini.

Berkenaan hadith yang digunakan sebagai sumber hukum, dalam memilih hadith sahih, beliau berpendapat hadith sahih adalah hadith yang tidak mengandungi kecacatan dari sudut sanad dan matannya, iaitu hadith yang memenuhi lima syarat utama, yakni yang bersambung sanadnya, tiada kejanggalan (*shudhudh*) dan kecatatan (*'illah*), perawinya adil dan *dabit*, manakala tidak pula bertentangan dengan al-Quran atau khabar mutawatir dan perawinya adil dan kuat hafalannya.³⁸

³⁶ Mutawatir bermaksud hadith sahih yang sejumlah besar orang menurut akal dan adat mustahil mereka bersepakat untuk berdusta tentangnya dari awal sanad, di tengah dan di hujung. Subhī al-Sālih, *Ulūm al-Hadith wa Muṣṭalahuhu* (Beirūt: Dār al-Ilmi li al-Malayin, 1959), 146.

³⁷ Hadith *ahad*: Menurut istilah, hadith *ahad* bererti khabar yang jumlah perawinya lebih sedikit dari jumlah hadith mutawatir, bisa berjumlah satu, dua, tiga, empat dan seterusnya, yang jumlah itu tidak sama dengan jumlah perawi hadith mutawatir; TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadith* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 1:56.

³⁸ Menurut Hasbi, hadith sahih itu terbagi dua jenis, iaitu: sahih li dhatih dan shahih li ghairih. Maksud hadith sahih li dhatih, ialah hadith yang melengkap lima sifat yang disyaratkan. Sedangkan hadith shahih li ghayrih adalah hadith yang memenuhi lima syarat tersebut, tetapi salah satu darinya memiliki kelemahan, seperti perawinya adil, tapi kurang *dabit*. Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadith* (Jakarta : Bulan Bintang, 1976), 112. Lihat juga Shihab al-Din Abu al-Fadl Ahmad atau Ibn Hajar al-Asqalani, *Nukhbah al-Fikr fi Mustalihat 'Ahl al-'Athar* (Beirūt: Dār ibn Hazm, 2006), 166.

Seterusnya bagi mendefinisikan hadith hasan, Hasbi mengambil pandangan dari Ibn Hajar, yang bermaksud hadith yang dinukilkan oleh orang yang adil namun kurang kuat ingatannya, bersambung sanadnya, tidak terdapat `illah serta kejanggalan padanya.³⁹

Mengenai hukum beramal dengan hadith daif, para ulama mempunyai pandangan yang pelbagai. Ada yang melarang beramal dengannya secara mutlak, ada yang membenarkannya untuk digunakan melainkan dalam masalah keutamaan amal (*fadai`l al-a`mal*), dan ada yang membolehkan beramal dengannya. Dalam kepelbagaian pendapat ulama mengenai hukum hadith daif, Hasbi mengutip pandangan al-Nawawi dalam *al-Adhkār* bahawa hadith ini hanya boleh digunakan dalam keutamaan sesuatu perbuatan sahaja (*fadai`l al-a`mal*), manakala menghukum ianya sebagai perbuatan sunat dilarang sama sekali.⁴⁰

3.4.2 Sumber-Sumber Yang Tidak Terdapat Dalam Wahyu

(a) Ijmak

Biarpun ijmak merupakan sumber yang bukannya secara terus dirujuk dalam wahyu namun dalil-dalilnya disebut didalam al-Quran dan hadith secara tidak langsung. Ijmak merupakan salah satu metode penetapan hukum yang digunapakai oleh ulama *mutaqaddimin* dan ulama masa kini. Begitu juga Hasbi, beliau bersependapat dengan jumhur ulama mengenai keautoritian ijmak dalam menetapkan hukum. Dalam mentakrifkan ijmak beliau mengatakan:

اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته
على حكم شرعي⁴¹

³⁹TM Hasbi, *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*, 162.

⁴⁰*Ibid.*, 231.

⁴¹TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Penghantar Hukum Islam*, cet. ke-2 (Semarang: Pustaka Rizki, 2001), 188. Pengertian ini dinukilkan dari pendapat ulama namun tidak dinyakan sumbernya, namun terdapat persamaan pandangan beliau dengan `Abd al-Wahhab Khalaf dalam kitab `Ilm Usul al-Fiqh`dari segi lafaz mahupun maknanya. Liswan Hadi, "Epistemologi Fiqh Indonesia: Analisis Pemikiran Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy" (disertasi sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2013), 108. Ijmak menurut Abu Zahrah bermaksud "kesepakatan seluruh mujtahidin dari kaum

Terjemahan: Persepakatan mujtahid dari umat Muhammad SAW pada suatu masa selepas kewafatan baginda terhadap hukum syarak.

Dalam menentukan ijmak manakah yang dapat diterima dalilnya sebagai sumber hukum, menurutnya, ijmak yang tidak boleh diingkari adalah ijmak para sahabat dan hasil ijmak ulama *mutaqaddimin* terutamanya dalam hal yang bersangkutan soal akidah dan ibadat.

Namun, hasil ijmak ulama *muta'akhirin* walau bagaimanapun perlu diteliti keabsahannya kerana berkemungkinan ianya hanya ijmak dalam kalangan mazhab tertentu sahaja dan ianya tidak wajib diamalkan andai ianya tidak sesuai dengan keadaan masyarakat tempatan⁴². Nilai ijmak adalah *zanni* dalam hujjahnya maka ianya sesuai dalam urusan *'amaliyyah* manakala dalam soal akidah dan ibadah ianya memerlukan dalil *qat'i* dalam berhukum dengannya.⁴³

Sesuai dengan gagasan beliau tentang perlunya ijmak secara kolektif dan terdiri dari kepakaran yang pelbagai, Hasbi menekankan pentingnya kerjasama *ahl al-hilli wa al-aqdi* dalam hal yang bersangkutan dengan kemaslahatan masyarakat.

(b) `Urf

`Urf adalah salah satu bentuk ijtihad dengan mengambilkira kebiasaan-kebiasaan yang berlaku dalam sesebuah masyarakat. Ianya diterima sebagai salah satu metode penetapan hukum oleh ulama klasik dan kontemporari sebagai salah satu dalil *ra'y* berdasarkan syarat-syarat yang tertentu., *Uf* menurut Wahbah al-Zuhayli bermaksud:

ما اعتاده الناس, وساروا عليه, من كل فعل شاع بينهم او لفظ تعارفوا اطالقه على
معنى خاص لا تالف اللغة ولا يتبادر غيره عند سماعه.

Terjemahan: Apa sahaja yang menjadi kebiasaan manusia, dan mereka berjalan (menggunakannya) di atasnya sehingga menjadi amalan mereka atau lafaz yang diucapkan oleh mereka ke atas makna khusus

muslimin dalam suatu masa setelah kewafatan Rasulullah dalam hukum syarak”, Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Qaherah: Dār al-Fikr al-,Arabi, 2006), 156.

⁴² Hasbi Ash-Shiddieqy, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam* (Jakarta: Penerbit Tinta Mas, 1976), 33.

⁴³TM Hasbi, *Penghantar Hukum Islam*, 190.

yang tidak ditunjukkan oleh oleh suatu bahasa dan tidak difahami maksud lain ketika mendengarnya.⁴⁴

Menurut Hasbi *`urf* adalah sesuatu yang menjadi kebiasaan dan diterima oleh tabiat yang sejahtera dan telah dibiasakan oleh penduduk sesuatu daerah Islam dengan syarat tidak menyalahi sesuatu nas syarak.⁴⁵ Beliau mengatakan *`urf* yang dimaksudkan bukan hanya berlaku dalam kalangan masyarakat Arab sahaja, tetapi di setiap tempat yang adanya masyarakat sebagaimana fiqh al-Shafi'i yang berkembang di Mesir dan Iraq.

`Urf bagi Hasbi sesuatu perkara yang perlu dipertimbangkan terlebih dahulu sebelum dilakukan qias dan jika telah ada *`urf* yang mengatur hukum muamalat, maka memadai dengan mengikut *`urf* yang telah sedia ada asalkan tidak bertentangan dengan syarak.

`Urf memainkan peranan penting dalam intipati gagasan fiqh berkeperibadian Indonesia yang ditawarkan oleh Hasbi yangmana gagasan ini secara asasnya menggunakan *`urf* yang diamalkan di Indonesia sebagai salah satu hukum Islam di Indonesia sesuai dengan keperluan masyarakat mereka.

(c) Qawl Ṣaḥābi

Qawl Ṣaḥābi muncul ketika umat Islam menjadikan para sahabat sebagai rujukan utama dalam mencari ketetapan dalam hukum Islam. *Qawl Ṣaḥābi* adalah perkataan seorang sahabat yang seterusnya tersebar kepada sahabat-sahabat lainnya tanpa diketahui ada seorang pun yang menentangnya.⁴⁶ Ulama sepakat mengatakan *qawl ṣaḥābi* boleh dijadikan hujjah dalam permasalahan yang tidak berbentuk *ra'yi* atau ijtihad.⁴⁷

Hasbi berpandangan *qawl ṣaḥābi* merupakan sesuatu yang tidak didapati dengan akal, kerana tiap keterangannya merupakan sesuatu yang diperoleh oleh Nabi SAW dan pandangan ini tiada tentangan dari (sahabat) lainnya, bersesuaian dengan kehendak

⁴⁴Wahbah al-Zuhayli, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi* (Damshiq: Dār al-Fikr al-, Arabiy, 1998), 1: 829.

⁴⁵ Hasbi, *Penghantar Hukum Fikih*, 174.

⁴⁶ Quṭb Muṣṭafā Sānu, *Mu'jam Muṣṭalahāt „Usūl al-Fiqh*, (Beirūt: Dār Fikr al-Ma'āṣir, 2000), 343.

⁴⁷Wahbah Zuhaily, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Damshiq: Dār al-Fikr, 1986), 1: 850.

syarak. Manakala pandangan yang berdasarkan ijtihad yang diperselisihkan para sahabat, pandangan inilah (*qawl ṣaḥābi*) yang menjadi perselisihan para ulama.⁴⁸

3.4.3 Sumber-Sumber Yang Berdasarkan Kepada Akal

Bagi menghadapi permasalahan fiqh yang tidak ada ketetapan dari nas-nas, ijtihad merupakan jalan keluar bagi bagi menjawab persoalan tersebut. Melakukan ijtihad bererti menggunakan kekuatan akal dan pemikiran dalam mencari hukum syarak yang tiada ketentuan dalil baginya dan ianya merupakan satu kewajipan.

Dalam menyebut sumber yang boleh dijadikan hukum, Hasbi tidak menyebut secara khusus sumber-sumber yang digunakan oleh beliau dalam menetapkan hukum, namun dapat difahami yang dimaksudkan adalah qias, istihsan, *maṣlaḥah mursalah*, *sadd al-dhari`ah* dan sebagainya yang diterangkan dalam beberapa karya-karyanya.⁴⁹

(a) Qias

Qias merupakan sumber penetapan hukum yang keempat dalam selepas al-Quran, sunnah, dan ijmak menurut Hasbi. Metode ini merupakan salah satu cara penetapan hukum yang menggunakan *ra`y* dan pada masa yang sama masih merujuk pada nas secara tidak langsung yang dihubungkan melalui persamaan hukum (*`illah*). Qias digunakan dalam menetapkan hukum jika syarat-syaratnya dipenuhi.

Dalam mendefinisikan qias, `Abd al-Wahhab Khallaf menyebut, qias adalah menyamakan hukum suatu peristiwa yang tidak ada dalam nas terhadap sesuatu yang telah ada nasnya.⁵⁰

Manakala majoriti ulama al-Shafi`imendefinisikan qias sebagai:

حمل غير معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما ، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما
، من إثبات حكم أو صفة⁵¹

⁴⁸Hasbi, *Pengantar Ilmu Fiqih*, (Jakarta : C.V. Mulja, 1967), 173.

⁴⁹ Dalam karyanya Hasbi menyebut berijtihad pada yang tidak ada nas bermaksud mencari dalil untuk menetapkan hukumnya, baik dari jalan qias, istihsan atau dengan memelihara masalah *mursalah* atau dengan dalil lain yang dibenarkan syarak. TMHasbi, *Pengantar Ilmu Fiqh*, 176.

⁵⁰ `Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Misr: al-Haramayn, 2004), 52.

Terjemahan: Membawa sesuatu (hukum) yang belum diketahui kepada yang telah diketahui (hukum) dalam menetapkan hukum keduanya atau dalam menafikan keduanya dengan perkara yang menyatukan keduanya baik dari hukum ataupun sifat.

Terdapat beberapa pandangan yang menolak qias sebagai sumber hukum antaranya mazhab Syiah dan mazhab al-Zahiri yang mengatakan ianya bukan merupakan salah satu dari metode penggalian hukum kerana mazhab al-Zahiri contohnya berpegang pada makna zahir sahaja iaitu dari al-Quran, hadith dan ijmak.

Walaupun terdapat perbezaan pendapat dalam menjadikan qias sebagai dalil hukum, namun jumbuh ulama sepakat menjadikan qias sebagai hujah dalam penetapan hukum.⁵²

Menurut Hasbi, qias pada asalnya berpandukan *maṣlahah mursalah* seperti apa yang dibawa oleh Imam Malik dan Imam Hanafi yang berkonsepkan istihsan. Bagi beliau, qias yang dibawa oleh Imam al-Shafi'i agak terbatas dengan menyamakan hukum sesuatu perbuatan yang belum ada hukumnya dengan apa yang terdapat dalam wahyu disebabkan *'illah* yang sama dan pandangan ini berbeza dengan beliau yang memandang qias sebagai satu metode penetapan hukum yang dinamik dan anjal memenuhi keperluan masyarakat setiap masa.

(b) Istihsan

Istihsan dikategorikan sebagai salah satu sumber yang tidak disepakati ulama dalam pengambilan hukum selain *istishab*, *masalih mursalah* dan sebagainya.

Kaedah ini banyak digunakan dari kalangan ulama mazhab Hanafi, Maliki dan mazhab imam Ahmad bin Hanbal. Namun dalam penggunaan kaedah ini berlakunya perbezaan pendapat. Adapun golongan yang menolak penggunaan *istihsan* sebagai dalil syarak antaranya ialah dari kalangan mazhab al-Shafi'i dan al-Zahiri yang memandang

⁵¹Wahbah al-Zuhayli, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi* (Damshiq: Dār al-Fikr, 1986), 1: 602.

⁵²Wahbah al-Zuhayli, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi* (Damshiq: Dār al-Fikr, 2005), 2: 574.

istihsan sebagai kaedah istinbat hukum berdasarkan hawa nafsu dan mencari kesenangan semata.⁵³

Dalam membawa pengertian *istihsan*, ulama fiqh memberikan berbagai pandangan baik ulama terdahulu mahupun kontemporari. Menurut Wahbah al-Zuhaylibelieau mendefiniskan *istihsan* menjadi dua bahagian, iaitu *istihsan qiyasi* dan *istihsan istithnai'i*.

ترجيح قياس خفي على قياس جلي بناء على دليل⁵⁴

Istihsan Qiyasi: memakai qias *khafi* dan meninggalkan qias *jalikerana* terdapat petunjuk terhadapnya.

Manakala pembahagian yang kedua beliau menyatakan:

استثناء مسائلة جزئية من اصل كلي او قاعدة عامة بناء على دليل خاص يقتضي ذلك

Istihsan istithnai'i: Pegecualian masalah *juz'iyah* dari *asl* yang bersifat *kulliy* atau kaedah-kaedah umum yang terjadi kerana ada dalil khas (petunjuk) yang mengharuskan hal tersebut.

Manakala definisi yang diberikan oleh al-Karkhī ialah:

ان يعدل الإنسان على أن يحكم في المسئلة بمثل ما حكم في نظائرها إلى خلافة لوجه اقوى يقصد العدول إلى خلافة لوجه اقوى يقصد العدول⁵⁵

Terjemahan: Berpalingnyaseseorang (mujtahid) dari suatu hukum pada suatu masalah dari yang sebanding kepada hukum yang lain, kerana ada suatu pertimbangan yang lebih kuat yang memerlukan pemalingan.

Walaupun terdapat perbezaan pandangan ulama fiqh dalam mengambil *istihsan* sebagai sumber hukum, namun masing-masing bertujuan untuk menjaga kehendak syarak dan kepentingan awam supaya terpelihara. Dalam karya fiqh Hasbi Ash-Shiddieqy, beliau

⁵³ Muhammad Khudari Bik, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1977), 344.

⁵⁴ Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Damshiq: Dār al-Fikr, 2001), 2: 739.

⁵⁵ Husayn Hamid Hasan, *Nazariyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Misr: Dār al-Nahdah al-ʿArabiyyah, t.t.), 585.

banyak mendatangkan pandangan ulama yang pro dan kontra dalam penggunaan *istihsan* dalam kaedah istinbat hukum.

Beliau berpendirian menerimapakai kaedah *istihsan* sebagai kaedah istinbat hukum dan menggesa agar lebih diperluaskan lagi penggunaan *istihsan* dalam mendepani perkembangan masyarakat.⁵⁶

(c) *Istiṣhāb*

Menurut Abū Zahrah, beliau menukilkan pandangan dari Ibnu Qayyim yang mengatakan bahawa itu adalah menetapkan yang telah ditetapkan dan meniadakan apa yang sebelumnya atau mengekalkan hukum yang sedia ada sehingga terdapat dalil yang mengubahnya.⁵⁷ Sedangkan menurut Hasbi *istiṣhāb* ialah;

استبقاء الحكم الثابت في الزمان الماضي على ما كان⁵⁸

Terjemahan: “ Terus tetap ada hukum yang telah ada di masa yang telah lalu atas apa yang telah ada itu”

Ianya membawa maksud perkara yang telah ditetapkan pada masa lalu, dan masa akan datang akan tetap dipandang dengan hukum yang sama selagi masa tiada yang mengubahnya.

Ulama fiqh membahagikan *istiṣhāb* kepada empat jenis, i) *istiṣhāb al-ibāḥah al-aṣliyyah*, ii) *istiṣhāb barā'ah al-aṣliyyah*, iii) *istiṣhāb al-ḥukm*, iv) *istiṣhāb al-waṣf*.⁵⁹ Para ulama *uṣūl* berbeza pandangan dalam kehujahan *istiṣhāb* ketika mana tiada dalil syarak yang menjelaskannya. Pandangan pertama; Majoriti ulama *mutakallimīn* berpendapat *istiṣhāb* tidak boleh dijadikan hujah. Pandangan kedua; jumhur ulama Hanafi *muta'akhirīn* berpendapat *istiṣhāb* boleh dijadikan hujah dalam menetapkan hukum yang telah ada pada sebelumnya dengan menganggap hukum itu tetap berlaku pada

⁵⁶ Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, 314.

⁵⁷ Muhammad Abū Zahrah, *Uṣul al Fiqh*, (Qāherah: Dār al-Fikr al-, Arabi, t.t), 296.

⁵⁸ Hasbi, *Pengantar Ilmu Fiqh*, 178.

⁵⁹ Abū Zahrah, *Uṣul al Fiqh*, 297.

masa kini, namun, ianya tidak boleh untuk menetapkan hukum yang baru. Pandangan ketiga; Ulama dari Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah, berpendapat bahawa *istiṣhāb* boleh dijadikan hujah secara mutlak untuk menetapkan hukum yang sudah ada, selagi belum ada dalil yang mengubahnya.⁶⁰

(d) **Maṣlaḥah mursalah**

Maṣlaḥah mursalah datang dari dua perkataan iaitu *maṣlaḥah* dan *mursalah*. *Maṣlaḥah* atau *maṣlaḥah* berasal dari perkataan Arab (صالح - صلاح) yang bermaksud sesuatu yang berfaedah atau berguna.⁶¹ Manakala *mursalah* bermaksud terlepas bebas, tidak terikat. Sudut istilah, *maṣlaḥah mursalah* mempunyai pengertian antaranya,

Abū Zahrah mengatakan *maṣlaḥah mursalah* bermaksud segala kemaslahatan yang sejalan dengan tujuan-tujuan syarak dan kepadanya tidak ada dalil khusus yang menunjukkan tentang diakuinya atau tidaknya.⁶² Manakala menurut al-Ghazali, *maṣlaḥah mursalah* bertujuan untuk mendapatkan manfaat dan menolak kemudaratan selain memelihara tujuan-tujuan syarak.⁶³

Dalam karya beliau Pengantar Hukum Islam, Hasbi memberikan definisi *maṣlaḥah mursalah* sebagai:

المحافظة على مقصود الشارع بدفع المفاسد عن الخلق⁶⁴

Terjemahan: Memelihara maksud syarak dengan jalan menolak segala yang merosakkan makhluk.

Beliau secara panjang lebar menjelaskan peranan *maṣlaḥah* dalam kitabnya memberikan takrif demikian secara umum, sedangkan *maṣlaḥah mursalah* adalah termasuk dari jenis-

⁶⁰ Wahbah al-Zuhayli, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Damshiq: Dār al-Fikr, 1986), 2: 867-868.

⁶¹ Noresah Baharom, *Kamus Dewan Edisi Keempat* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2013), 1003. Ibn Manzur pula mengatakan *al-maṣlaḥah* adalah sesuatu yang mendatangkan kebaikan, perbuatan perbuatan yang diperjuangkan oleh manusia yang beroleh kebaikan diri dan masyarakat. Ibn Manzur, *Lisan al-ʿArab* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.), 2: 516.

⁶² Muhammad Abū Zahrah, *Usul al Fiqh*, (Qāherah: Dār al-Fikr al-ʿArabi, 2006), 249.

⁶³ Tujuan-tujuan syarak merangkumi lima jenis iaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. AbuHamid Al-Ghazali, *al-Mustasfa fi ʿIlm al-Usul* (Beirūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t.), 1: 434.

⁶⁴ Hasbie Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 1:56-60.

jenis masalah. Namun, beliau berpendirian berhujah dengannya merupakan harus kerana sesuai dengan maksud syariat dan selari dengan perkembangan zaman.

Menurut Hasbi dalam beramal dengan prinsip ini, terdapat tiga syarat penting iaitu:

- 1) Perkara tersebut hendaklah benar-benar membawa nilai maslahat dan diakui oleh *ahl-halli wa al-`aqdi* dapat mendatangkan manfaat dan menolak kemudaratan;
- 2) Kemaslahatannya bersifat umum iaitu bukan untuk seseorang atau golongan tertentu;
- 3) Maslahat tersebut jelas tidak dibenarkan.⁶⁵

Selain itu, beliau memperkuat kaedah ini dengan membatasi penggunaan kaedah ini hanya boleh diimplementasikan hanya dalam bidang muamalat dan tidak pada ibadah. Dalam membahaskan kaedah ini Hasbi banyak menukil pandangan dari ulama-ulama muktabar yang terbuka dalam menggunakan *maslahah mursalah* sebagai kaedah pengambilan hukum.

(e) **Saddal-Dharā`i`**

Sadd al-Dharā`i` datang dari dua perkataan iaitu *sadd* (سَدَّ) dan *al-dharā`ah* (الدَّرَج). Kata *al-sadd* yang bermaksud mengangkat dan menghalang. Manakala *al-dharā`ah* (الدَّرَج) yang asal dari kata benda (*isim*) bermaksud jalan kepada sesuatu perkataan, perantaraan.⁶⁶

Dari segi istilahnya, ulama fiqh memberikan pelbagai takrifan mengenai kaedah ini iaitu, menurut al-Shātībī *sadd al-dharā`i`* ialah menolak sesuatu yang *ja`iz* (harus) agar tidak membawa kepada sesuatu yang dilarang.⁶⁷ Menurut Wahbah al-Zuhayli pula *sadd al-dharā`i`* ialah mencegah segala sesuatu (perkataan atau perbuatan) yang

⁶⁵ Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, 354.

⁶⁶ Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Beirūt: Mu`assasah al-Risalah, 2006), 195.

⁶⁷ Al-Shātībī, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari`ah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2001), 4: 143.

menyampaikan pada sesuatu yang dicegah yang mengandung kerosakan⁶⁸. Para ulama rata-ratanya berbeza pandangan dalam hukum awal sesuatu perkara tersebut sama ada diperbolehkan atau sama sekali dilarang.

Hasbi Ash-Shiddieqy mengatakan bahawa *sadd al-dharā'ī* salah satu pengecualianselain *istihsan* yangmana *sadd al-dharā'ī* merupakan pencegahan sesuatu yang *mubah* kerana terdapat kemafsadatan padanya.⁶⁹ Antara kaedah yang digunakan beliau dalam *sadd al-dharā'ī* dalam menerangkan *dhara'ī dhuru'ī* iaitu:

مَا تَكُونُ وَسِيلَةً وَطَرِيقًا إِلَى شَيْءٍ مَّمنوعٍ شَرَعًا

Terjemahan: Sesuatu yang menjadi perantara dan jalan kepada sesuatu yang dilarang oleh syarak.

Hasbi berpendapat kaedah ini umumnya memberikan manfaat kepada manusia dalam menolak keburukan berlaku dan harus untuk menuruti jalan-jalan yang menyebabkan sampai kepada maksud yang diinginkan oleh syarak.⁷⁰ Kaedah inilah dijadikan prinsip dalam menetapkan sesuatu hukum contohnya dalam penggunaan prinsip ini pemerintah dapat melakukan pengawasan terhadap nilai sewa, pemilikan tanah, penggunaan harta dan banyak lagi.

Sebahagian besar ulama fiqh berpendapat bahawa *sadd al-dharā'ī* dapat dijadikan dalil dalam menetapkan hukum tetapi terdapat perbezaan syarat-syarat menggunakannya. Ulama mazhab Malikiyyah dan Hanabilah misalnya menerima *sadd al-dharā'ī* sebagai dalil syarak begitu juga ulama Hanafiyyah, Shafi'iyah dan Syiah turut menerima dalil *sadd al-dharā'ī* dalam masalah-masalah tertentu dan ada juga menolaknya dalam masalah-masalah lain.

Sadd al-dharā'ī penting dalam mengawal sesuatu perbuatan yang boleh mengundang kemudaran dengan menetapkan hukum larangan atas perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan mahupun dilarang. Namun, dalam menetapkan hukumnya

⁶⁸Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Damshīq: Dār al-Fikr, 1999), 108.

⁶⁹Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, 320.

⁷⁰*Ibid.*, 321.

hendaklah berhati-hati agar tidak terdedah kepada kezaliman dengan melarang perbuatan yang sunat atau harus.

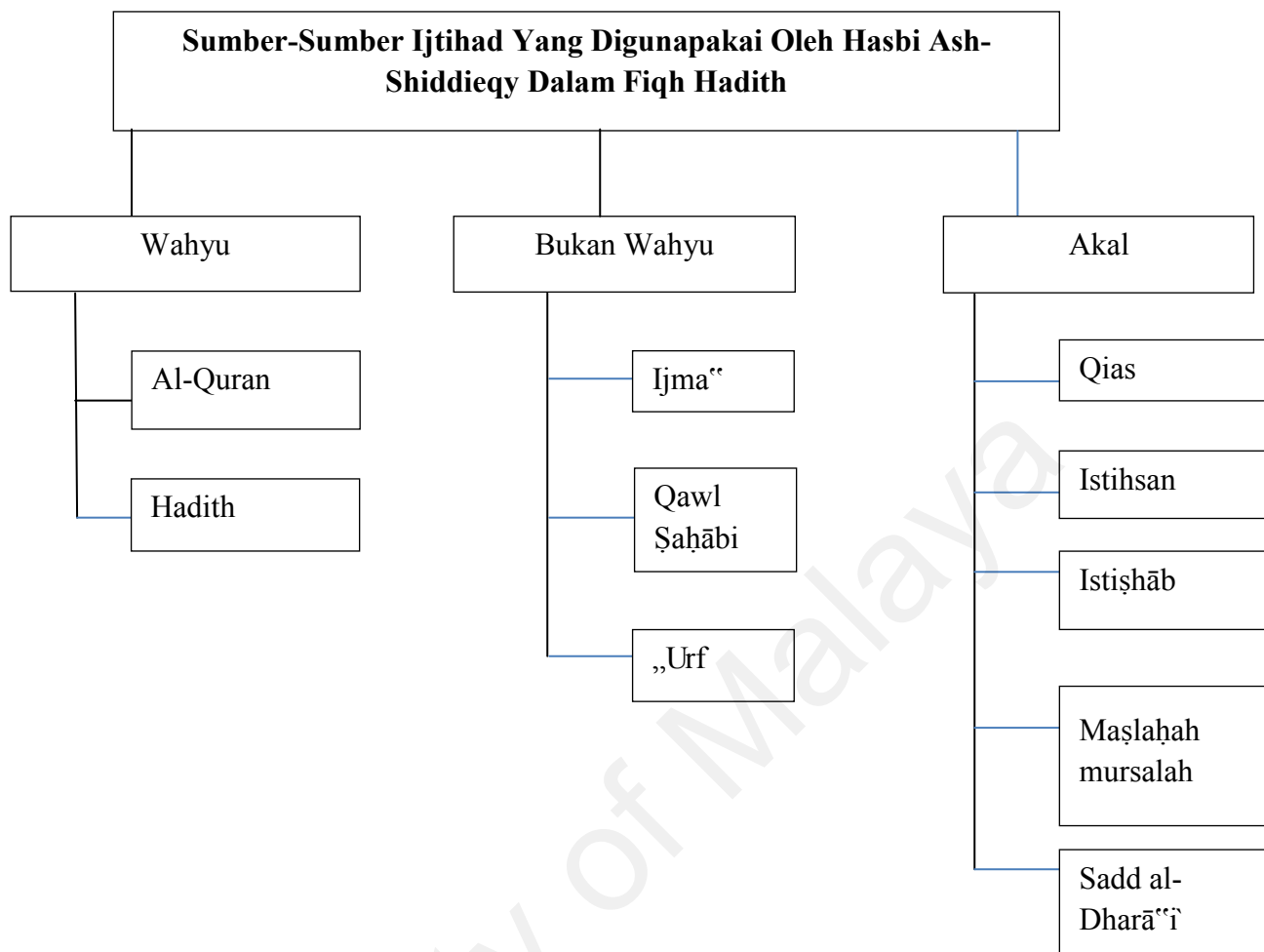
3.5 KESIMPULAN

Penetapan hukum Islam umumnya terbahagi kepada dua bahagian: iaitu bersumberkan dalil-dalil yang disepakati dan dalil-dalil yang tidak disepakati. Dalil-dalil yang disepakati terdiri daripada al-Quran, sunnah, ijmak dan qias sedangkan yang selebihnya seperti *istihsan*, *istishab*, *masalah al-mursalah*, *al-urf*, *sadd al-dhari`ah*, *mazhab sahabi*, dan *shar`u man qablana* adalah dalil-dalil yang diperselisihkan oleh ulama. Dalam mengambil berbagai-bagai sumber hukum sebagai dalil, ulama fiqh mempunyai kecenderungan yang tersendiri.

Istinbat hukum yang dilaksanakan oleh Hasbi tidak jauh bezanya dengan para ulama fiqh terdahulu dengan merujuk dari sumber yang berautoriti iaitu al-Qur`an, hadith dan seterusnya berpindah kepada dalil-dalil naqli iaitu qias dan ijmak dan kaedah-kaedah yang berkehendakkan masalah dan menolak masfsadah melalui metode *istislahi*. Sekiranya berlaku pertentangan hukum, beliau akan melakukan *jam`u waal-taufiq* dengan cara mengumpulkan dalil-dalil yang bertentangan dan kemudian mengkompromikan antara keduanya.

Meskipun Hasbi menggunakan *ra`y* dalam berijtihad, namun beliau tidak bermudah-mudah mengeluarkan hukum tanpa penelitian yang khusus dari sumber yang berautoriti malah tidak pula terlalu ketat dalam membatasinya. Ijtihad Hasbi mempunyai keasliannya yang tersendiri apabila nilai sosio kultural diangkat sebagai salah satu ciri penilaian hukum yang berdiri di atas prinsip keadilan, kemaslahatan, kesejagatan dan menolak kemudaratan. Inilah juga merupakan maksud kepada gagasan beliau yang ingin membawa fiqh Indonesia ke arah yang lebih realistik, praktikal untuk umatnya sepanjang masa.

Rajah 2: Sumber-sumber Ijtihad dan Metode Istibat Hasbi Ash-Shiddieq



Sumber: Hasil Analisis

BAB EMPAT: ANALISIS PEMIKIRAN FIQH HADITH HASBI ASH-SHIDDIEQY TERHADAP HUKUM TAYAMUM DALAM “KOLEKSI HADITS-HADITS HUKUM”(JILID SATU)

4.1 PENGENALAN

Rata-ratanya dalam menjalankan ijtihad hukum Islam, Hasbi tidak lari dari menggunakan tiga pola metode seperti yang dikupas dalam bab sebelum ini iaitu: i) metode *bayani*; ii) metode *bi ra`y qiyasi/ta`lili*; dan iii) metode *istislahi*. Ketiga-tiga metode ini memberi pengaruh kepada kecenderungan analisis yang dijalankan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy dalam mentafsirkan hukum.

Antara bentuk pemahaman hadith yang bersifat tekstual melibatkan kefahaman terhadap zahir teks hadith atau *dilalah al-lafaz*. Kaedah ini cenderung terikat pada kupasan sudut bahasa dan berpola pemikiran *bayani*. Corak pemahaman sebegini dipelopori oleh ulama-ulama terdahulu dan merupakan kaedah awal pengajian hadith yang sampai di Indonesia sebelum berkembangnya corak pemahaman hadith dengan lebih khusus.¹

Ini termasuklah Hasbi Ash-Shiddieqy yang merupakan antara tokoh terawal yang terlibat secara langsung dalam penyebaran pengajian hadith di Indonesia sedikit sebanyak memberi kesan dalam mencorakkan pemahaman hadith pada masyarakat pada ketika itu hinggalah sekarang. Begitu juga dengan kontekstual, dimana pemahaman yang tidak tertumpu kepada teks hadith semata tetapi dengan melibatkan kondisi sekitar makna hadith.

Justeru itu, satu kajian dibuat untuk menganalisis kecenderungan metode pemahaman Hasbi Ash-Shiddieqy dalam memahami hadith melalui pengkajian terhadap beberapa ijtihad hukum yang dilakukukan oleh Hasbi dalam karyanya *Koleksi*

¹Ramli Abdul Wahid, “Perkembangan Metode Pemahaman Hadis di Indonesia,” *Analytica Islamica* 17, no. 2 (2015), 232.

Hadis-hadis Hukum, penumpuan kajian dilakukan dibawah tajuk bab kesepuluh, jilid satu iaitu hukum tayamum.

4.2 IJTIHAD HUKUM HASBI ASH-SHIDDIEQY

Dalam membawa gagasan pemikiran fiqh Indonesia, Hasbi menampakkan makna yang dibawanya melalui beberapa ijtihad kontra yang beliau lakukan. Antaranya dalam hukum berjabat tangan antara lelaki dan wanita. Pandangan beliau agak berlainan dengan fatwa dari majelis Tarjih Muhammadiyah dan Ahmad Hassan dari Persis.

Hasbi menolak pengharaman berjabat tangan antara lelaki dan wanita kerana menurutnya hukum pengharaman tersebut berdasarkan qias, sedangkan pengharaman sesuatu hukum tidak boleh bersandarkan kepada qias sahaja dan tiada dalil *qat`i* dari al-Quran mahupun hadith yang mengharamkan perlakuan itu.

Justeru menurutnya perlakuan tersebut tidaklah dilarang². Dapat diamati dari ijtihad beliau, Hasbi melihat perlakuan (larangan berjabat tangan lelaki dan wanita) telah lama menjadi *`urf* masyarakat Indonesia berdasarkan dari pegangan hukum yang mereka ambil dari para ulama khususnya di Indonesia.

Dalam beberapa konteks hukum, pengkaji akan menilai ijtihad yang dilakukan oleh Hasbi dalam konteks ibadah iaitu hukum dalam kitab taharah dan tayamum. Seterusnya melakukan penilaian dalam perbahasan, dan justifikasi menurut pandangan pengkaji.

4.2.1 Analisis Hadith 1: Bertayamum Kerana Tidak Mendapat Air dan Kerana Takut Dingin bagi Orang yang Berjunub.

Pengkaji mengekalkan penulisan teks hadith, terjemahan dan sumber periwayatan yang diambil oleh Hasbi sebagaimana yang dinyatakan di dalam buku “Koleksi Hadis-Hadis Hukum” yang beliau rujuk di dalam kitab-kitab pilihan.

²Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 175.

Awal perbahasan, Hasbi mengemukakan tiga hadith yang berlainan situasi dalam membahaskan permasalahan ini. Dari `Imran bin Husayn:

(Hadith pertama)

كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ فَصَلَّى بِالنَّاسِ فَإِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مُعْتَزِلٍ فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ؟ قَالَ أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ قَالَ عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ³

Terjemahan: Dari `Imran bin Husayn RA berkata: “Kami beserta Rasulullah SAW di dalam suatu perjalanan. Maka Rasulullah solat dengan kami (para sahabat). Dalam pada itu ada seorang lelaki mengasingkan diri, tidak solat. Melihat hal itu, Rasulullah SAW bertanya: “Apakah yang menghalangi kamu solat?” Orang itu menjawab: “Aku mendapat *janabah* dan tidak mendapat air.” Mendengar hal itu Rasulullah SAW bersabda: “Pakailah *sa`id* (bertayamumlah engkau); tayamum itu cukup untuk engkau”.

Hadith Riwayat Bukhari dan Muslim

Seterusnya beliau mendatangkan hadith dari Ibn Jubayr:

(Hadith kedua)

إِنَّ عَمْرُو بْنَ الْعَاصِ أَنَّهُ قَالَ لَمَّا بَعَثَهُ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ السَّلَاسِلِ قَالَ: اخْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ شَدِيدَةٍ الْبُرْدِ فَأَشْفَقْتُ إِنْ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلَكَ فَتَيَمَّمْتُ ثُمَّ صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِي صَلَاةَ الصُّبْحِ. فَلَمَّا قَدِمْنَا مَنَا عَمَّرَسُوهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: يَا عَمْرُو صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ فَقُلْتُ: ذَكَرْتُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. فَتَيَمَّمْتُ ثُمَّ صَلَّيْتُ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ يَقُلْ شَيْئًا⁴

³Teks hadith di atas sedikit berbeza dengan hadith di dalam Sahih al-Bukhārī, namun tidak merubah maksud sebenar hadith. Hasbi merujuk hadith berkenaan dari kitab al-Muntaqā. Hadith tersebut dari riwayat `Imran bin Husayn. Lihat `Abd al-Salam bin Taymiyyah al-Harrani, *al-Muntaqā fi al-Ahkām al-Shar`iyyah min Kalam Khayr al-Bariyyah*, ed. Tāriq bin `Iwaḍ Allah (Sa`udi: Dār Ibn Jawzi, 0210), 111; Abu `Abd Allah Muhammad bin Isma`il Al-Bukhārī, “Sahih al-Bukhārī,” dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih bin `Abd al-`Aziz `Al al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salam, 2008), 30 (Kitab al-Tayammum, Bab al-Tayammum Darbah, no. hadith 348); Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj Qushayri Al-Naysaburi, “Sahih Muslim,” dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf*, 784-785 (Kitab al-Masājid wa Mawaḍi` al-Solāh, Bab Qada` al-Solāh Ta`jil Qada`iha, no. hadith 1563).

⁴Hasbi merujuk kitab al-Muntaqā, Ibn Taymiyyah. Hadith riwayat Ahmad dalam Musnad Shamiyayn, *baqiyyah* hadith `Amru bin al-`Aṣ. Albani menghukumnya sahih. Hadith riwayat Abū Dawud dari `Amru bin al-`Aṣ. Lihat ibn Taymiyyah, *al-Muntaqā*, 112; Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Sahih Sunan Abu Dawud*, ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani (Riyāḍ: Maktabah al-Ma`arif, 1998), 1: 100; Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Sunan Ahmad* (Qaherah: Dār al-Hadīth, 1995), 13: 507 (no. hadith 17739); Abu Dāwud Sulaymān ibn al-Ash`at al-Azdi al-Sijistānī, “Sunan Abu Dāwud,” dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih bin `Abd al-`Aziz `Al al-Shaykh (Riyāḍ: Dār al-Salam, 2008), 1247 (Kitab Ṭahārah, Bab Idhā Khafa al-Junubu al-Barda al-Yatayammamu?, no. hadith 334).

Terjemahan: Sesungguhnya “Di waktu „Amrū bin al-`As diutus Rasulullah SAW pergi ke peperangan Zhatal-Salasil, beliau berkata: “Aku bermimpi pada malam yang dingin, maka aku takut mandi. Kerana itu aku pun bertayamum, lalu aku solat subuh dengan para sahabat. Ketika itu kami kembali kepada Rasulullah, para sahabat menerangkan hal itu kepada Rasulullah SAW. Rasulullah berkata: Hai `Amru, apakah engkau solat beserta teman-temanmu padahal engkau berjunub? `Amru menjawab: Ya Rasulullah, aku ingat firman Allah: Dan janganlah kamu membunuh dirimu sesungguhnya Allah sangat menyayangimu. Kerana itu aku pun bertayamum dan kemudian solat. Maka Rasulullah SAW tertawa dan tidak mengatakan apa-apa lagi.

Hadith Riwayat Ahmad dan Abu Dawud

Seterusnya beliau mengemukakan hadith dari Ibn „Abbās, sabda Rasulullah SAW

(Hadith ketiga)

إِذَا كَانَتْ بِالرَّجُلِ الْجِرَاحَةُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْقُرُوحُ فَيَجْنُبُ فَيَخَافُ أَنْ يَمُوتَ إِنْ اِعْتَسَلَ
تَيَمَّمَ⁵

Terjemahan: Apabila seseorang lelaki beroleh luka dalam peperangan, atau beroleh luka bisul, lalu berjunub, maka ia takut mati jika mandi, hendaklah ia bertayamum.

Hadith Riwayat al-Daraqutni

Berdasarkan pernyataan ketiga-tiga hadith tersebut, beliau menunjukkan tentang sebab yang mengharuskan tayamum apabila orang itu dalam keadaan berjunub dan tidak mendapati air. Hadith yang pertama menyatakan tentang orang yang berjunub, lalu dia tidak mendapatkan air lalu dia bertayamum. Hadith yang kedua menyatakan tentang orang yang berjunub, dan apabila dalam keadaan cuaca yang dingin dia bertayamum dan hadith yang ketiga pula berkenaan orang yang dalam keadaan berjunub, dan dia luka dan takut keadaan itu akan menyebabkan mati (mudarat) lalu dia bertayamum (apabila tidak memperoleh air).

⁵Teks hadith di atas sedikit berbeza dengan hadith di dalam kitab *Bulūgh al-Marām*, namun ianya tidak merubah makna. Hasbi merujuk kitab *Bulūgh al-Marām*, Shihab al-Din Abu al-Fadl al-`Asqalani. Hadith riwayat Dāraqutni, al-Albāni mengatakan hadith ini da`if, daririyat „Aṭā“ kerana (ikhtilāf) iaitu ketidaksempurnaan hafalan, dan Jarir meriwayatkan darinya selepas ikhtilāf. Lihat Shihab al-Din Abu al-Fadl al-`Asqalani, *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Ahkam* (Sa`udi: Dāral-Sadiq, 2002), 46; Muhammad bin Ishāq bin Khuzaymah al-Salmī al-Naysābūrī Abū Bakr, *Ṣahih ibn Khuzaymah*, ed. Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albāni dan Muhammad Muṣṭafā al-A`zamī (Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, 1980), 1:137.

Berdasarkan ketiga-tiga pernyataan hadits di atas, Hasbi membolehkan untuk bertayamum apabila berhadapan dengan ketiga-tiga situasi di atas. Namun, Hasbi tidak memberikan penerangan secara terperinci hujah beliau menerimanya. Beliau hanya menukilkan dari pandangan kitab yang diambil mengenai isu ini dan bersetuju dengan dalil-dalil yang telah dinyatakan. Dalam hal ini, tidak didapati daripadanya hadits dhaif yang bersangkutan dengan situasi tadi, justeru Hasbi menyokong hujjah-hujjah mengenainya dan pandangan jumhur ulama mengenainya.

Ulama fiqh sepakat mengatakan bahawa tayamum digunakan untuk menggantikan wuduk, dan digunakan apabila hendak mengangkat kedua jenis hadas iaitu hadas kecil dan hadas besar termasuklah dalam keadaan haid, berjunub dan nifas.⁶

Pandangan ini berdasarkan dari dalil dari al-Quran, firman Allah:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا ۗ وَاِنْ كُنْتُمْ
مَّرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَايِبِ اَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً
فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَاَمْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِّنْهُ ۗ مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ
عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ



Al-Mā'idah: 6

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali; dan jika kamu junub (berhadas besar) maka bersucilah dengan mandi wajib, dan jika kamu sakit (tidak boleh kena air), atau dalam pelayaran, atau salah seorang dari kamu datang dari tempat buang air, atau kamu sentuh perempuan, sedang kamu tidak mendapat air (untuk berwuduk dan mandi), maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah - debu yang bersih, iaitu, sapulah muka kamu dan kedua belah tangan kamu dengan debu tanah itu. Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan (kepayahan), tetapi ia berkehendak

⁶Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damshiq: Dār al-Fikr, 2004), 1: 407.

membersihkan (mensucikan) kamu dan hendak menyempurnakan nikmatNya kepada kamu, supaya kamu bersyukur.

Selain itu, terdapat dalil dari hadith dari `Imran Ibn Husayn⁷

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلًا مُعْتَرِلًا لَمْ يُصَلِّ فِي الْقَوْمِ فَقَالَ يَا فُلَانُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ فِي الْقَوْمِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَصَابَتْني جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ قَالَ عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ⁸

Terjemahan: Dari `Imran bin Husayn RA berkata: “Kami beserta Rasulullah SAW di dalam suatu perjalanan. Maka Rasulullah solat dengan kami (para sahabat). Dalam pada itu ada seorang lelaki mengasingkan diri, tidak solat. Melihat itu, Rasulullah SAW bertanya: “Apakah yang menghalangi kamu solat?” Orang itu menjawab: “Saya mendapat *janabah* dan tidak mendapat air” Mendengar hal itu Rasulullah SAW bersabda: “Pakailah *sa`id* (bertayamumlah engkau); tayamum itu cukup untuk engkau”.

Hadith Riwayat Bukhari dan Muslim

Dari kedua-dua dalil di atas jelas menunjukkan bahawa saat berjunub lalu tidak memperoleh air, maka diharuskan untuk bertayamum. Bagi dalam situasi cuaca yang dingin dan tidak memperoleh air, para ulama menggunakan hadith (kedua) dari Ibn Jubayr bagi menyokong pendapat membenarkannya. Jumhur ulama sepakat mengatakan sebab utama yang membolehkan tayamum iaitu: i) apabila ketiadaan air; dan ii) apabila kluatir menggunakan air.

Para mazhab Hanafi meletakkan syarat dalam membolehkan tayamum ketika cuaca dingin: i) bimbang akan mati, iaitu dengan merosakkan fungsi badan atau menimbulkan penyakit; ii) bertayamum hanya untuk menggantikan mandi junub sahaja adapun untuk tujuan lain tidaklah diperbolehkan; iii) orang tersebut tidak dalam keadaan bermusafir dan tidak berkemampuan untuk membayar sewa pemanas air mahupun tidak memperoleh alat pemanas air.

Menurut pandangan Maliki pula, hanya membatasi dengan orang tersebut bimbang akan menyebabkan kematian. Hanafi dan Maliki tidak mewajibkan untuk

⁷Hadith ini telah dinyatakan di awal perbincangan (hadith yang pertama).

⁸Hadith riwayat al-Bukhārī, Lihat Abu `Abd Allah Muhammad bin Isma`il al-Bukhari, “Sahih al-Bukhari,” dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf* (Riyād: Dār al-Salam, 2008), 30 (Kitab Tayammum, Bab Tayammum Darbah, no. hadith 348).

menjadikan solat. Menurut al-Shafi'i dan Hanbali pula sama seperti ulama yang lainnya iaitu: i) bimbang akan menyebabkan kematian; dan ii) tidak memperoleh alat pemanas air atau badan. Terdapat dua pandangan dalam mazhab Hanbali dalam menjadikan solat mereka, ada yang mengatakan wajib dan ada yang tidak mewajibkannya. Namun, menurut al-Shafi'i wajib menjadikan solat.⁹

Dalam perbincangan hadith ketiga iaitu apabila orang yang dalam keadaan luka dan berjunub, lalu bimbang akan menyebabkan kematian kepada dirinya jika berwuduk. Jumhur ulama membolehkan untuk bertayamum, tetapi mereka berbeza pandangan dalam memperincikannya. Menurut mazhab Maliki dan al-Shafi'i, asalkan ianya mendapat nasihat dari yang berpengalaman (akan mendatangkan kemudaratan kepada dirinya jika terkena air) meskipun bukan Muslim maka ianya dibolehkan.

Walaupun bagaimanapun, bagi Hanafi dan Hanbali, mereka mensyaratkan ianya hendaklah dari doktor Muslim. al-Shafi'i dan Hanbali menambah ianya mestilah melibatkan anggota-anggota badan yang lahiriah seperti tangan dan kaki (anggota yang digunakan ketika melakukan pekerjaan) dan Hanbali juga berpendapat bahawa bagi yang sakit dan tidak mampu bergerak (untuk membolehkan dirinya mengambil wuduk) maka dia boleh juga bertayamum.¹⁰

Menurut Ibn Hajar al-Asqalāni, lafaz *فَلَمْ يُعْنَفْ*¹¹ yang bermaksud Rasulullah SAW tidak mencela) pada perlakuan „Amrū bin al-`As) dan ianya merupakan isyarat kepada bolehnya melakukan perbuatan tersebut. Hal ini diperbolehkan sama ada cuaca dingin dan selainnya. Begitu juga dengan pandangan Badr al-Dīn al-Ainī yang membolehkan tayamum jika dibimbangi membawa maut kerana berwuduk

⁹Wahbah, *al-Fiqh al-Islam*, 420.

¹⁰*Ibid.*, 418.

¹¹ Lafaz ini disabdakan oleh Rasulullah selepas Amrū bin al-A's mengemukakan ayat al-Quran *وَلَا تُؤْتُوا السُّكُوتَ إِنَّ اللَّهَ كَاتِبٌ لِّمَا تَعْمَلُونَ* diambil dari firman Allah dari surah an-Nisā' ayat 29. Lihat Ibn Hajar al-Asqalāni, `Abd al-Rahman dan `Abd `Aziz, ed., *Fath al-Bāri bi sharh Sahīh al-Bukhāri*, (Riyāḍ : Dār al-Tibah, 2011), 2:43.

termasuklah juga dalam cuaca yang dingin sama ada dalam keadaan musafir atau tidak. Ibnu Raslān mengatakan tayamum kerana takut udara dingin tidak dibolehkan bagi seseorang yang mampu untuk memanaskan air atau dapat dapat menggunakan air dengan cara yang tidak mendatangkan kemudharatan baginya seperti membasuh anggota wuduk, justeru wuduk itu merupakan satu keharusan baginya.¹²

Perbahasan

Dalam aspek perbahasan, pengkaji mendatangkan pandangan peribadidan justifikasi yang menurut pengkaji bersesuaian dengan tiap-tiap satu permasalahan. Dalam perbahasan hadith yang pertama secara terang menunjukkan keizinan Rasulullah kepada orang yang berjunub, lalu tidak memperoleh air untuk bertayamum. Ini dijelaskan dalam hadith sahih riwayat Bukhari dan Muslim.

Dalam keadaan junub lalu menghadapi perkara-perkara sulit yang menghalang daripada berwuduk seperti dalam keadaan sakit dan cuaca yang terlalu dingin (yang dikhuatiri boleh menyebabkan kematian) dibolehkan berdasarkan beberapa syarat. Sebagai contoh, dalam masalah berjunub dan dalam keadaan sakit yang boleh mendatangkan kemudharatan kepada diri seperti dalam keadaan luka yang boleh membinasakan (jika terkena air) dan dalam cuaca dingin, ianya bertepatan sebagaimana firman Allah:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٥٩﴾

Al-Nisā' 4: 29

Terjemahan: dan janganlah kamu berbunuh-bunuhan sesama sendiri. Sesungguhnya Allah sentiasa Mengasihani kamu.

Ayat di atas menunjukkan larangan Allah supaya manusia tidak melakukan sesuatu yang mendatangkan kemudharatan kepada diri. Cuaca yang terlampau dingin sebagai

¹² Badr al-Dīn al-ʿAinī, *Umdah al-Qāri Syarḥ Ṣaḥih al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Kutub al-ʿIlmiyyah, 2001), 4:50.

contoh dapat merusakkan fungsi badan dan menyebabkan kematian. Begitu juga halnya dengan kecederaan (luka), dalam sesetengah keadaan, air berkemungkinan mengandungi kuman yang akan menyebabkan luka lagi bertambah teruk.

Iktibarnya boleh diambil dari kisah dari hadith dari Jābir ibn „Abd Allah RA berkenaan seorang lelaki yang pecah kepalanya lalu mandi dan akhirnya dia mati.¹³ Namun, hal ini haruslah diiringi dengan nasihat dari pakar perubatan. Jika tidak menyebabkan hal yang serius, maka hendaklah berwuduk.

Perkataan yang diungkapkan oleh „Amrū bin al-`As ketika dalam peperangan Zhatal-Salasil kepada Rasulullah tidak pula baginda melarangnya (tidak berkata apa-apa) bahkan baginda tertawa terhadap perbuatan tersebut¹⁴ dan *takrīr* tersebut sebagaimana diketahui merupakan sunnah. Ini merupakan pandangan pengkaji dalam permasalahan ini.

4.2.2 Analisis Hadith 2: Solat Lantaran Tidak Memperoleh Air dan Tanah di ketika Terpaksa

Ketika membahaskan masalah ini, Hasbi mendatangkan hadith riwayat `Urwah Ibn Zubayr RA berkata:

إِنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ فِلَادَةً، فَهَلَكَتْ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رِجَالًا فِي طَلَبِهَا، فَوَجَدُوهَا، فَأَدْرَكْتَهُمُ الصَّلَاةَ، وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ، فَصَلُّوا بِغَيْرِ وُضُوءٍ. فَلَمَّا أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَكَّوْا ذَلِكَ إِلَيْهِ. فَانزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آيَةَ التَّيْمُمِ.¹⁵

Terjemahan: Bahawa `A`ishah RA meminjam seutas rantai dari Asma`. Rantai itu hilang dalam perjalanannya. Maka Rasulullah menyuruh beberapa orang untuk mencarinya lalu mereka mendapatinya kembali. Sewaktu perjalanan, telah masuk waktu solat dan mereka tidak mendapati air, lalu mereka solat tanpa

¹³Kitab Taharah, Bab al-Jarh idha kana fi ba`d Jasadih dūna ba`du, no. hadith 1085); Abu Dāwud Sulaymān ibn al-Ash`at al-Azdi al-Sijistānī, “Sunan Abu Dāwud,” dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf*, 1248 (Kitab Tahārah, Bab al-Majduri Yatayammam, no. hadith 336).

¹⁴ al-, Ainī, „*Umdah al-Qāri Syarḥ Sahih al-Bukhārī*, 4:50

¹⁵ Hadith riwayat al-Jama`ah selain dari al-Tirmidhi (Aḥmad, Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, Nasā`ī, Ibn Mājah). Terdapat perbezaan dalam beberapa kalimah hadith di atas dengan riwayat yang lainnya. Hasbi merujuk hadith berkenaan dari kitab al-Muntaqa. Lihat Ibn Taymiyyah, *al-Muntaqa*, 111.

wuduk. Setelah itu mereka kembali kepada Rasulullah SAW dan menceritakan hal tersebut. Maka Allah menurunkan ayat tayamum.
Hadith Riwayat al-Jama`ah selain dari al-Tirmidhi

Dalam Kitab *Koleksi Hadis-hadis Hukum*, Hasbi secara ringkas memberikan penjelasan dalam hal ini. Mengenai hukum solat tanpa wuduk dan alat tayamum jika ketiadaan kedua-dua sumber suci tersebut, Hasbi berpegang kepada pandangan Imam Ahmad¹⁶ dan beberapa kelompok dari aliran al-Shafi`i dan Maliki yang menurut mereka hendaklah didirikan sahaja solat meskipun tidak berwuduk mahupun bertayamum dan solat tersebut juga tidak perlu diulangi lagi.

Beliau menambah pula pandangan al-Nawawi bahawa terdapat pelbagai pendapat dalam mazhab al-Shafi`i mengenai masalah ini iaitu: i) wajib solat (pada waktu itu) dan wajib mengulangi solat itu; ii) tidak wajib solat tetapi disukai jika solat dan diwajibkan qada; iii) tidak boleh solat; dan iv) wajib solat dan tidak wajib diulangi solat itu dan dalam kepelbagaian pandangan ini, Hasbi menyokong pandangan al-Nawawi bahawa jika tiada air dan tanah, maka hendaklah diteruskan sahaja solatnya. Selain itu, beliau menambah pandangan kontra aliran mazhab dari kalangan Hanafi dan beberapa riwayat dari Maliki yang berpendapat tidak wajib solat jika menemui air dan tanah.¹⁷

Seperti yang telah dijelaskan oleh Hasbi melalui ayat ini, ianya memerintahkan untuk melaksanakan perintah agama dengan semampu mungkin meskipun terdapat kekurangan yang ada. Solat adalah kefarduan yang tidak boleh ditinggalkan dalam apa jua keadaan atau alasan sekalipun dan wuduk merupakan syarat sah untuk bersolat. Meskipun telah diberikan kelonggaran, namun pada masa yang sama hendaklah tidak bermudah-mudah dengan kelonggaran yang telah diberikan Allah dan hendaklah kita berserah kepadaNya setelah melakukan sehabis daya. Firman Allah:

¹⁶ Hasbi berpegang kepada pandangan Imam Ahmad yang kemudiannya dipegang oleh al-Muzanidari ulama Shafi`iyah, TM Hasbi Ash-Shiddieqy, *Koleksi Hadis-hadis Hukum* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), 1: 318.

¹⁷ *Ibid.*

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ ۚ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ
نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٦﴾

Al-Taghābun: 16

Terjemahan: Oleh itu bertakwalah kamu kepada Allah sedaya supaya kamu dan dengarlah (akan pengajaran-pengajaranNya) serta taatlah (akan perintah-perintahNya)... .

Dalam hal solat tanpa wuduk dan tayamum, Hasbi berpendapat seperti hadith yang dikemukakan iaitu bolehnya solat dikerjakan tanpa wuduk dan tayamum (apabila ketiadaan air dan tanah). Dalam hal ini dapat diperhatikan Hasbi lebih memilih pandangan yang tidak menyulitkan dan tidak pula meremehkan (meninggalkan terus tayamum).¹⁸ Namun begitu, kemudiannya Hasbi mengatakan bahawa alat tayamum sentiasa ada (dengan tidak hanya bergantung pada tanah semata-mata).¹⁹

Meskipun begitu, beliau menggunakan hadith sahih bagi menyokong pandangannya dan berusaha untuk tidak meninggalkan solat biarpun dalam keadaan darurat. Hal ini dijelaskan beliau melalui hadith:

مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ، فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ²⁰

Terjemahan: Apa yang aku larang bagi kalian maka jauhilah, dan apa yang aku perintahkan kepada kalian maka kerjakanlah semampu kalian.

Hadith riwayat Muslim

Ayat ini secara tidak langsung menunjukkan suruhan dan saranan untuk melaksanakan perintah solat dengan sebenar-benarnya biarpun terdapat perkara yang menghalanginya

¹⁸ Keseluruhan pandangan ulama antaranya: i) tidak perlu bersolat, tetapi hanya perlu menggantikannya setelah menemukan air; ii) tidak perlu solat dan tidak perlu mengantikannya; iii) hendaklah dia bersolat dan tidak perlu diganti solat tersebut; iv) hendaklah dia bersolat dan diganti solat tersebut.

¹⁹ Jika berada di dalam kapal terbang, unsur tanah dapat diperoleh melalui debu (dengan menepuk dinding kapal terbang sahaja. Pengertian ini diperluaskan supaya kita sentiasa berwuduk atau bertayamum. Lihat TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis*, 318-319.

²⁰ Hadith riwayat Muslim. Lihat Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj Qushayri al-Naysaburi, "Sahih Muslim," dalam *Mawsū'at al-Hadīth al-Sharīf*, 1092 (Kitab Fada'il, Bab Tawqirihī Salla Allāh `Alayh wa Sallam wa tarki ikthāri su`ālihi ,ammā lā darūrata ilayhi, ,aw yata`allaqu bihi wa mā lā yaqa`u, wanahwi dhalik, no. hadith 6113).

(tiada air untuk berwuduk). Dalam meletakkan hukum, beliau mengambil kira aspek *daruri*, dalam pada tidak memberatkan umat dengan mengikut petunjuk yang *qat`i*.

Terdapat pelbagai pandangan muktabar dalam pengecualian jika berlakunya ketiadaan air dan tanah (alat tayamum), yang tiada berlaku kesepakatan dalam hal ini sama ada: i) tidak perlu bersolat, tetapi hanya perlu mengantikannya setelah menemukan air; ii) tidak perlu solat dan tidak perlu mengantikannya; iii) hendaklah dia bersolat dan tidak perlu diganti solat tersebut; iv) hendaklah dia bersolat dan diganti solat tersebut.

Pertama: Menurut Mazhab Hanafi, mereka berpendapat bagi yang tidak mendapatkan dua sumber untuk bersuci iaitu air dan alat bertayamum maka hendaklah ia solat apabila telah memasuki waktunya. Solat ini berupa isyaratnya sahaja dengan sujud tanpa bacaan dan mengadap kiblat sambil bertasbih dan sebagainya. Ianya dilakukan tanpa niat solat dan boleh dilakukan biarpun dalam keadaan junub dan berhadad kecil. Namun, hendaklah didirikan solat kembali apabila telah memperolehi dua sumber tersebut.²¹

Kedua: Pandangan Maliki, bagi mereka jika seseorang itu tidak memperoleh dua sumber tersebut, maka gugurlah kewajipan solatnya dan tidak perlu mengerjakan solat pada waktu itu ataupun menggantikannya.

Ketiga: Menurut pandangan al-Shafi`i bagi yang memperoleh air atau alat bertayamum maka hendaklah dikerjakan solat seperti biasa, biarpun dalam keadaan junub atau hadad kecil. Akan tetapi solat yang didirikan hanyalah ringkas dengan membaca al-Fatihah sahaja dan hendaklah menggantikan solatnya apabila telah mendapatkan air. Bagi yang berjunub, maka hendaklah ia mandi wajib, berwuduk dan menulangi solatnya.²²

²¹ Abd al-Rahman al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh `ala al-Madhāhib al-Arba'ah* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1972), 1: 166.

²² Muhammad Jawad Maghniyyah, *al-Fiqh `ala al-Mazahib al-Khamsah al-Ja`fari, al-Hanafi, al-Maliki, al-Shafi`i, al-Hanbali* (Tehran: Mu`assasat al-Sadiq, 1998), 73-74.

Keempat: Mazhab Hanbali, mereka berpendapat bahawa bagi yang memperoleh air atau alat bertayamum, ia hendaklah solat dengan sebenarnya dan tidak perlu mengantikannya.²³ Pandangan ini juga disokong dengan sebahagian dari Shafi`iyyah.

Ibn Hajar menukikan pandangan Ibn Rashid yang menyatakan al-Bukhāri mendatangkan hadith dari riwayat `Urwah Ibn Zubayr RA perihal Saidatina `A`ishah yang kehilangan kalungnya dan para sahabat meneruskan solat tanpa air dalam perbahasan hukum jika tidak mendapatkan air dan debu (tanah), Hal ini menunjukkan al-Bukhāri seakan-akan bersetuju bahawa gugur perintah bertayamum setelah tiadanya debu (tanah) sebagaimana tiadanya air dengan mendatangkan dalil dari hadith ini.

Selain itu, hadith tersebut juga menjadi dalil bahawa solat itu wajib untuk dilakukan meskipun tiada air dan debu (tanah).²⁴

Perbahasan

Di dalam kes-kes terencil seseorang itu mungkin akan mengalami krisis ketiadaan air dan debu tanah untuk bersuci sedangkan pada masa yang sama terdapat kewajipan besar yang perlu dilaksanakan. Contohnya ketika seseorang itu di dalam pesawat, dan ketiadaan air dan debu tanah, atau tidak terdapat sumber yang suci untuk berwuduk. Namun agama Islam telah memberikan kemudahan dan kelonggaran kepada umatnya dalam menghadapi keadaan ini.

Di antara keempat-empat pendapat tersebut pengkaji cenderung kepada pandangan keempat supaya hendaklah dia bersolat (tanpa wuduk) dan setelah menemukan air hendaklah diganti solat tersebut. Akan tetapi, jika hal ini berlanjutan pada satu tempoh yang sangat lama maka tidak perlu digantikan solat tersebut kerana akan menyebabkan kesulitan yang teramat untuk menggantikan kesemua solat-solat yang telah ditinggalkan.

Pertama: Ini berdasarkan kepada hadith, riwayat dari `Urwah Ibn Zubayr RA berkata:

²³ Wahbah, *al-Fiqh al-Islami*, 608.

²⁴ Ibn Hajar al-`Asqalāni, `Abd al-Rahman dan `Abd al-`Aziz, ed., *Fath al-Bāri bi Sharh Sahīh al-Bukhāri*, 2:19.

إِنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ قِلَادَةً، فَهَلَكَتْ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رِجَالًا فِي طَلَبِهَا، فَوَجَدُوهَا، فَأَدْرَكْتَهُمُ الصَّلَاةَ، وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ، فَصَلُّوا بِغَيْرِ وُضُوءٍ. فَلَمَّا أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَكَّوْا ذَلِكَ إِلَيْهِ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آيَةَ التَّيَمُّمِ.²⁵

Terjemahan: `A`ishah RA pernah meminjam sebetuk kalung dari Asma` binti Abu Bakr RA lalu kalung itu hilang di perjalanan. Maka Rasulullah SAW menyuruh beberapa orang mencari dan akhirnya mereka menemuinya kembali. Di dalam mereka mencari kalung itu masuklah waktu solat. Oleh kerana di ketika itu tiada air maka merekapun solat tanpa berwuduk. Sekembalinya bersama Rasulullah SAW mereka mengadukan hal tersebut. Maka turunlah ayat (mensyariatkan) tayamum.

Hadith Riwayat al-Jama`ah selain dari al-Tirmidhi

Biarpun telah diturunkan ayat perintah bertayamum selepas itu, namun ianya tetap digunakan oleh para ulama dalam pendalilan bagi membahaskan permasalahan hukum jika ketiadaan air dan debu. Justeru secara tidak lansung menunjukkan hujah ini diterima.

Kedua:

Seterusnya disokong dengan hadith dari Abu Hurayrah RA:

مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ، فَاجْتَنِبُوهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ²⁶

Terjemahan: Apa yang aku larang bagi kalian maka jauhilah, dan apa yang aku perintahkan kepada kalian maka kerjakanlah semampu kalian.

Hadith riwayat Muslim

Biarpun dalam keadaan kesulitan, namun kewajipan solat perlu dilakukan mengikut kemampuan masing-masing. Adapun solat tersebut mestilah diulangi berdasarkan sabda Rasulullah SAW dari Abdullah Ibn „Umar RA,

لَا تُبْأَصَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ وَلَا صَدَقَةٌ مِنْغُلُولٍ²⁷

²⁵ Hadith riwayat al-Jama`ah selain dari al-Tirmidhi. Terdapat perbezaan dalam beberapa kalimah hadith di atas dengan riwayat yang lainnya. Hasbi merujuk hadith berkenaan dari kitab al-Muntaqa. Lihat Ibn Taymiyyah, *al-Muntaqa*, 111.

²⁶ Hadith riwayat Muslim. Lihat Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj Qushayri al-Naysaburi, "Sahih Muslim," dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf*, 1092 (Kitab Fada`il, Bab Tawqirihī Salla Allah `Alayh wa Sallam wa tarki ikthāri su`ālihi „ammā lā darūrata ilayhi, „aw yata`allaqu bihi wa mā lā yaqa`u, wanahwi dhalik, no. hadith 6113).

Terjemahan: Allah tidak menerima solat seseorang tanpa bersuci dan tidak menerima sedekah dari hasil *ghulūl* (mengambil secara sembunyi-sembunyi harta rampasan perang sebelum dibagikan).

Hadith riwayat Muslim

Berdasarkan sabda Rasulullah di atas, menunjukkan taharah merupakan prasyarat kepada penerimaan ibadah solat. Justeru, solat tanpa taharah merupakan solat yang tidak sempurna dan wajib untuk mengulanginya. Sama halnya orang yang berhadas lalu solat, maka diwajibkan untuk diulangi solat tersebut dan demikian merupakan pandangan sepakat ulama.²⁸

4.2.3 Analisis Hadith 3: Apakah Masuk Waktu Menjadi Syarat untuk Boleh Bertayamum?

Dalam membahas masalah ini Hasbi mengemukakan hadith sabda Rasulullah SAW:

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا أَيَّمَا أَدْرَكْتَنِي الصَّلَاةُ تَمَسَّحْتُ وَصَلَّيْتُ²⁹

Terjemahan: Dari `Amru bin Shu`ayb dari bapanya dari datuknya berkata, sabda Rasulullah SAW; dijadikanlah bumi sebagai masjid dan alat bersuci, bila-bila sahaja seseorang itu mendapati waktu solat maka hendaklah ia solat.

Hadith Riwayat Aḥmād

Walaupun hadith di atas menyatakan bahawa tayamum hendaklah dilakukan setelah masuknya waktu solat, namun Hasbi menyokong pandangan ulama dari mazhab Hanafi yang mana tayamum boleh dilakukan di luar waktu solat serta sesudah masuknya waktu

²⁷Hadith riwayat Muslim. Lihat Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj Qushayri al-Naysaburi, "Sahih Muslim," dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf*, 719, (Kitāb Ṭahārah, Bab Wujūbil Ṭahāratil liḥ Ṣolāti, no. hadith 224).

²⁸Abi Zakariya Muhyi al-Din ibn Sharaf al-Nawawi, Muhammad Najib al-Muti`i ed., *al-Majmu`: Sharh al-Muhadhdhab lil-Shirazi*, (Beirūt: Dār Ahya` al-Turāth al-`Arabi, 2003), 225.

²⁹Hasbi merujuk hadith berkenaan dari kitab al-Muntaqā, Nayl al-Awṭār, al-Muhalla, `Umdat al-Ahkām, al-Mughni. Hadith ini diriwayatkan oleh Ahmad. Terdapat perbezaan dalam beberapa kalimah hadith di atas dengan riwayat dari Ahmad, namun tidak merubah maksud hadith. Asalnya terdapat dalam riwayat Bukhari dan Muslim tetapi dari riwayat Jabir. Lihat ibn Taymiyyah, *al-Muntaqā*, 112-113; Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal Abū `Abd Allāh al-Shaybānī, Kitāb Musnad Ahmad bin Hanbal, ed. Shu`ayb al-`Arna`ut(Beirūt: Mu`assasat al-Risālah, 1997), 11: 639.

solat. Hasbi mempunyai fahaman yang berlainan dari hadith riwayat Jabir bin `Abd Allah yang menurutnya boleh dilakukan dalam apa jua waktu. Selain itu, tidak terdapat hadith lain yang menunjukkan tayamum itu mesti dilakukan setelah masuk waktu.³⁰

Berdasarkan hujah-hujah di atas, Hasbi memilih pandangan tayamum boleh dilakukan di luar waktu solat serta sesudah masuknya waktu solat kerana tidak diketemukan dalil *qat`i* mengenai tidak boleh tayamum diluar waktu solat. Pandangannya lebih tegas dan tidak cenderung memihak kepada pandangan jumhur ulama dalam hal ini. Hasbi menyokong pandangan Hanafi yang menurutnya sesuai dengan kefahaman ayat, iaitu tayamum sifatnya suci mutlak sama seperti wuduk dan ianya bukanlah pengganti darurat sepertimana yang diketahui. Dapat diperhatikan dalam hal ini Hasbi menqiaskan fungsi tayamum itu sama seperti wudhu iaitu ianya bebas untuk digunakan sama ada sudah masuknya waktu solat atau di luar waktu solat.

Perbahasan

Jumhur ulama mengatakan tidak sah tayamum melainkan setelah masuknya waktu solat sama ada solat fardu atau solat sunat. Ulama dari kalangan Maliki, al-Shafi`i, dan Hanbali berpendapat bahawa tidak sah tayamum kecuali setelah masuknya waktu.³¹ Ini bermakna, solat fardu tidak sah dilakukan dengan tayamum sebelum masuknya waktu ataupun solat sunat yang mempunyai waktu (seperti solat rawatib) sebelum masuk waktunya. Dalil mereka ialah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ...

Al-Ma`idah: 6

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan solat

Ayat “apabila kamu ingin mengerjakan solat” bermaksud apabila sesudah masuknya waktu solat. Ini disokong juga dengan hadith riwayat Bukhari; dari Jabir bin `Abd Allah:

³⁰TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis*, 320

³¹Wahbah, *al-Fiqh al-Islami*, 411.

وَجَعَلْتُ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَإِنَّمَا رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ³²

Terjemahan: Seluruh bumi dijadikan sebagai tempat solat dan untuk bersuci. Siapa saja dari umatku yang mendapati waktu solat, maka solatlah di tempat tersebut.

Hadith riwayat al-Bukhārī

Selain itu, penggunaan tayamum adalah pada waktu darurat iaitu sebagai pengganti kepada wuduk bilamana air suci tidak ketemukan dan ianya tidak dapat berfungsi sama seperti wuduk yang boleh digunakan untuk mengerjakan berapa banyak ibadah sekalipun asalkan tidak batal wuduknya. Oleh sebab itu, pandangan aliran-aliran ini tidak membenarkan untuk bertayamum melainkan setelah masuknya waktu.

Walaubagaimanapun, mazhab Hanafi mempunyai pandangan yang berlainan dari jumhur iaitu tayamum diqiaskan sama seperti wuduk. Oleh sebab itu, tayamum boleh diangkat sebelum masuk waktu dan boleh digunakan untuk seberapa banyak solat fardu dan sunat.

Pengkaji cenderung memilih pandangan jumhur kerana beberapa faktor, antaranya kefahaman dari surah al-Ma'īdah ayat 6, yang bermaksud "apabila kamu hendak mengerjakan solat," ayat ini difahami apabila ingin mengerjakan solat, sudah semestinya setelah masuknya waktu (barulah boleh dikerjakan), begitu juga dengan beberapa hadith lain yang menunjukkan keterangan yang sama (yang menunjukkan masuknya waktu). Adapun tayamum tidak sama seperti wuduk, dan kekuatannya tidak dapat menggantikan wuduk.³³

Sheikh Faisal Abdul Aziz dalam syarahnya menukulkan dari *Fatāwa al-Misriyyah*, tayamum itu untuk setiap kali waktu solat, sehingga masuk waktu solat yang lain sebagaimana pandangan Maliki dan Ahmad.³⁴

³²Hadith riwayat al-Bukhārī, Lihatal-Bukhari, "Sahih al-Bukhari," dalam *Mawsū'at al-Hadīth al-Sharīf*, 37 (Kitab Solah, Bab Qawl al-Nabi Salla Allah `Alayh wa Sallam Ju`ilat li al-Arḍ Masjidan wa Tahuran, no. hadith 438).

³³ Wahbah, *al-Fiqh al-Islami*, 411.

³⁴ Faiṣal bin Abd ,Aziz Āli Mubāarak, *Bustan al-Akhhbār Mukhtaṣar Nayl al-Awṭar*, (Saudi: Dār Shibilya, 1998), 1:123.

Adapun jumbuh ulama selain Hanafi yang mengemukakan dalil dari surah al-Ma'idah ayat 6 yang bermaksud "apabila kamu hendak mengerjakan solat" itu hendaklah dilakukan ketika masuknya waktu solat tertolak kerana ayat ini (apabila kamu hendak mengerjakan solat) boleh juga dikerjakan diluar waktu solat dan tidak dijumpai sebarang dalil yang jelas mengatakan tayamum tidak boleh dikerjakan diluar waktu solat.

4.2.4 Analisis Hadith 4: Bertayamum di Permulaan Waktu dan Mendapat Air Sebelum Kehabisan Waktu

Hasbi mengemukakan hadith dari Abu Sa'id al-Khudri RA:

خَرَجَ رَجُلَانِ فِي سَفَرٍ، فَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَلَيْسَ مَعَهُمَا مَاءٌ، فَتَيَمَّمَا صَعِيدًا طَيِّبًا فَصَلَّيَا، ثُمَّ وَجَدَا الْمَاءَ فِي الْوَقْتِ فَأَعَادَ أَحَدُهُمَا الصَّلَاةَ وَالْوُضُوءَ وَمَ يُعِدُّ الْآخَرَ، ثُمَّ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ لِلَّذِي لَمْ يُعِدَّ أَصَبْتَ السُّنَّةَ وَأَجْرَاتُكَ صَلَاتُكَ وَقَالَ لِلآخَرَ: لَكَ الْأَجْرُ مَرَّتَيْنِ.³⁵

Terjemahan: Dua orang lelaki pergi dalam salah satu *safar* (perjalanan). Kebetulan ketika itu masuk waktu solat, mereka tidak mendapat air. Lalu bertayamumlah kedua-duanya dengan tanah yang baik dan solat. Kemudian kedua-duanya mendapati air, sedangkan waktu solat belum lagi habis. Kerana itu seorang mengulangi solatnya, dan seorang lagi tidak. Kemudian keduanya datang kepada Rasulullah SAW dan menceritakan masalah mereka. Maka Rasulullah SAW berkata kepada yang tidak mengulangi solat, "Kamu sudah sesuai dengan sunnah dan solatmu telah memberimu pahala." Dan kepada yang mengulangi solat, "Untukmu dua pahala."

Hadith riwayat Abū Dāwud dan Nasā'ī

Awal perbincangan Hasbi mengemukakan pelbagai pandangan dari ulama fiqh mengenai perlu atau tidak untuk mengulangi solat apabila sudah menjumpai air (ketika waktu solat masih ada). Menurut pendirian Hasbi, jika mendapatkan air sesudah solat, maka

³⁵ Hasbi merujuk hadith berkenaan dari kitab al-Muntaqā, Nayl al-Awtār, Ibn Taymiyyah. Hadith ini diriwayatkan oleh AbuDāwud dan al-Nasā'ī. Lihat Ibn Taymiyyah, *al-Muntaqā*, 114; Abu Dāwud Sulaymān ibn al-Ash'at al-Azdi al-Sijistānī, "Sunan Abu Dāwud," dalam *Mawsū'at al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih bin 'Abd al-'Aziz Āl al-Shaykh (Riyād: Dār al-Salam, t.t.), 1248 (Kitab Tahārah, Bab fi al-Mutayammim Yajid al-Ma'a Ba'da ma Yuṣalli fi al-Waqt, no. hadith 338); Ahmad bin Shu'ayb bin Ali an-Nasā'ī, "Sunan al-Nasā'ī," dalam *Mawsū'at al-Hadīth al-Sharīf*, 2114 (Kitab al-Ghushl wa Tayammum, Bab al-Tayammum liman Yajid al-Ma'a Ba'da al-Solah, no. hadith 433).

tidak perlu diulangi solatnya sekali lagi dan jika kita mendapati air sebelum menunaikan solat, perlulah berwuduk semula berdasarkan kefahaman dari hadith Sa`id al-Khudri.³⁶

Perbahasan

Hadith di atas dihukum sahih menurut Albāni.³⁷ Selain itu terdapat juga maksud hadith riwayat sahih yang selari dengannya dalam riwayat Ibn Umar berkenaan beliau telah bertayamum, dan kemudiannya telah mengerjakan solat asar di kawasan penambatan unta, setelah itu beliau tiba di kota Madinah, sedangkan matahari ketika itu masih di atas (waktu solat asar masih belum habis), dan beliau tidak pula mengulangi solatnya.³⁸ Namun Ibn Hajar mengatakan riwayat ini (Ibn Umar) tidak dapat dijadikan alasan untuk tidak mengulangi solat bagi yang tidak bermusafir (bermukim).³⁹

Menurut syarah kitab „Awnul Ma`bud, adapun sabda Nabi SAW “لَكَ الْأَجْرُ مَرَّةً هِ” “engkau memperoleh dua pahala” bukanlah bermakna perlu diulangi solat tersebut, tetapi menunjukkan bahawa lelaki itu memperoleh dua pahala; iaitu pahala mengerjakan tayamum dan pahala mengulangi solat.⁴⁰

Jumhur ulama bersepakat bahawa tidak perlu diulangi solat apabila telah mendapati air sesudah solat.⁴¹ Ini berdasarkan dari kefahaman dari hadith Sa`id al-Khudri. Bagi yang berpendapat tidak perlu diulangi solat, mereka berpegang pada lafaz “engkau telah melakukannya sesuai dengan sunnah dan solatmu sudah sah” sabda ini telah menggugurkan kewajipan untuk diulangi solat sekali lagi.⁴² Pandangan ini adalah jumhur dari semua mazhab.

³⁶ Berdasarkan lafaz “engkau memperoleh dua pahala” bukan bermaksud disuruh mengulang solatnya, tetapi pahala yang kedua diperoleh hasil ijtihadnya walaupun ijtihadnya salah. TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis*, 322.

³⁷ Al-Albani Muhammad Nāṣir al-Din, *Ṣahih Sunan al-Nasā`i*, (Riyād: Maktabat al-Ma`ārif, 1999), 1:143.

³⁸ Lihat al-Bukhari, “Sahih al-Bukhari,” dalam Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf, 29 (Kitab al-Tayamum, Bab Al-Tayamumu Fī Al-Ḥadari Idha Lam Yajidil Ma`ā Wa Khāfa Fautal Ṣalāti). Hadith ini tidak mengandungi lafaz, hanya dinyatakan dalam maksud bab.

³⁹ Ibn Hajar, `Abd al-Rahman dan „Abd al-„Aziz, ed., *Fath al-Bāri bi sharh Sahīh al-Bukhāri*, 2:32.

⁴⁰ Abī „Abdirrahman Sharafūl Haq dan Muhammad Ashraf bin Amīr al-„Azim Abādi, Ro`id bin Ṣabrī ed., „Awnul Ma`bud Sharh Sunan Abī Dāud, (Saudi: Baitul Afkār Ad-Dawliyyah, t.t), 186.

⁴¹ Wahbah, *al-Fiqh al-Islami*, 450.

⁴² Muhammad bin Isma`il al-Amir al-Ṣana`āni, *Subul al-Salam Sharh Bulūgh al-Marām min Jam`i Adillat al-Ahkam*, ed. Ahmad bin Sulayman (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2005), 1:467-468.

Berdasarkan hadits Sa`id al-Khudri di atas, itulah pandangan yang tepat menurut pengkaji bahwa solat tidak perlu diulangi jika telah memperoleh air setelah mengerjakan solat. Lafaz "وَأَجْحَنُ لُذُكَ صَلَاتُكَ" yang bermaksud "memadai solatmu" sudah cukup untuk menggugurkan kewajiban untuk menggantikan solat fardu itu.

Adapun yang mengatakan hadits ini dibatasi dengan hadits riwayat dari Abu Hurayrah RA, sabda Rasulullah SAW:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
«الصَّعِيدُ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ. فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ
وَلْيُمِسَّهُ بِشَرَّتِهِ»⁴³

Terjemahan: Sa`id (debu tanah) adalah wuduk bagi orang muslim sekalipun ia tidak menemukan air selama sepuluh tahun. Apabila dia mendapatkan air hendaklah ia bertakwa kepada Allah dan menyentuhkan air ke kulitnya.

Hadith riwayat al-Tirmidhi

Yang mengatakan apabila menjumpai air, hendaklah dia mengambil wuduk dan bersolat. Walaupun begitu, hadits ini bersifat umum dan hadits dari Sa`id al-Khudri tadi lebih bersifat mengikat (*muqayyad*) melihatkan kepada situasi yang lebih khusus kepada yang terjadi kepada dua orang pemuda tersebut.

Dalam hadits dari Sa`id al-Khudri di atas jelas menunjukkan seseorang yang bertayamum di awal waktu dan solat, setelah itu mendapati air (masih belum habis waktu) tidak perlu mengulangi solatnya meskipun waktu solat masih ada. Adapun bagi yang mengulangi solatnya juga tidaklah menjadi kesalahan berdasarkan dari hadits tersebut.

Dalam hal ini, pengkaji cenderung dengan pandangan jumbuh ulama dan Hasbi dimana tidak perlu diulangi solat. Hal ini telah diterangkan secara jelas dalam hadits

⁴³ Hadith riwayat al-Tirmidhi. Sanadnya sahih dinyatakan oleh Albani dalam *Sahih Sunan al-Tirmidhi*. Shaykh Shu`ayb Arna`ut mengatakan sahih lighayrih. Lihatal-Tirmidhi, "Sunan al-Tirmidhi," dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, 1645 (Kitab Tahārah, Bab Ma Ja`a fi al-Tayammum li al-Junub idha Yajid al-Ma`a, no. hadith 123); Muhammad Nāṣir al-Din al-Albani, *Sahih Sunan al-Tirmidhi* (Riyāḍ: Maktabat al-Ma`arif, 1998), 1: 86; al-Tirmidhi, *Jami` al-Kabir: Sunan al-Tirmidhi*, ed. Shu`ayb Al-Arna`ut (t.tp.: Dāral-Risalah al-Ālamīyyah, t.t.), 1: 149.

Abu Sa'id al-Khudri di atas. Dalam hal ini dapat diperhatikan Hasbi berpandangan lebih ringan (dengan tidak mengulangi solat) dan beliau berhujjah dengan sokongan dari hadith (metode *bayani*) dari Abu Dharr.⁴⁴

4.2.5 Analisis Hadith 5: Batalkah Tayamum Kerana Memperoleh Air Sewaktu Solat

Dalam membahas masalah ini Hasbi mengemukakan hadith dari Abu Dharr RA sabda Rasulullah SAW:

إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورٌ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدْ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيَمْسَهُ بِشِرْتِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ لَهُ⁴⁵

Terjemahan: Bahawasanya *sa'id* (tanah yang baik) itu, alat bersuci orang Islam, walaupun sepuluh tahun lamanya ia tidak memperoleh air. Maka apabila ia mendapati air, hendaklah ia kenakan badannya dengan air itu dan kerana demikian yang lebih baik.

Hadith Riwayat Ahmad dan al-Tirmidhi

Pada awal perbahasan Hasbi mendatangkan pandangan para ulama mengenai perlu atau tidak untuk diulangi solat apabila memperoleh air (setelah mengerjakan solat) dalam waktu sebelum habisnya waktu solat.

Beliau mengambil pandangan terkuat iaitu sependapat dengan Malikiyyah dan Imam Dawud dalam hal ini iaitu apabila dia masih dalam solat, hendaklah diteruskan sahaja solatnya dan tidak keluar, kerana haram baginya keluar.⁴⁶

Hadith di atas pula menurut beliau perlu difahami “yang demikian lebih baik” itu bermaksud diulangi wuduk atau mandi apabila sebelum mengerjakan solat. Dalam

⁴⁴ Hadith ini seterusnya dikupas dalam permasalahan berikutnya. Lihat al-Tirmidhi, “Sunan al-Tirmidhi,” dalam *Mawsūat al-Hadīth al-Sharīf*, 1645. (Kitab Tahārah, Bab Ma Ja'a fi al-Tayammum li al-Junub idha lam Yajid Ma'a, no. hadith 123); Ahmad bin Muhammad bin Hanbal Abū 'Abd Allāh al-Shaybānī, *Musnad Ahmad* (Qaherah: Dār al-Hadīth, 1995), 11:639.

⁴⁵ Hasbi merujuk hadith berkenaan dari kitab al-Muntaqā, Ibn Taymiyyah. Lihat juga dalam musnad Ahmad. Hadith ini diriwayatkan oleh Abī Dhar, terdapat sedikit perbezaan kalimat dengan hadith di atas namun tidak merubah makna hadith. Lihat Ibn Taymiyyah, *al-Muntaqā*, 114; al-Tirmidhi, “Sunan al-Tirmidhi,” dalam *Mawsūat al-Hadīth al-Sharīf*, 1645. (Kitab Tahārah, Bab Ma Ja'a fi al-Tayammum li al-Junub idha lam Yajid Ma'a, no. hadith 123); Ahmad bin Muhammad bin Hanbal Abū 'Abd Allāh al-Shaybānī, *Musnad Ahmad* (Qaherah: Dār al-Hadīth, 1995), 11:639.

⁴⁶TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis*, 324.

hal ini dapat diperhatikan Hasbi berdalilkan dengan hadith dari riwayat Abu Dharr RA dengan kefahaman maksud hadith.

Perbahasan

Permasalahan ini merupakan isu yang sama seperti telah dibahasakan pada permasalahan sebelumnya dalam bertayamum di permulaan waktu dan mendapat air sebelum kehabisan waktu iaitu adakah perlu atau tidak untuk mengulangi solat. Namun hadith yang dinyatakan tidaklah sama dan mempunyai maksud yang berlainan dari hadith yang sebelumnya (iaitu perlu diulangi solatnya). Adapun hadith yang telah dibahasakan dalam permasalahan sebelum ini apabila seseorang itu bertayamum dan telah selesai mengerjakan solatnya.

Berlaku perbezaan pandangan bagi seseorang itu sedang menunaikan solat lalu mendapatkan air, adakah perlu diteruskan solat, atau dibatalkan solatnya.

Menurut al-Shafi'i, jika seseorang itu sedang solat dan dia dalam keadaan bermukim maka tayamum dan solatnya batal. Jika dia dalam keadaan bermusafir, tayamumnya tidak batal.⁴⁷ Begitu juga pandangan Maliki dan Hanafi, mereka berdalilkan berdasarkan kepada firman Allah SWT;

وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ

Muhammad: 33

Terjemahan: ... dan janganlah kamu batalkan amal-amal kamu.

Sebahagian ulama memahami dari firman Allah di atas bahawa tidak seharusnya dibatalkan solat memandangkan ibadah itu telah dilaksanakan biarpun belum selesai menghabiskannya disamping solat merupakan salah satu kewajipan yang tidak boleh ditinggalkan melainkan dalam keadaan-keadaan tertentu.

Merujuk hadith dari perbahasan di atas (hadith dari Abu Dharr RA) dapat difahami apabila telah mendapati air, maka batallah tayamum tersebut dan perlu

⁴⁷Wahbah, *al-Fiqh al-Islami*, 1:424.

diulangi solatnya dan wuduknya. Ini kerana tayamum adalah cara bersuci ketika darurat, maka apabila telah hilang darurat tersebut hendaklah dilakukan ibadah seperti biasa dengan mengambil wuduk dan dia harus mengulangi solatnya. Hadith ini juga merupakan pandangan salah satu pandangan yang masyhur dari riwayat Hanbali⁴⁸ dan pengkaji mengambil langkah berhati-hati dan lebih cenderung kepada pandangan ini.

4.2.6 Analisis Hadith 6: Cara Bertayamum

Dalam hal berkaitan dengan cara bertayamum, terdapat pelbagai perbahasan yang menjadi kupasan ulama mengenainya, namun yang dibahaskan oleh Hasbi dalam permasalahan ini merangkumi: a) batasan muka dan tangan yang diusap ketika tayamum; b) jumlah tepukan tanah sewaktu tayamum; dan c) tertib⁴⁹.

(a) Batasan Tangan yang Diusap Ketika Tayamum

Dalam persoalan antaranya meletakkan batasan muka dan tangan yang diusap ketika tayamum, pertamanya, Hasbi mendatangkan riwayat dari `Ammar bin Yasir RA berkata, sabda Rasulullah SAW:

التَّيْمُمُ ضَرْبَتَانِ لِلْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ.⁵⁰

Hadith Riwayat Aḥmad dan Abū Dāwūd

Terjemahan: Tayamum itu satu kali tepuk buat muka dan dua tangan.

Selepas itu, beliau menambah pula dari perawi yang sama `Ammar bin Yasir mengenai:

أَجْنَبْتُ فَلَمْ أُصِبِ الْمَاءَ فَتَمَعَّكُنْفِي الصَّعِيدِ وَصَلَّيْتُ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِمَّا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا وَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَفَّيْهِ الْأَرْضَ، وَنَفَخَ فِيهِمَا، ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ⁵¹

⁴⁸*Ibid.*

⁴⁹ Ketiga-tiga masalah ini dinyatakan dalam kitab ini oleh TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis*, 324-326.

⁵⁰ Terdapat perbezaan kalimah hadith di atas dengan kitab al-Muntaqa, namun tidak merubah makna. Lihat juga dalam Musnad Aḥmad dan Sunan Abū Dāwūd. Lihat Ibn Taymiyyah, *al-Muntaqā*, 113; Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal Abū `Abd Allāh al-Shaybānī, *Musnad Ahmad*, 14:135-136; Abu Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash`at al-Azdi al-Sijistānī, "Sunan Abu Dāwūd," dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf*, 1247 (Kitab Ṭahārah, Bab al-Tayammum, no. hadith 327).

⁵¹ Hasbi memetik hadith dalam kitab al-Muntaqā. Lihat juga dalam Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim. Lihat Ibn Taymiyyah, *al-Muntaqā*, 114; al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari," dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf*, 29 (Kitab Tayammum, Bab al-Mutayammim hal yanfukhu fihima, no. hadith 337); Muslim, "Sahih Muslim," dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf*, 737 (Kitab Hayd, Bab Tayammum, no. hadith 368).

Terjemahan: Saya telah berjunub dan tidak mempunyai air. Maka saya pun berguling-guling di tanah lalu saya solat. Hal ini saya sampaikan kepada Nabi, baginda bersabda: Sesungguhnya cukuplah untuk engkau mengerjakan begini. Nabi menepuk tanah dengan kedua tapak tangannya, sesudah itu, beliau meniup dan menyapukan mukanya dengan telapak tangannya dan dua tangannya.

Beliau menyatakan tayamum itu menyapu debu tanah sampai ke siku tiada dalilnya yang *ma'thur*, adapun yang menqiaskannya dengan wuduk, ianya tertolak⁵² dan di akhir perbahasan, beliau menambah ringkas dengan menyokong pandangan al-Bukhari bahawa tiada penetapan dalam urutan menyapu debu untuk bertayamum (sama ada boleh menyapu muka terlebih dahulu ataupun sebaliknya). Namun, Hasbi dilihat cenderung untuk menyapu tangan terlebih dahulu berdasarkan hadith dari Ismail.⁵³ Dalam hal ini, Hasbi tidak mendapati hadith yang kuat bagi menyokong perlakuan tayamum (menyapu debu tanah sampai ke siku), justeru beliau tidak mengkhususkan perlakuan menyapu batasan tangan pada tahap-tahap tertentu.

Perbahasan

Menurut al-Shafi'i dan Hanafi, mereka mengatakan tayamum itu dua kali tepuk, iaitu satu tepukan pada wajah dan satu tepukan lagi pada dua tangan hingga ke siku⁵⁴ berdasarkan sabda Rasulullah dari ibn`Umar RA:

التَّيْمُومُ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةً لِلْوَجْهِ , وَضَرْبَةً لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ⁵⁵

⁵² TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis*, 326.

⁵³ Dalam perbahasan masalah cara bertayamum, Hasbi menyatakan pandangan mengenai tiga hal iaitu, i) batasan muka dan tangan yang diusap ketika tayamum; ii) jumlah tepukan tanah dalam tayamum; dan iii) muwalat (tertib).

⁵⁴ Muhammad bin Ahmad al-Khatibal-Shirbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma`rifat Alfaz al-Minhaj*, ed. Muhammad Khalil `Aytani, (Beirut: Dār-al-Ma`rifah, 1997), 1: 158. Lihat juga dalam Abu Bakr al-Marghinani, *al-Hidayah Sharh Bidayah al-Mubtadi* (Bakistan: Idārah al-Quran wa al-`Ulum al-Islamiyyah, 1997), 1: 174.

⁵⁵ Hadith riwayat al-Hakim dan al-Dāraqutni. Menurut al-Hakim hadith ini sahih di dalam kitabnya *al-Mustadrak `ala al-Ṣahīhayn*. Namun begitu, al-Dāraqutni meriwayatkan dalam sunannya di akhir hadith ini bahawa hadith ini dihukum *mawquf* oleh Yahya al-Qaṭān, Hashim dan ulama lainnya dan itulah yang benar. Al-Ṣana`āni mengatakan ulama hadith juga membenarkan ke *mawquf* an hadith tersebut pada riwayat Ibn `Umar dan terdapat riwayat yang hampir sama tetapi semuanya tidak sahih. Lihat Muhammad bin `Abd Allah al-Hakim al-Naysabūrī, *al-Mustadrak `ala al-Ṣahīhayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2002), 1: 287- 288 (Kitab Ṭahārah, no. hadith 191); Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Dāraqutni, *Sunan al-Dāraqutni* (Beirut: Dār-al-Ma`rifah, 2001), 1: 417; al-Ṣana`āni, *Subul al-Salam*, 1: 292.

Terjemahan: Tayamum itu dengan dua tepukan: satu tepukan pada wajah dan satu tepukan lagi pada dua tangan hingga ke siku.

Hadith riwayat al-Hakim dan al-Dāraqutni

Sementara itu, pandangan dari riwayat lain terutamanya Maliki dan Hanbali mengatakan tayamum itu sekali tepuk iaitu di muka dan tapak tangan hingga ke pergelangan tangan.⁵⁶ (berlainan pandangan al-Shafi'i dan Hanafi yang mengatakan tangan hingga ke siku). Adapun menyapu dari tangan hingga ke siku adalah sunnah. Mereka bersandar pada dalil dari hadith `Ammar bin Yasir di atas bahawa Rasulullah menyuruhnya bertayamum dengan menyapu dua muka dan kedua tapak tangan.

Terdapat juga pandangan yang mengatakan sapuan tanah ke tangan itu adalah sehingga ke bahu. Ini adalah pandangan al-Zuhri.

Adapun yang menjadi perbezaan antara pandangan ulama fiqh tentang batasan sapuan tanah pertama i) kerana perbezaan dalam memahami makna *al-yad*. Dalam memilih pandangan, pengkaji cenderung kepada pandangan dari Maliki, Hanbali dan al-Zahiri yang mengatakan sapuan tanah sampai ke pergelangan tangan dan menyapu hingga ke siku adalah sunnah. Menurut Ibn Hajar, ⁵⁷ *أَفْبُكُ لِيَجْهَ وَالْفَأْنِ* dalam riwayat Ibn Kathīr bahawa lafaz ini difahami dengan mengusap lebih dari kedua telapak tangan hukumnya tidak wajib dan inilah merupakan pandangan Aḥmad, Ishaq, Ibn Jarīr, Ibn Mundhir dan Ibn Khuzaimah. Begitu juga dengan Ibn Jahm dan yang lain berpandangan sama seperti Imam Mālik.⁵⁸

Ini berdasarkan kepada dalil riwayat al-Bukhari dan Muslim yang jelas dari hadith `Ammar bin Yasir yang telah dinyatakan di atas tadi. Riwayat ini dilihat jelas dan tiada perselisihan mengenainya. Dalil-dalil lain selain pandangan di atas dilihat tidak begitu jelas dan terdapat perselisihan dalam periwayatannya. Antaranya riwayat Ibrahim bin Muhammad bin Abi Yahya sebagaimana yang disebut Ibn Hajar al-`Asqalani

⁵⁶Wahbah, *al-Fiqh al-Islami*,1:436. Pandangan ini juga termasuk pandangan Imamiyyah dan al-Zahiri.Jawad, *al-Fiqh `ala al-Mazahib al-Khamsah*, 1:71.

⁵⁷ Riwayat sahīh al-Bukhāri dari lafaz *أَفْبُكُ لِيَجْهَ وَالْفَأْنِ*,

⁵⁸Ibn Hajar, *Fath al-Bāri bi sharh Sahīh al-Bukhāri*, 2:29.

mengenai perawinya lemah.⁵⁹ Namun, adapun pendapat yang menyokongnya mereka berhujah pada dalil riwayat Jabir bin `Abd Allah secara *marfu`*.⁶⁰

التَّيْمُومُ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذَّرَاعَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ

Terjemahan: Tayamum dilakukan dengan cara menyapu debu ke wajah sebanyak satu kali dan satu kali sapuan ke dua tangan sampai ke dua siku.

Hadith riwayat al-Hakim dan al-Dāraqutni

Mereka berhujah bahawa tayamum menjadi qias kepada wuduk memandangkan di dalam al-Quran juga memberikan petunjuk yang sama, apabila lafaz tangan disebut secara *mutlaq* dalam ayat tayamum, dan wuduk pula disebut *muqayyad* (terbatas) maka, hukum tayamum dan wuduk boleh diqiaskan bersama-sama.

Pengkaji mengambil pandangan yang jelas berbanding yang diperselisihkan. Jadi adalah lebih baik untuk mengambil jalan untuk tidak meletakkan hukum yang khusus dalam bertayamum dan bersandar pada hadith yang jelas ditemui petunjuk.

(b) Jumlah Tepukan Tanah dalam Tayamum

Hasbi mengatakan pandangan yang menyatakan tayamum dua kali tepuk tiada dalilnya yang sahih ataupun *hasan* yang terdapat dalam hadith dan pandangan itu tertolak. Hasbi menolaknya dengan mengatakan boleh samada disapukan tanah ke muka ataupun pada tangan terlebih dahulu berdasarkan dari hadith al-Bukhari dan hadith riwayat `Ammar sebagaimana yang telah dinyatakan diatas itu tadi. Hasbi tegas dalam menyatakan pandangannya setelah tidak didapati dalilnya.

Ulama berbeza pendapat dalam permasalahan cukup atau tidak bertayamum dengan sekali pukulan tanah. Di antara mereka ada yang berpendapat cukup sekali, ialah

⁵⁹Ibrahim bin Muhammad bin Abi Yahyaal-Aslami al-Madini atau nama Sam`an al-Aslami, sebab *kedhaifannya* kerana: i) kerana beliau meriwayatkan hadith *munkar* yang tiada asalnya; ii) mengambil hadith dari *rawi* lain dan meletakkan dalam kitabnya; iii) berdusta; iv) akidahnya sama ada Qadariyyah, jahmiyyah atau mu`tazilah. Lihat Ibn Hajar, *Talkhis al-Habir fi Takhrij Ahadith al-Rafi`i al-Kabir* (Makkah: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz, 2005), 1: 239; Ibn Hajar, *Tahdhib al-Tahdhib* (t.tp.: Mu`assasah al-Risalah, t.t.). 83.

⁶⁰ Hadith riwayat al-Hakim dan al-Dāraqutni. Menurut al-Hakim hadith ini sahih di dalam kitabnya *al-Mustadrak ala al-Sahīhayn*. Al-Naysabūrī, *al-Mustadrak*, 1:288 (Kitab Ṭahārah, no. hadith 193).

dari kalangan Hanabilah dan Malikiyyah, Ibn Hazm, Ibn Qayyim dan kebanyakan ulama hadith berdasarkan kepada hadith ini ⁶¹ *ثُمَّ ضَرَبَتْ دُوهُ الْأَرْضَ ضَرْحًا وَادِّحًا*

Ini berbeza pendapat yang mengatakan tepukan dua kali ke tanah dengan bersandar kepada hadith Ibn ‘Umar RA dari Rasulullah SAW:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّيْمُمُ ضَرْبَتَانِ: ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ، وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى
الْمِرْفَقَيْنِ.⁶²

Terjemahan: Tepukan ada dua: satu tepukan di wajah, dan satu lagi tepukan di kedua belah tangan sehingga siku.

Hadith riwayat al-Hakim dan al-Dāraqutni

Pandangan ini mazhab kalangan Hanafiyyah, sebahagian riwayat Malikiyyah dan Shafi`iyyah.⁶³

Perbezaan dalam jumlah tepukan terjadi kerana berbezanya pandangan dalam memahami nas dan dalam menqiaskan tayamum dengan wuduk. Sama halnya seperti batasan tangan yang diusap ketika tayamum, pengkaji berpegang pada hadith riwayat ‘Ammar bin Yasir yang telah dinyatakan oleh pengkaji sebelum ini⁶⁴ bahawa jumlah tepukan untuk tayamum adalah sekali. Riwayat ini dilihat lebih kuat dari hadith yang mengatakan jumlah tepukan sebanyak dua kali riwayat Ibn ‘Umar.

Ibn ‘Abd al-Barr juga menyatakan bahawa sebahagian besar athār marfū‘ dari Ammar menyebut dengan satu tepukan, riwayat yang menyebut dengan dua kali tepukan semuanya kacau.⁶⁵ Ibn Daqīq berkata hadith yang menyatakan dua kali tepukan

⁶¹ Mereka bersandar pada hadith dari ‘Ammar bin Yasir dalam tepukan sekali tanah. Hadith ini telah dinyatakan di awal perbahasan Hasbi dalam masalah ini. Al-Qarafidari mazhab Malikiyyah berkata dalam kitabnya, al-Dhakhirah berkata tepukan pada tanah sekali sahaja. Lihat Wahbah, *al-Fiqh al-Islami*, 436; Shihab al-Din Ahmad bin Idris al-Qarafī, al-Dhakhirah (Beirūt: Dār al-Gharb al-Islami, 1994), 1: 352; Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd Ibn Ḥazm, *al-Muhalla bi al-Athār* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 368; Al-Ṣan‘āni, *Subul al-Salam Sharh Bulūgh al-Marām min Adillat al-Ahkām* (Riyād: Maktabatal-Ma‘arif, 2006), 1:287.

⁶² Hadith ini telah dibahaskan darjatnya dalam masalah: i) batasan tangan yang diusap ketika bertayamum.

⁶³ Muhammad bin Ahmad al-Rushd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtaṣid* (Qaherah: Maktabat ibn Taymiyyah, 1994), 1: 177.

⁶⁴ Hadith ini telah dinyatakan oleh pengkaji di awal perbahasan mengenai batasan sapuan tangan ketika bertayamum. Hadith ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim dan Ahmad. Sahih al-Bukhari riwayat ‘Ammar bin Yasir.

⁶⁵ ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Rahman bin Ṣāliḥ āl-Bassām, Muhammad Bin Ṣubḥi Bin Husin Ḥalāq ed., *Taysīr ‘Alām Sharḥ ‘Umdah al-Ahkām*, (Qāherah: Maktabah al-Ṣahābah, 2006), 73.

(satu tepukan untuk muka, satu tepukan lagi tangan) tidak boleh mengalahkan kesahihan hadith dari Ammar.⁶⁶

(c) Tertib dalam Tayamum (Turutan Menyapu Muka Dahulu Kemudian Tangan)

Dalam membahas soal ini, Hasbi hanya menerangkan secara ringkas dengan mendatangkan riwayat al-Bukhāri bahawa tiada tertib dalam bertayamum, iaitu boleh memilih sama ada menyapu muka atau tangan terlebih dahulu dan beliau mendatangkan hadith riwayat dari Ismail bahawa hanya cukup menepuk debu tanah untuk menyapu tangan dan seterusnya ke muka.⁶⁷ Dalam hal ini, Hasbi menemukan riwayat yang sahih dari al-Bukhāri dan menurutnya ianya sudah cukup untuk berhujjah dengannya (hadith tersebut).

Ulama berbeza pandangan dalam meletakkan tertib sebagai rukun tayamum, menurut al-Shafi'i dan Hanbali⁶⁸, tertib merupakan rukun dalam tayamum (selain dari hadas besar) sebagaimana qias kepada wuduk dengan menyapu muka dan kedua tapak tangan hingga ke siku dengan dua kali tepuk.⁶⁹ Mereka bersandarkan hadith dari ibn Umar RA.⁷⁰ Manakala mazhab Malikiyyah, dan Hanafiyyah⁷¹, mengatakan ianya sunnah dengan mendahulukan muka terlebih dahulu dari tangan dan adapun yang rukun itu ialah mengusap anggota tayamum.

Perbahasan

Dalam hal berkaitan jumlah tepukan tanah dalam tayamum dan tertib, Hasbi menyatakan secara ringkas dalam perbahasannya bahawa beliau tidak bersetuju dengan

⁶⁶ Taqī al-Din Ibn Daqīq al-Id, Ahmad Muhammad Shakir dan Muhammad Hāmid al-Faqī ed., *Ihkam al-Ahkām Sharḥ „Umdah al-Ahkām*, (Qāherah: Maṭba'ah al-Sunnah, 1953), 1:111.

⁶⁷ Hasbi tidak memberi penjelasan terperinci mengenai perbahasan hadith ini, juga tidak mendatangkan lafaz hadith, hanya menyebut maknanya sahaja. Pandangan Hasbi dilihat cenderung untuk tidak meletakkan tertib (muka dahulu barulah tangan) sebagai rukun dalam tayamum.

⁶⁸ Wahbah, *al-Fiqh al-Islami*, 432.

⁶⁹ Mustafā al-Bughā, Mustafā al-Khin dan `Ali al-Shurbaji, *al-Fiqh al-Manhaji `ala Madhhab al-Imam al-Shafi'i* (Damshiq: Dār-Qalam, 1992), 1: 95.

⁷⁰ Hadith ini telah dinyatakan sebelum ini dalam permasalahan batasan tangan yang diusap ketika tayamum dan jumlah tepukan tanah dalam tayamum. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ مَضَّ رُؤُوسُنَا فِي مَضْرُوعِ اللَّيْلِ وَرُؤُوسُنَا فِي مَضْرُوعِ النَّهْرِ لَمْ يَكُنْ تَيَامُومًا.

⁷¹ Muhammad bin Ahmad al-Sarakhsi, *al-Mabsut* (Beirūt: Dār-al-Ma`rifah, 1989), 1: 121.

pandangan yang mewajibkan jumlah tepukan sebanyak dua kali dan tertib dalam tayamum adalah rukun. Beliau cukup hanya berpada dengan riwayat sahih berkenaan dalam hal ini tanpa membahas secara lanjut pandangan selainnya.

Dalam persoalan meletakkan batasan sapuan tayamum sama dari pergelangan tangan ataupun siku, Hasbi memilih untuk tidak meletakkan batasan sapuan (dari tangan hingga ke siku/ bahu) dengan cenderung memilih pandangan al-Bukhari (bertayamum untuk muka dan telapak tangan) berdasarkan hadith sahihnya.⁷² Ini kerana tidak ditemui dalil yang jelas menunjukkan pembatasan had sapuan dan menqiaskan tayamum dengan wuduk seperti pandangan Hanafi dan al-Shafi'i dalam masalah ini adalah tertolak.

Dari pemerhatian pengkaji, dalam pelbagai pandangan ulama mengenai hal ini, Hasbi menyokong pandangan menyapu debu tanah dari tangan hingga ke pergelangan tangan yang jelas ditemui hadith sahih menurut beliau yang boleh diperhatikan dalam kupasan beliau dan secara tegas menolak untuk menjatuhkan hukum wajib ke atas sesuatu perkara (selagi mana tidak ditemui dalil *qat'i* mengenainya).

Pengkaji bersependapat dengan Hasbi dalam hal ini, ayat tayamum ianya bersifat *mujmal*, sedangkan terdapat perselisihan pandangan dalam menqiaskan tayamum kepada wuduk, apatah lagi dengan hukum lain yang berkaitan lainnya. Begitu juga dalam persoalan urutan tertib, pengkaji cenderung merujuk dalil hadith dari riwayat 'Ammar bin Yasir RA (seperti yang telah dinyatakan sebelum ini) kerana hadith ini kuat dari segi periwayatannya.

Selain itu, dalam hadith riwayat Muslim, terdapat petunjuk yang mengatakan urutan tertib tidaklah wajib dimana penggunaan huruf (و/ dan (waw⁷³ dalam hadith yang memberi maksud tidak berturutan iaitu boleh jadi mana-mana sahaja samada tangan atau muka terlebih dahulu. Walaupun di dalam riwayat menggunakan lafaz

⁷²TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis Hukum*, 326. Seterusnya, dalam persoalan tertib sapuan tayamum, Hasbi secara ringkas menyebut bahawa tidak wajib *muwalat* dalam menyapu debu sama ada muka ataupun tangan terlebih dahulu kedua-duanya dibolehkan.

⁷³ Kalimah hadith yang dimaksudkan ialah *ثُمَّ مَخَّحَ لِشَّامِلٍ فِي الْأُذُنِ، وَظَا بِنَافِئِهِ وَوَجَّهَهُ*

(kemudian) *thumma*, namun beliau meringkaskan kandungan hadith itu.⁷⁴ Al-Ṣanʿānī juga menyebut hal yang sama dalam kitabnya berdasarkan dari riwayat Abū Dāwud di dalam hadith;⁷⁵ *ثُمَّ ضَرَبَتْهُ بِطَلِّهِ وَجَّهَهُ فِي الْفَتْحِ بِثُمَّ مَرَّحَ وَجَّهَهُ*

4.2.7 Analisis Hadith 7: Menyapu Atas Pembalut Luka

Dalam membincangkan masalah ini, Hasbi menerangkan secara ringkas dengan mendatangkan hadith dari Jabir ibn `Abd Allah RA berkata:

إِنَّهُ كَانَ رَجُلًا شُجَّ فَأَغْتَسَلَ فَمَاتَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَّمَّمُ وَيَعْصِبُ عَلَى جُوجِهِ خِرْقَةً ثُمَّ يَمْسُحُ عَلَيْهَا وَيُعْسِلُ سَائِرَ جَسَدِهِ.⁷⁶

Terjemahan: Bahawasanya ada seorang lelaki pecah kepalanya, maka ia mandi, tidak lama kemudian ia pun mati.” Sewaktu berita itu sampai kepada Nabi, beliau berkata: Sebenarnya cukup baginya bertayamum dan membalut lukanya, kemudian menyapu atas balutan itu, dan membasuh segala anggota yang lain.

Hadith Riwayat Abū Dāwud

Hadith ini mewajibkan kita untuk menyapu di atas pembalut luka. Namun menurut beliau lagi, hadith ini dan juga hadith dari `Ali dinilai lemah oleh Ibn Majah, al-Nawawi dan juga Bayhaqi.⁷⁷ Justeru, tidak menjadi dalil untuk mewajibkan menyapu di atas pembalut luka.

Terdapat dua hal yang boleh disimpulkan dari hadith dalam perbahasan ini.

Pertama, hukum menyapu balutan luka adakah ianya menjadi kewajipan ataupun tidak,

⁷⁴Mustafā al-Bughā memberi komentar mengenai hadith ini, bahawa yang dimaksudkan dengan *ثم* disini bukanlah bermaksud tertib tetapi dengan kata mengumpulkan. Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, ed. Mustafā al-Bughā (Beirūt: Dār ibn Kathir, 2015), 1: 127.

⁷⁵Lihat Al-Ṣanʿānī, *Subul al-Salam Sharh Bulūgh al-Marām min Adillat al-Ahkam*, 1:289.(Kitab Ṭahārah, Bab al-Tayammumi, no. hadith 231); Abu Dāwud Sulaymān ibn al-Ash`at al-Azdi al-Sijistānī, “Sunan Abu Dāwud,” dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf*, 1247.

⁷⁶ Teks hadith di atas sedikit berbeza dengan hadith di dalam kitab *Bulūgh al-Marām*, namun ianya tidak merubah makna. Hadith di atas riwayat Abū Dāwud dengan sanad yang sangat lemah. Lihat juga Sunan Abū Dāwud. Bayhaqi menyatakan hadith ini adalah paling sahih dalam bab ini walaupun terdapat perselisihan sanad. Hasbi merujuk hadith ini dari kitab *Bulūgh al-Marām*. Lihat Ibn Hajar, *Bulūgh al-Marām*, 47;Abū Bakr Aḥmad ibn Ḥusayn Ibn `Alī ibn Mūsa al-Bayhaqī, *Sunan Kubra li al-Bayhaqi* (Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2003), 1: 347. (Kitab Ṭaharah, Bab al-Jarh idha kana fi ba`d Jasadih dūna ba`du, no. hadith 1085); Abu Dāwud Sulaymān ibn al-Ash`at al-Azdi al-Sijistānī, “Sunan Abu Dāwud,” dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf*, 1248 (Kitab Ṭahārah, Bab al-Majduri yatayammam, no. hadith 336).

⁷⁷Hasbi tidak menyertakan hadith dari riwayat Ali, hanya menyebutnya sahaja. TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis Hukum*, 1: 327.

dan kedua, adakah perlu menggabungkan antara menyapu balutan luka dan bertayamum.

Mengenai kewajipan menyapu balutan luka, ulama mazhab mempunyai dua pandangan yang berbeza. Menurut Abu Hanifah, menyapu pembalut luka adalah wajib, namun ianya bukanlah fardu. Ini kerana sekiranya sapuan tersebut boleh menyebabkan kemudaratan, maka gugurlah hukum sapuan itu. Selain itu, fardu ialah dalil yang telah ditetapkan secara *qat`i* sedangkan dalam hal ini, hadith tersebut lemah dan (hadith `Ali)⁷⁸ merupakan hadith *ahad*,⁷⁹ jadi ianya tidak dapat menetapkan sebagai hukum fardu.

Menurut jumhur ulama lain pula iaitu Maliki, Al-Shafi`i dan Hanbali mengatakan sapuan pada balutan dengan air adalah wajib fardu kerana diqiaskan dengan hukum menyapu *khuf*, malah hukum menyapu di atas pembalut luka ini lebih besar hukumnya kerana dalam keadaan darurat. Ulama bersandarkan kepada hadith `Ali (walaupun ianya lemah) namun terdapat petunjuk menunjukkan kewajibannya.

Manakala pandangan Ibn Hazm menyatakan tidak wujud hukum sapuan atas balutan yang patah atau luka. Anggota yang cedera atau yang dibalut tidak perlu sebarang sapuan atau basuhan kerana telah gugur kewajipan syarak ke atasnya. Berdasarkan firman Allah SWT

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Al-Baqarah: 286

Terjemahan: “Allah tidak bebaskan kepada seseorang kecuali apa yang dia terdaya”...

⁷⁸ Hadith ini riwayat dari ع ه عليت ه أت طال قال لكس زخ إديين ودفقس ألداليت صل الله عل مؤس لمبأم زو أن أمس خ عل . Riwayat Ibn Majah, Dāraqutni, Bayhaqi dan Nawawi dengan sanad yang sangat lemah. Lihat Muhammad bin Ahmad ibn `Abd al-Hādi, *Sharh `Ilal ibn AbiHatim* (Qaerah: al-Farūq al-Hadithah li al-Nashr, 2002), 333; Abū Abdullah Muhammad bin Yazīd al-Qazwīnī, “Sunan ibn Majah,” dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf*, 2515 (Kitab Taharah wa Sunanuha, Bab al-Mash ,ala al-Jaba`ir, no. hadith 657); Ibn Hajar, *Subul al-Salam Sharh Bulūgh al-Marām* (Riyād:Maktabah al-Ma`arif li al-Nashr wa al-Tauzi`, 2006), 1: 299.

⁷⁹Wahbah, *al-Fiqh al-Islami*, 347.

Juga sabda Rasulullah SAW dari Abī Hurairah RA;

وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ⁸⁰

Terjemahan: “Apabila aku perintah kamu dengan sesuatu perintah, maka lakukanlah ia dengan kadar kemampuan kamu”

Hadith riwayat al-Bukhāri

Menurutnya, suatu kewajiban gugur apabila seseorang itu tidak mampu, dan gantian kepada yang gugur itu hendaklah berdasarkan syarak, dan syarak pula tidak wajib untuk diikuti melainkan dari al-Quran dan al-Sunnah, dan tidak terdapat dalil al-Quran dan al-Sunnah untuk menggantikan basuhan atas balutan yang patah dan ubat bagi anggota yang tidak mampu dibasuh.⁸¹

Hal kedua berkaitan adakah perlu menggabungkan di antara sapuan di atas pembalut luka dan tayamum. Menurut pendapat mazhab Hanafi dan Maliki,⁸² memadai dengan menyapu air di atas pembalut luka sahaja, tidak perlu digabungkan dengan tayamum kerana dua kaedah bersuci tidak perlu digabungkan pada satu masa.

Menurut mazhab al-Shafi’i⁸³ perlu digabungkan ketiga-tiga kaedah dalam satu masa iaitu berwuduk seperti biasa bagi anggota yang sihat, menyapu air di atas pembalut luka bagi menggantikan kepada basuhan tempat di sekeliling anggota yang cedera dan bertayamum bagi menggantikan anggota yang sakit. Jika balutan luka hanya mengenai pada anggota yang sakit sahaja, maka tidak wajib baginya untuk menyapu dia atas balutan. Memadai dengan tayamum dan membasuh pada anggota sihat sahaja. Pandangan ini berdasarkan pada hadith Jabir yang disabdakan oleh Rasulullah.

⁸⁰Lihat al-Bukhāri, “Sahih al-Bukhāri,” dalam Mawsū‘at al-Hadīth al-Sharīf, 607 (Kitab al-I’tisām bil Kitābi wa al-Sunnati, Bab al-Iqtida’i bi sunani Rasulillahi shallā allahu alayhi wasallam, no.hadith 7288).

⁸¹Ibn Hazm, al-Muhalla bi al-Athār, 1: 316.

⁸²*Ibid.*, 1:352.

⁸³al-Shirbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma`rifat Alfaz al-Minhaj*, 1: 152.

Pandangan dari mazhab Hanbali⁸⁴ dilihat agak pertengahan yang menurut mereka menyapu pembalut luka sahaja tanpa bertayamum sudah mencukupi sekiranya balutan tersebut tidak melebihi kadar yang diperlukan.

Hasbi berpandangan bahawa hadith dalam permasalahan ini (hadith dari Jabir dan `Ali) sangat lemah dan tidak boleh dijadikan hukum dalam mewajibkan sapuan di atas pembalut. Beliau menyokong pandangan dari Ibn Majah, al-Nawawi dan Bayhaqi dalam kedaifan hadith ini⁸⁵. Menurutnya, memadai dengan berwuduk pada anggota-anggota yang dapat dibasuh dan bertayamum ganti kepada tempat yang terkena luka tersebut, dan jika luka tersebut termasuk dalam pengertian sakit, maka mencukupi dengan bertayamum sahaja.

Perbahasan

Dalam persoalan ini, pengkaji cenderung dengan pendapat pertengahan iaitu memadai dengan menyapu di atas balutan sahaja sebagai ganti basuhan anggota yang berbalut dan tidak perlu melakukan tayamum. Meskipun begitu, jika pembalut luka tersebut menutupi kawasan selain dari tempat luka, maka hendaklah disapu (tayamum) kawasan tersebut. Ini berdasarkan hujah dari surah Al-Ma`idah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ
عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا
صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ
وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Al-Ma`idah: 6

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadad kecil), maka (berwuduklah) iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali; dan jika kamu

⁸⁴AbuMuhammad `Abd Allah bin Ahmad bin Muhammad ibn Qudamah al-Hanbalial-Maqdisi, *al-Mughni Sharh Mukhtasar al-Kharqi*, ed. `Abd Allah `Abd al-Muhsin dan `Abd al-Fatah (Riyād:Dār al-`Alam al-Kutub, 1997), 1: 357.

⁸⁵TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis Hukum*, 1:327-328.

junub (berhadas besar) maka bersucilah dengan mandi wajib; dan jika kamu sakit (tidak boleh kena air), atau dalam perjalanan, atau salah seorang dari kamu datang dari tempat buang air, atau kamu sentuh perempuan, sedang kamu tidak mendapat air (untuk berwuduk dan mandi), maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah - debu yang bersih, iaitu: sapulah muka kamu dan kedua belah tangan kamu dengan tanah - debu itu. Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan (kepayahan), tetapi ia berkehendak membersihkan (mensucikan) kamu dan hendak menyempurnakan nikmatNya kepada kamu, supaya kamu bersyukur.

Dalam ayat ini menyebut, tayamum boleh digunakan bagi menggantikan air jika terdapat halangan dalam menggunakan air seperti sakit. Selain itu, terdapat situasi lain juga yang menunjukkan keharusan bertayamum apabila dari ketiadaan air seperti, keadaan yang sangat dingin, ketiadaan air yang mencukupi atau tidak ada kemampuan untuk menggunakan air. Kesemua kelonggaran ini bertujuan untuk memberi keringanan dan menolak kemudaratkan kepada umat Islam termasuklah dalam keadaan sakit. Namun begitu, jika kedua kaedah digabungkan (iaitu bertayamum dan menyapu di atas pembalut luka), ianya akan kurang menepati objektif memberi keringanan kepada pesakit. Malah, setiap jenis luka dan balutan yang berlainan mungkin akan terdedah pada jangkitan (pada tanah atau air) jika tidak diberi perhatian.

Selain itu, hadith dari Jabir dan kebanyakannya yang menggabungkan tayamum dan sapuan di atas pembalut luka itu dhaif dan ianya tidak boleh menjadi dalil dalam meletakkan hukum.

Walaupun begitu, hadith ini tidak juga menunjukkan arahan dari Rasulullah supaya wajib bertayamum, menyapu di atas pembalut luka dan mandi. Jika diperhatikan, hadith ini bertujuan untuk mengelakkan daripada melakukan perkara yang memudaratkan kepada diri.

4.2.8 Analisis Hadith 8: Hukum Satu Tayamum untuk Lebih dari Satu Solat

Hasbi dalam membincangkan masalah ini mendatangkan hadith dari Ibn`Abbas berkata:

وعن ابن عباس رض الله تعالى عنه قال: من السنة أن لا يصلى الرجل بالتيميم، إلا صلاة واحدة، ثم يتيمم للصلاة الأخرى⁸⁶

Terjemahan: Ibn`Abbas RA berkata: Menurut sunnah, tidak boleh seseorang solat dengan satu tayamum, selain dari satu solat saja. Kemudian ia bertayamum lagi untuk solat lain.

Riwayat al-Daraqutni

Hasbi membahaskan isu ini, Hasbi berpandangan hadith ini lemah dan ternyata beliau seorang yang tidak menjadikan hadith daif sebagai landasan hukum. Beliau memperkuat hujah dengan pendapat dari mazhab Abu Hanifah, Sufyan, Layth, Dawud dan ibn Qayyim al-Jawziyyah. Menurut Ibn Qayyim, bahawa tiada keterangan dari Rasulullah SAW bahawa baginda bertayamum untuk tiap-tiap solat dan baginda tidak pula menyuruh sedemikian.

Beliau turut mendatangkan nota kaki memetik dari kitab *Bulugh al-Maram*, *Subulal-Salam*, *al-Mughni* dan *al-Muhalla* sebagai sokongan pendapat beliau⁸⁷. Menurut Hanafi,⁸⁸ orang yang bertayamum boleh mendirikan beberapa solat fardu ataupun sunat yang dikehendaknya. Ini kerana tayamum berfungsi sebagai pengganti air sebagai alat untuk bersuci maka sama seperti air, ianya boleh digunakan sebanyak mana yang diinginkannya.

Menurut Hanbali dan Maliki, satu tayamum tidak boleh digabungkan dengan dua solat fardu. Namun, mereka berpendapat boleh sekiranya menjamak kedua-dua solat qada (di luar waktu solat). Pandangan mazhab al-Shafi`i pula tidak jauh bezanya,

⁸⁶Hasbi merujuk kitab *Bulūgh al-Marām*. Hadith ini diriwayatkan oleh Dāraqutni dalam kitab *Sunan Dāraqutni*. Salah seorang periwayat bernama Hasan bin Umarah tersangatlah lemah dan sebahagiannya mengatakan *matruk*. Lihat Ibn Hajar, *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Ahkam*, 47; al-Dāraqutni, *Sunan Dāraqutni*, 155 (Kitab Taharah, Bab al-Tayammum wa annahu Yuf`al li kulli Solah).

⁸⁷TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis Hukum*, 1: 329.

⁸⁸ Muhammad bin `Abd al-Wahid al-Siwasi al-Sakandari, *Sharh Fath al-Qadir ,ala al-Hidayah Sharh Bidayat al-Mubtadi* (Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1993), 1: 140.

iaitu tidak membolehkan menggabungkan dua solat fardu dalam satu tayamum, melainkan salah satu dari solat tersebut solat *naflah* (solat-solat sunat).⁸⁹

Para ulama kebanyakannya memperselisihkan dalam memahami kata kerja suruhan (*fi'l al-amr*) dalam ayat 6, surah al-Ma'`idah, samada yang menunjukkan pengulangan ataupun hanya sekali. Pandangan yang mengatakan ianya menunjukkan pengulangan adalah dari kalangan Shafi`iyyah dan Malikiyyah, manakala pandangan yang mengatakan ianya menunjukkan sekali suruhan sahaja, itulah pandangan dari ulama Hanafiyyah dan Ibn Hazm.⁹⁰

Perbahasan

Pengkaji sependapat dengan jumhur iaitu tidak boleh digabungkan dua solat fardu dalam satu tayamum. Seperti yang telah dibahaskan pada permasalahan-permasalahan yang lepas, pengkaji berpendapat fungsi tayamum bersifat darurat, (*tahārah darurah*), iaitu penggunaannya jika memenuhi syarat-syarat tertentu dalam keadaan yang tertentu dan bukanlah bersifat mutlak.

Selain itu, meskipun hadith yang diriwayatkan oleh Ibn `Abbas itu lemah, namun terdapat riwayat lain yang sahih berkenaan hal ini. Hadith sahih ini diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dari Ibn `Umar iaitu:

يَتَيَّمُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَإِنْ أَمْ يُجَدِّثُ⁹¹

Terjemahan: Harus mengerjakan tayamum saat untuk setiap solat, meskipun belum berhadad.

Hadith riwayat al-Bayhaqi

Al-Baihaqi mengatakan tidak diketahui di antara sahabat ada yang bertentangan dengan perkataan (Ibn `Umar).⁹² Jumhur ulama selain dari Hanafi, bersandarkan kepada hadith

⁸⁹Namun Maliki dalam salah satu riwayatnya mengatakan bahawa jika solat dikerjakan solat *naflah* terlebih dahulu sebelum solat fardu, maka ianya tidak dibolehkan. Jawad, *al-Fiqh `ala al-Mazahib al-Khamsah*, 1:72.

⁹⁰Al-Khin, Mustafā Sa`id, *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa`id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha`* (Beirūt: Mu`assasat al-Risalah, 1982), 320-322.

⁹¹Bayhaqi menyatakan sanadnya sahih dari jalur periwayatan dari `Alidari `Amru bin al-`Aş dari Ibn `Abbas, Lihat al-Bayhaqi, *Sunan Kubra*, 1: 339 (Kitab Taharah, Bab al-Tayammum li kulli Faridatin, no. hadith 1054).

dari riwayat Ibn Umar di atas. Selain itu, keadaan ini diqiyaskan dengan sama seperti wanita yang dalam *istihādah* yang diwajibkan ke atasnya untuk mengambil wuduk setiap kali ingin mengerjakan solat setelah ia menyucikan kemaluannya.

Berdasarkan sabda Rasulullah SAW dari ,Āishah RA:

اجْتَنِبِي الصَّلَاةَ أَيَّامَ مَحِيضِكَ ثُمَّ اغْتَسِلِي وَتَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلَاةٍ وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى
الْحُصْبِ 93

Terjemahan: Jauhilah solat pada hari-hari haid kamu, kemudian mandi dan berwuduklah untuk setiap kali solat. Setelah itu solatlah, walaupun darah masih menitik di atas tikar (*al-ḥaṣīr*).

Hadith riwayat Abu Dāwud

Dalil di atas menunjukkan wanita yang *istihādah* hendaklah mengambil wuduk untuk setiap kali solat fardu dan inilah pandangan Hanbali.⁹⁴

Satu kali tayamum tidak boleh digunakan untuk mengerjakan dua solat kerana tayamum adalah cara untuk bersuci sebagai menggantikan wuduk dan kekuatannya tidaklah sama dengan wuduk. Wuduk boleh mengerjakan beberapa kali solat fardu, sedangkan tayamum hanya untuk sekali solat fardu dan menurut pengkaji pandangan ini lebih menguatkan disokong dengan ijmak sebahagian ulama dan qiyas.

4.2.9 Analisis Hadith 9: Memperoleh Air Tidak Cukup untuk Berwudhu

Hasbi memulakan perbahasan dengan mengemukakan hadith dari Abu Hurayrah RA, sabda Rasulullah SAW:

وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ 95

⁹² Ibn Ḥajar, Hasan Bin Abbās ed., *Talkhiṣ al-Khabīr fī takhrij ahādith al-Rāfi'ī al-Kabir*, (Makkah, Mu'assasah Qurtubah, 1995), 1:272.

⁹³ Abu Dāwud Sulaymān ibn al-Ash'at al-Azdi al-Sijistānī, "Sunan Abu Dāwud," dalam *Mawsū'at al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih bin ,Abd al-,Aziz Āl al-Shaykh (Riyād: Dār al-Salam, 2008), 2513 (Kitab Ṭahārah wa sunanihā, Bab Mā J'ā fī al-mustahādah allati qad ,addat ,ayyāma ,aqrā'ihā qabla an yastamirra biha addamu, no. hadith 624).

⁹⁴ Wahbah, *al-Fiqh al-Islami*, 1:413.

⁹⁵ Hasbi merujuk hadith berkenaan dari kitab *al-Muntaqā*. Hadith riwayat Bukhāri dan Muslim. Lihat Ibn Taymiyyah, 113; al-Bukhari, "Sahih al-Bukhāri," 607 (Kitab Ṭiṣām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, Bab Ṭiṣād bi al-Sunnah Rasul Alah Salla Allah `Alayh wa Sallam, no. hadith 7288); Muslim, "Sahih Muslim," 901 (Kitab al-Hajj, Bab Farḍu al-Hajj Marrah fī al-'Umur, no. hadith 3257).

Terjemahan: Apabila aku memerintahkan kamu sesuatu urusan, maka kerjakanlah seberapa yang kamu sanggupi.

Hadith Riwayat Bukhāri dan Muslim

Dalam hal ini, Hasbi bersependapat dengan pandangan yang mengatakan jika tiada air yang mencukupi untuk berwuduk, maka hendaklah kita berwuduk dengan seberapa banyak air yang ada dan selebihnya kita bertayamum. Hasbi menyokong pandangan ini dengan dalil hadith di atas, dan bersependapat dengan kaedah yang digunakan oleh Hanafiyah dalam situasi ini iaitu “apabila yang diganti itu rosak (hilang) sebahagiannya, maka boleh terus kita menggantikannya”⁹⁶ namun, beliau tidak mengulas secara lanjut justifikasi tersebut. Daripada pemerhatian, pandangan Hasbi dilihat berpegang kepada kefahaman dari riwayat Bukhāri dan Muslim secara tekstualnya.

Dalam hal ini terdapat dua pandangan ulama, pandangan pertama: i) iaitu wajib menggunakan air yang ada dan seterusnya bertayamum bagi anggota wuduk yang tidak dapat dicuci dengan air. Pandangan ini adalah mazhab dari Hanbali dan al-Shafi‘i (dalam *qawl jadid*).⁹⁷ Pandangan kedua ii) tidak wajib menggunakan air tersebut dan terus bertayamum sahaja. Pandangan ini adalah pandangan jumhur ulama yang terdiri dari al-Hasan, al-Zuhri, Hammad, Malik, Imam Abu Hanifah, Imam al-Shafi‘i (dalam *qawl qadimnya*), Ibn al-Mundhir dan salah satu riwayat al-Shafi‘i.⁹⁸

Hujah dari pandangan pertama kerana berdasarkan dari maksud hadith sabda Nabi dari Abu Hurayrah itu tadi yang membawa maksud jika mengerjakan sesuatu perkara (perintah) hendaklah dilakukan dengan bersungguh-sungguh.

⁹⁶TM Hasbi, *Koleksi Hadis-hadis Hukum*, 330

⁹⁷Abd al-Rahman al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 1: 140; Abd al-Rahman al-Jazīrī, *Kanzun al-Rāghibin Sharḥ Minhāj al-Tālibin* (t.tp.: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), 32-33.

⁹⁸Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 1:314-315.

Perbahasan

Walaupun terdapat kemaafan dalam melakukan ibadah yang tidak dapat dilaksanakan dalam keadaan tertentu, namun seseorang itu wajib berusaha untuk menyempurnakan ibadahnya sesempurna mungkin mengikut kemampuan yang terdaya. Firman Allah:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ ۗ
وَمَنْ يُوقْ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
Al-Taghābun: 16

Terjemahan: Oleh itu bertakwalah kamu kepada Allah sedaya supaya kamu; dan dengarlah (akan pengajaran-pengajarannya) serta taatlah (akan perintah-perintahNya).

Selain itu, hadith dari Abu Hurayrah tadi sebagai dalil atas hujah sokongan pada pandangan ini. Firman Allah berkenaan tayamum:

فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا
غُفُورًا ﴿٤٣﴾

Al-Nisa": 43

Terjemahan: Jika kamu tidak mendapat air (untuk mandi atau berwuduk), maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah - debu, yang suci, iaitu sapukanlah ke muka kamu dan kedua tangan kamu.

Perintah dari ayat ini mengatakan "jika tidak mendapati air, maka hendaklah bertayamum (mendapatkan debu), maka ketiadaan air itu memberi petunjuk sebab wajibnya bertayamum. Menurut al-Shawkānī hadith di atas boleh dijadikan dalil untuk memberikan kemaafan perbuatan yang di luar kadar kemampuan, namun, ianya tidak membawa erti perkara yang tidak mampu dikerjakan ditinggakan kesemuanya.

Dalam permasalahan ini, air tidak mencukupi (bukanlah tiada langsung) maka wajib untuk menggunakan air yang semampunya untuk mengangkat hadas, (dan tidaklah langsung terus menggunakan debu/tayamum jika tidak mencukupi air). Ini bertepatan dengan kaedah fiqh yang disebut ulama "الْمُهْرِي لَا سَقَطْتَ لِجَهِيْرِي" iaitu

“kesulitan tidak dapat menggugurkan kewajiban”⁹⁹ yang membawa maksud biarpun dalam keadaan sulit, ianya tidak menjadi alasan untuk meninggalkan kewajiban dan ini merupakan pandangan pengkaji dalam berhujah bagi permasalahan ini.

4.3 PEMIKIRAN HASBI ASH-SHIDDIEQY DALAM BUKU “KOLEKSI HADIS-HADIS HUKUM” JILID SATU PEMBAHASAN PERTAMA (ṬAHĀRAH)

Dalam meletakkan ketetapan yang bersifat *ẓanni*, Hasbi menggunakan ijthad bersumberkan dalil-dalil naqli dan aqli yang secara keseluruhannya merangkumi beberapa sumber ijthad iaitu *bi-Ma’thur* dan ijthad *bi-Ra’yi*. Pengkaji sebelumnya telah menerangkan kupasan ini di dalam bab ketiga.

a) Ijthad Bayani

Dalam melakukan penilaian hukum, secara keseluruhan dalam permasalahan tayamum ini beliau berhujah menggunakan metode bayani dengan mengambil nas-nas dari al-Quran, hadith serta athār sahabat. Jika terlihat jelas maksud ayat al-Quran tersebut, maka beliau tidak membahas dengan lanjut begitu juga dengan hadith. Hadith pula beliau hanya berpegang pada hadith yang kuat dalilnya (sahih dan hasan), adapun daif tidaklah dijadikan hujah sama sekali.

Seperti kebanyakan permasalahan yang dikupas, contohnya dalam permasalahan bertayamum kerana tidak mendapat air dan kerana takut dingin bagi orang yang berjunub, maka Hasbi bersependapat dengan jumhur yang juga datangnya dari hadith sahih dan begitu juga secara keseluruhan dalam analisis permasalahan tayamum yang telah dikupas oleh pengkaji, boleh diperhatikan ketegasan Hasbi dalam berhujah.

Seterusnya Hasbi tidak pula mengkhususkan kepada mana-mana ketentuan (membuat penetapan) apabila tidak ditemui daripadanya dalil-dalil yang qat’i. Ijthad beliau lebih terbuka (tidak terlalu literal) dengan tidak mengikat sesuatu hukum secara khusus

⁹⁹Iman `Abd al-Hamid al-Hadi, *Qā`idah al-Maysūr la Yasqut bi al-Ma`sūr* (t.tp.: Dār al-Kiyan, 2006), 111.

terhadap masalah tersebut, melainkan terdapat hukum yang jelas di dalamnya. Sebagai contoh beliau tidak menqiyaskan sesuatu hukum kepada dalil yang bersifat *zanni*.

Selain itu, ijmak juga sumber yang dipegang oleh Hasbi iaitu sumber-sumber yang dipautkan dari sumber-sumber pokok (al-Quran dan hadith)¹⁰⁰

(b) Ijtihad *bi-Ra'y*

Pemahaman nas yang dekat dengan maksud dan bersesuaian (kondisi masalah masyarakat) dipilih sebagai pegangan bagi dalil-dalil yang tiada nas yang *qat`i*.¹⁰¹ Sebagai contoh Hasbi bersependapat dengan jumhur ulama yang mengatakan tidak perlunya diulangi solat apabila sudah mendapati air (waktu solat belum lagi habis).

Menurut beliau dalil dapat difahami secara jelas dari hadith Sa`id al-Khudri dan secara hikmahnya akan mengelakkan kesulitan kepada muslimin dengan tidak mengulangi solat sekali lagi. Jika diperhatikan, Hasbi memilih pandangan yang meringankan umat Islam dalam hal-hal yang tiada petunjuk yang jelas dalam al-Quran dan hadith dan dalam sesetengah keadaan, hadith sahih dan hasan tidaklah membuatkan Hasbi langsung terus menjadikannya sebagai hukum, ianya melihat kepada petunjuk yang lebih meringankan.

Dalam menqiyaskan tayamum dengan wuduk, Hasbi dilihat menqiyaskan tayamum dengan wuduk di dalam beberapa hal, namun tidak secara mutlak. Ini dapat dilihat dari pandangan beliau dalam kebanyakan permasalahan seperti dalam hukum satu tayamum untuk lebih dari satu solat, Hasbi mengatakan tanah itu sama halnya seperti air kerana keduanya berada di tempat yang sama, maka dibolehkan untuk solat seberapa banyaknya solat fardhu.

Namun, dalam hal yang lain, Hasbi melarang meletakkan pembatasan cara sapuan tayamum sama seperti wuduk seperti yang dilakukan beberapa ulama yang lain

¹⁰⁰ Hasbi, *Penghantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 158

¹⁰¹ Dapat dilihat dalam ijthad beliau terhadap permasalahan masuk waktu menjadi syarat untuk boleh bertayamum dan hukum satu tayamum untuk lebih dari satu solat.

berdasarkan dalil-dalil tertentu. Hasbi dilihat tegas untuk tidak menyamakan perlakuan wuduk dengan tayamum.

Metode komparatif (perbandingan) menjadi kaedah penulisan pilihan beliau dalam membahas permasalahan-permasalahan dalam kitab ini. Dalam beberapa isu, meskipun pandangan beliau berlainan dengan hadith yang dikemukakan, namun beliau terlihat tegas dalam berhujah, dan adakalanya berlainan dengan pandangan jumur ulama. Namun, dalam beberapa perkara, beliau sekadar menukilkan pandangan ulama dan tidak meletakkan alasan pendalilan.¹⁰²

Begitu juga dengan metode historis, sudah menjadi kaedah penulisan beliau untuk merujuk kepada perbahasan fiqh ulama-ulama terdahulu. Namun, dalam melakukan penthqiqan, Hasbi dilihat memberi justifikasi yang ringkas dan adakalanya hanya menukilkan pandangan ulama dan tidak menyatakan alasan disebaliknya.

Dalam permasalahan yang mengambil kira *„urf* (sosial masyarakat setempat) dalam bab tayamum ini tidak ditemui pandangan Hasbi yang menyentuh secara khusus mengenainya memadai dengan mengambil pandangan yang lebih membawa kepada masalah dan lebih mudah untuk diaplikasikan oleh masyarakat keseluruhannya.

4.4 PENUTUP

Dari analisis-analisis dalam permasalahan fiqh hadith di atas, dapat dilihat metode istinbat yang dilakukan oleh Hasbi iaitu al-Quran, hadith, ijmak, qias, *urf* serta ijtihad *bi-ra'y* yang beliau lakukan. Selain itu, beliau tidak takut untuk memilih pandangan yang berlainan dari jumur dan pandangan kebiasaan masyarakat, apabila beliau mempunyai cara pemikiran yang tersendiri dan tidak lari dari melakukan ijtihad yang

¹⁰²Kebanyakan nukilan dari ulama datang dari kupasan kitab al-Muntaqā, Bulūgh al-Marāmdan al-Muharrar. Awal mukadimah bukunya beliau telah menerangkan banyak mengambil rujukan hadith dari kitab-kitab tersebut. Metode ini diterangkan oleh Hasbi dalam kupasan fiqh muqaran di dalam karyanya. Hasbi, *Penghantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 91.

dapat meringankan umat Islam dalam mengerjakannya berdasarkan hadith-hadith sahih dan hasan yang mana tidak bertentangan dengan syarak.

Beliau juga tegas dalam memilih hadith, hadith yang lemah (daif) tidak dijadikan hujjah baik dalam masalah hukum mahupun dalam hal yang berkaitan dengan faḍāil al-aʿmal. Secara keseluruhannya, dalam mensyarahkan hadith, Hasbi akan i) menterjemahkan hadith dalam bahasa Indonesia yang mudah, ii) menerangkan darjat hadith secara ringkas, iii) menerangkan pandangan ulama dan perbandingan antaranya, dan iv) beliau akan meletakkan pentahqiqan sendiri di akhir perbahasan secara ringkas dan dalam bahasa yang mudah. Metode penulisan secara keseluruhan dijalankan secara tahlili namun perbahasan tersebut tidak diterangkan secara mendalam oleh beliau.

BAB LIMA: KESIMPULAN DAN SARANAN

5.1 PENGENALAN

Dalam bab ini, pengkaji akan mengemukakan kesimpulan keseluruhan yang dibuat merujuk bab-bab terdahulu dan juga saranan-saranan berdasarkan hasil kajian yang mungkin boleh diambil perhatian oleh pihak tertentu sama ada secara langsung atau tidak langsung.

5.2 RUMUSAN DAN KESIMPULAN

Berdasarkan hasil kajian, dapat disimpulkan beberapa kesimpulan, antaranya ialah seperti berikut:

Bab Pertama: Fiqh Hadith bukanlah sesuatu yang baru dalam bidang keilmuan Islam. Ianya telah diamalkan sejak zaman Rasulullah lagi dengan perhatian yang diberikan oleh Rasulullah kepada sahabat dalam proses penyampaian ilmu. Penekanan fiqh hadith ini seterusnya diteruskan sehinggalah pada zaman tabiin, dan generasi ulama kemudiannya.

Fiqh hadith adalah metode penyampaian hadith manakala hadith ahkam, adalah salah satu bidang ilmu yang penting dalam pengajian hadith. Ianya menjadi rujukan dalam menetapkan hukum selepas al-Quran. Kedua-dua ilmu ini bersangkutan dan penting dalam memberi kefahaman kepada masyarakat berkaitan soal hukum. Kini, banyak karya-karya berbentuk fiqh hadith yang menjelaskan berkenaan hadith hukum yang diolah dalam bentuk tematik (perbahasan mengikut permasalahan hukum) atau secara bebas.

Hal yang sebaliknya pula berlaku di Nusantara. Kemunculan karya hadith agak lewat berbanding ilmu lain, namun kekurangan ini tidaklah bermakna tiada langsung karya hadith pada ketika itu. Adapun hadith dijadikan sumber pendalilan walaupun tiada karya yang khusus dalam bidang ini. Namun, pada kurun-kurun seterusnya

penulisan hadith mula mendapat perhatian dalam kalangan ilmuan apabila terhasilnya karya-karya berbentuk hadith yang khusus.

Bab Kedua:Hasbi Ash-Shiddieqy adalah sosok tubuh yang berkaliber dalam bidang keilmuan Islam, buktinya dapat dilihat dari sumbangan beliau dalam bidang keilmuan Islam khususnya dalam bidang fiqh dan hadith. Sumbangan dalam penulisan dan lisan merupakan karya beliau yang masih dijadikan rujukan sehingga kini.

Buku *Koleksi Hadis-hadis Hukum* karya Hasbi Ash-Shiddieqy secara umumnya dapat dilihat sebagai buku yang memuatkan himpunan hadith dari kitab yang muktabar(baik kualitasnya), menggunakan bahasa yang mudah difahami dan ringkas penjelasannya.Buku ini ditulis sesuai dengan keperluan masyarakat yang mahukan sumber rujukan yang bersifat dinamik, sesuai dengan tuntutan zaman, di samping tidak mengeneipkan al-Quran dan hadith sebagai rujukan utama.

Bab Ketiga:Metode istinbat hukum yang digunakan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy adalah dari sumber wahyu; al-Quran dan sunnah atau hadith, dan sumber yang tidak diwahyukan iaitu ijmak,,*urf qawl sahabi* serta menggunakan akal iaitu qias, *istihsan*, *istishab*, *maslahah al-mursalah*, *sadd al-dhari`ah*.

Penulisan Hasbi Ash -Shiddieqy mempunyai sistematika tersendiri, iaitu tiga bahagian:

Bahagian (i)beliau *mentakhrijkan* hadith serta mengeluarkan petunjuk dari hadith tersebut sama ada yang difahami dari teks (literal), atau melalui faham ayat (kontekstual).

Bahagian (ii) Beliau mengemukakan pandangan sahabat, tabiin, tabi tabiin, dan para ulama mazhab.

Bahagian (iii) Beliau melakukan *pentahqiqan* pandangan mana yang menurut beliau pandangan yang terkuat dan sesuai diamalkan.

Hasbi cenderung merujuk kitab-kitab yang membahaskan pelbagai aliran mazhab seperti Kitab *Nayl al-Awtār* karya Shawkāni, *Subul al-Salām* karya al-Şan`ānī dalam

perbahasan. Hasbi tidak menyandarkan riwayat hadith dari sumber yang asal, memadai menyebut nama *pentakhrij* dan sumbernya seperti Kitab *Bulūgh al-Marām* dan Kitab *al-Muntaqā* sebagai contoh.

Bab Keempat: Dalam permasalahan tayamum ini, Hasbi memasukkan hadith sahih, hasan dan daif sebagai kupasan perbahasan. Adapun hadith daif bukan untuk berhujah, tetapi sebagai tambahan informasi dalam perbahasan. Hasbi tidak menjadikan hadith dhaif sebagai hujah.

Dalam sesetengah masalah yang terdapat kesepakatan jumbuh ulama, beliau akan mengikuti ketentuan hukum yang dikeluarkan berdasarkan pada pendalilan yang kukuh, tetapi bagi permasalahan yang diperselisihkan ulama, beliau akan memilih pandangan yang lebih kuat hujahnya, dan hukum yang mudah pengamalannya. Hasbi juga berani dalam berpandangan berlainan dengan jumbuh apabila tiada dalil *qat'iyah* yang menjadi petunjuk. Pada pandangan yang diperselisihkan ulama, beliau akan membolehkannya selagi mana tiada hukum yang melarangnya

Adapun terdapat hadith sahih dan hasan berkenaan suatu hukum, beliau tidak akan sewenangnyanya untuk mengikuti hukumnya, beliau akan menilai semula pandangan yang meringankan umat dan sesuai menurut faham maksud hadith. Berdasarkan ijtihad-ijtihad yang dilakukan, Hasbi menggunakan kaedah *maslahah* dan pada masa yang sama mencegah mudarat dalam meletakkan hukum.

Bab Kelima: Pengkaji membuat beberapa kesimpulan secara keseluruhan melalui babdan beberapa cadangan yang berkaitan dengan kajian kepada pihak yang terlibat.

5.3 SARANAN DAN CADANGAN

(i) SARANAN PENYELIDIKAN

Pengkaji akan memaparkan beberapa saranan kepada pihak-pihak tertentu yang berkaitan dengan kajian ini. Saranan-saranan tersebut ialah:

(i) Pengkaji dan Penyelidik

Para penyelidik disarankan mengkaji sisi lain Hasbi Ash-Shiddieqy seperti aspek pemikiran, gerakan dan kajian-kajian dalam karya beliau berbentuk hadith, fiqh, hukum Islam dan pelbagai lagi. Selain itu karya-karya lain beliau dalam bidang hadith seperti *2002 Mutiara Hadits* dan *Beberapa Rangkuman Hadits*.

Di samping itu, disarankan untuk menjalankan kajian terhadap tokoh-tokoh lain di Nusantara yang menarik untuk dilakukan khususnya yang memberi pelbagai sumbangan dalam bidang keilmuan di Nusantara pada abad ke-20 atau sebelumnya seperti tokoh A.Hassan Bandung, Sheikh Idris al-Marbawi dan Tuan Haji Yusuf al-Bandari.

(ii) Universiti Awam dan Swasta

Perbahasan atau analisis teks-teks hadith atau fiqh hadith wajar dilanjutkan bukan sahaja dalam bentuk tulisan, malah dalam bentuk lisan seperti perbincangan ilmiah, wacana tokoh agamawan misalnya yang menggabungkan pelajar, pakar hukum Islam dan dan pakar bidang keilmuan lain agar hukum dapat dilihat dekat dan praktikal untuk diamalkan mengikut realiti sebenar masyarakat dan menjadikan pelajar sebagai ejen penggerak keilmuan.

(iii) APIUM dan UM

APIUM disarankan untuk mengadakan kursus atau latihan intensif kepada pelajar untuk meningkatkan kemahiran dan keilmuan pada para pelajar dalam bidang hadith dan seterusnya melahirkan kepakaran dalam bidang ini.

APIUM dan UM disarankan membuat wacana-wacana intelek yang menggabungkan pelajar-pelajar di peringkat UM dan IPTS/IPTA sekitarnya. Selain itu, jaringan keilmuan boleh diluaskan dengan melibatkan pelajar-pelajar serantau ASEAN seperti di Malaysia, Indonesia, Thailand, Singapura dan Brunei untuk mengalakkan interaksi ilmu dalam kalangan pelajar di samping menyebar luaskan jaringan keilmuan di peringkat institusi pendidikan tinggi secara antarabangsa.

iv) Institusi Agama dan Kerajaan

Pihak institusi agama dan kerajaan wajar untuk memberi pendedahan kepada umum hasil-hasil penerbitan seperti perkongsian berbentuk digital supaya maklumat dapat diakses dengan mudah. Hasilnya, ilmu ini dapat dikongsi bersama bukan hanya dalam kalangan intelektual sahaja malah masyarakat tempatan seiring dengan perkembangan teknologi masa kini yang cepat dan mudah dalam memperoleh maklumat.

Selain itu, kerajaan disarankan untuk memberikan perhatian dalam memberi bantuan keewangan dan menyediakan prasarana bagi mereka yang menjalankan penyelidikan khususnya dalam bidang hadith dan hal-hal yang berkaitan agama. Kemudahan boleh diberikan dalam bentuk menyediakan bahan-bahan penulisan atau menambah lagi bahan sedia ada khususnya bahan terbitan yang dihasilkan oleh penerbitan luar negara.

Bantuan keewangan boleh diberikan oleh kerajaan dalam bentuk biasiswa pada para penyelidik yang ingin menghasilkan kajian dalam bidang hadith atau penyelidikan yang setara dengannya.

(ii) CADANGAN PENYELIDIKAN

Pengkaji ingin mengemukakan beberapa cadangan untuk dipertimbangkan oleh pihak-pihak yang berkaitan agar penyebaran keilmuan di Malaysia dapat dipertingkatkan.

Cadangan-cadangan adalah seperti berikut:

- i) Buku *Koleksi Hadis-hadis Hukum* karya Hasbi Ash-Shiddieqy wajar untuk diteruskan kajian penelitian ke atasnya dalam bab-bab seterusnya agar dapat dilihat pemikiran Hasbi secara keseluruhannya. Terdapat banyak karya-karya beliau yang menarik untuk dikaji terutamanya dalam bidang fiqh dan hadith khususnya dalam metode penulisan dan syarah beliau.
- ii) Cadangan pengkaji agar pihak institusi pengajian tinggi membentuk satu pasukan yang menggabungkan dari pelbagai tenaga kepakaran mahupun penglibatan siswa untuk menghasilkan ijihad secara kolektif yang memberi kebaikan kepada ramai pihak.

University of Malaya

BIBLIOGRAFI

Buku Bahasa „Arab

„Abd Allah bin „Abd al-Rahman bin Šālih āl-Bassām, ed. Muhammad Bin Šubhi Bin Husin Ḥalāq. *Taysīr „Alām Sharḥ „Umdah al-Ahkām*. Qāherah: Maktabah al-Šahābah. 2006.

‘Abd al-Karim Zaydan. *al-Wajiz fī Usul al-Fiqh*. Beirut: Mu‘assasat al-Risalah, 1987.

_____. *al-Wajiz fī Usul al-Fiqh*. Beirut: Mu‘assasat al-Risalah, 2006.

‘Abd al-Wahhab Khalaf. *‘Ilm Usul al-Fiqh*. Misr: al-Haramayn, 2004.

_____. *‘Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait : Dar al-Qalam, 1978.

Abdul Wahāb Ibrāhīm Abū Sulayman. *Al-Fikr al-Usūli: Dirāsah Tahliliyah Naqdiyyah*. Jeddah: Dār al-Shurūq. 1983.

Abī „Abdirrahman Sharaful Haq dan Muhammad Ashraf bin Amīr al-„Azim Abādi, „*Avnul Ma‘bud Sharḥ Sunan Abī Dāud* ed. Ro‘id bin Šabrī. Saudi: Baitul Afkār Ad-Dawliyyah, t.t.

Abu Bakr al-Marghinani, *al-Hidayah Sharḥ Bidayah al-Mubtadi*. Jilid 1. Bakistan: Idarah al-Quran wa al-‘Ulum al-Islamiyyah, 1997.

Abu Dāwud, Abu Dāwud Sulaymān ibn al-Ash‘at al-Azdi al-Sijistānī. “Sunan Abu Dāwud.” Dalam *Mawsū‘at al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih bin „Abd al-„Aziz Āl al-Shaykh. Riyāḍ: Dar al-Salam, 2008.

Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj Qushayri Al-Naysaburi. “Sahih Muslim.” Dalam *Mawsū‘at al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih bin „Abd al-„Aziz Āl al-Shaykh. Riyāḍ: Dar al-Salam, 2008.

Abū Zahrah, Muhammad Abū Zahrah, *Usul al-Fiqh*. Qaherah: Dar al-Fikr al-„Arabi, 2006.

_____. *Usūl al-Fiqh*. Damsyīq: Dār al-Fikr, tt.

Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal Abū ‘Abd Allāh al-Shaybānī. *Kitab Musnad Ahmad bin Hanbal*, ed. Shu‘ayb al-Arna‘uṭ. Jilid ke-11. Beirut: Mu‘assasat al-Risalah, 1997.

_____. *Musnad Ahmad*. Jilid ke-11. Qaherah: Dār al-Hadīth, 1995.

_____. *Musnad Ahmad*. Jilid ke-13. Qaherah: Dār al-Hadīth, 1995.

Ahmad Muhammad Shakir. *Sharḥ „Afiyah al-Suyuti fī ‘Ilmi al-Hadith*. T.tp.: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, t.t.

- Al-Albani, Muhammad Nāṣir al-Din. *Sahih Sunan al-Tirmidhi*. Jilid 1. Riyāḍ: Maktabat al-Ma`arif, 1998.
- _____. *Ṣahih Sunan Abu Dawud*. Jilid 1. Riyāḍ: Maktabah al-Ma`arif, 1998.
- _____. *Ṣahih Sunan al-Nasā`i* Riyāḍ: Maktabat al-Ma`arif, 1999.
- al-,Aini, Abū Muhammad Badr al-Dīn al-,Ainī al-Ḥanafī Mahmud bin Ahmad., *Umdah al-Qāri Syarḥ ṣahih al-Bukhārī*. Beirut: Dār Kutub al-,Ilmiyyah, 2001.
- al-Aṣfahani, Rāghib. Mufradāt alfāz al-Quran, ed. Ṣafwān ,Adnan Dāwardi. Ed. Ke-4. Damsyiq/Beirut: Dar Qalam/ Dar Shamiah, 2009.
- Al-Bayhaqi, Abū Bakr Aḥmad ibn Ḥusayn Ibn `Alī ibn Mūsa al-Bayhaqī, *Sunan Kubra li al-Bayhaqi*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-,Ilmiyyah, 2003.
- Al-Bukhari, Abu `Abd Allah Muhammad bin Isma`il. “Sahih al-Bukhari.” Dalam *al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih bin ,Abd al-,Aziz Āl al-Shaykh. Riyāḍ: Dar al-Salam, t.t.
- _____. *Sahih al-Bukhari* , ed. Mustafā al-Bughā. Jilid 1. Beirut: Dar ibn Kathir, 2015.
- Al-Daraqutni, Abu al-Hasan Ali bin Ahmad. *Sunan al-Daraqutni*. Jilid 1. Beirut: Dar-al-Ma`rifah, 2001).
- _____. *Sunan Daraqutni*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2011.
- Al-Durayni, Muhammad Fathi. *Buhuth Muqaranah fi al-Fiqh al-Islami wa Usulih*. Beirut: Mu`assasat al-Risalah, 1994.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Mustasfa fi ,Im al-Usul*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-,Ilmiyyah, t.t.
- _____. *al-Mustasfa fi ,Im al-Usul*. Jilid ke-4. Madinah: Sharikat al-Madinah al-Munawwarah li al-Taba`ah, 2008.
- Al-Jawābi, Muhammad Tāhir. *Juhūd al-Muhadithīn fi Naqd Matan al-Hadīth al-Nabawī al-Sharīf*. Tunisi: Mu`assasāt `Abd al-Karīm bin `Abd Allah, 1986.
- Al-Jazīrī, `Abd al-Rahman. *Kitāb al-Fiqh `ala al-Madhāhib al-Arba'ah*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1972.
- _____. *Kitāb al-Fiqh `ala al-Madhāhib al-Arba'ah*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-,Ilmiyyah, 2003.
- Al-Jurjani, al-Sharif `Ali ibn Muhammad. *Kitab al-Ta`rifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988.

- Al-Khatib, Muhammad `Ajjaj. *Uṣūl al-Hadith: `Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 2003.
- _____. *Uṣūl al-Hadith: `Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dār Fikr: 2006.
- Al-Khin, Mustafā Sa`id. *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa`id al-Usuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha`*. Beirut: Mu`assasat al-Risalah, 1982.
- Al-Marghinani, Abu Bakr. *al-Hidayah Sharḥ Bidayah al-Mubtadi*. Jilid 1. Bakistan: Idarat al-Quran wa al-`Ulum al-Islamiyyah, 1997.
- al-Naysābūrī, Muhammad bin Ishāq bin Khuzaymah al-Salmī al-Naysābūrī Abū Bakr. *Ṣaḥiḥ ibn Khuzaymah*, Muhammad Nāṣir al-Dīn al-Albāni dan Muhammad Muṣṭafā al-A`zamī ed. Jilid 1. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1980.
- al-Nawawi, Abi Zakariya Muhyi al-Din ibn Sharaf al-Nawawi. *al-Muti`i al-Majmu` : Sharḥ al-Muhadhdhab lil-Shirazi*, ed. Muhammad Najib. Beirut: Dār Aḥya` al-Turāth al-`Arabi, 2003.
- Al-Nasā`ī, Ahmad bin Shu`ayb bin Ali. “Sunan al-Nasā`ī.” Dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih bin `Abd al-`Aziz Āl al-Shaykh. Riyāḍ: Dar al-Salam, t.t.
- al-Naysabūrī, Muhammad bin `Abd Allah al-Hakim. *al-Mustadrak `ala al-Ṣaḥīhayn*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2002.
- Al-Qarafi, Shihab al-Din Ahmad bin Idris. *al-Dhakhirah*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994.
- Al-Rushd, Muhammad bin Ahmad. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtaṣid*. Jilid 1. Qaherah: Maktabat ibn Taymiyyah, 1994.
- Al-Ṣana`āni, Muhammad bin Isma`il al-Amir. *Subul al-Salam Sharḥ Bulūgh al-Marām min Jam`i Adillat al-Aḥkam*, ed. Ahmad bin Sulayman. Jilid 1. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2005.
- _____. *Subul al-Salam Sharḥ Bulūgh al-Marām*. Jilid 1. Riyāḍ: Maktabah al-Ma`arif li al-Nashr wa al-Tauzi`, 2006.
- Al-Sarakhsi, Muhammad bin Ahmad. *al-Mabsuṭ*. Jilid 1. Beirut: Dar-al-Ma`rifah, 1989.
- Al-Shātibī, Abū Ishāq *al-Muwafaqat fi Usul al-`Aḥkam*. Jilid ke-4. Misr: al-Maktabah al-Tijariyyah, t.t.
- _____. *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari`ah*. Jilid ke-4. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2001.
- Al-Shirbini, Muhammad bin Ahmad al-Khatib. *Mughni al-Muhtaj ila Ma`rifat Alfaz al-Minhaj*, ed. Muhammad Khalil `Aytani. Jilid 1. Beirut: Dar-al-Ma`rifah, 1997.

Al-Tirmidhi, Abū Ḥisām Muḥammad Ibn Ḥisām al-Sulamī al-Tirmidhī “Sunan al-Tirmidhi.”
Dalam *Mawsūʿat al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih bin Ḥabīb al-
Ḥafṣ, Aziz Āl al-Shaykh. Riyāḍ: Dar al-Salam, t.t..

_____. *Jamīʿ al-Kabir: Sunan al-Tirmidhi*, ed. Shuʿayb Al-ʿArnaʿuṭ. Jilid 1.
T.tp.: Dar al-Risalah al-ʿAlamiyyah, t.t.

Al-Zuhayli, Wahbah. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Jilid 1. Damshiq: Dar al-Fikr,
2004.

_____. *al-Wajiz fi Usūl al-Fiqh*. Damshiq: Dār al-Fikr, 1999.

_____. *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*. Jilid ke-2. Damshiq: al-Matbaʿah al-
ʿIlmiyyah, 1969.

_____. *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*. Jilid 1. Damshiq: Dār al-Fikr, 1986.

_____. *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*. Jilid 1. Damshiq: Dār al-Fikr al-ʿArabiyyah,
1998.

_____. *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*. Jilid ke-2. Damshiq: Dār al-Fikr, 2001.

_____. *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*. Jilid ke-2. Damshiq: Dār al-Fikr, 2005.

Faiṣal bin Abd Ḥabīb Āl Mubārak. *Bustan al-ʿAkḥbār Mukhtaṣar Nayl al-Awṭar*. Saudi:
Dār Shibilya, 1998.

Husayn Hamid Hasan. *Nazariyyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islamī*. Misr: Dar al-
Nahdah al-ʿArabiyyah, t.t.

Ibn Daqīq, Taqī al-Dīn Abū al-Faṭḥ Muḥammad Ibn Daqīq al-ʿId, *Ihkam al-Ahkām
Sharḥ ʿUndah al-Ahkām*, ed. Aḥmad Muḥammad Shakir dan Muḥammad
Ḥāmid al-Faqī. Qāherah: Maṭbaʿah al-Sunnah, 1953.

Ibn Hajar, Shihāb al-Dīn Abu ʿAlī Faḍl Aḥmad Nūr al-Dīn ʿAlī Al-ʿAsqalani. *Bulūgh al-
Marām min Adillat al-Ahkam*. Saʿudi: Daral-Sadiq, 2002.

_____. *Fath al-Bāri bi sharḥ Sahīh al-Bukhārī*, ed. ʿAbd al-Rahman dan
Ḥabīb Ḥafṣ. Riyāḍ: Dār al-Tibah, 2011.

_____. *Nukhbah al-Fikr fi Mustalihat al-ʿAhl al-ʿAḥar*. Beirut: Dār ibn
Hazm, 2006.

_____. *Tahdhib al-Tahdhib*. T.tp.: Muʿassasah al-Risalah, t.t.

_____. *Talkhis al-Habir fi Takhrij Ahadith al-Rafiʿi al-Kabir*. Jilid 1.
Makkah: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz, 2005.

_____. *Talkhis al-Khabir fi takhrij ahādith al-Rafiʿi al-Kabir*, ed. Hasan
Bin Abbās. Jilid 1. Makkah, Muʿassasah Qurtubah, 1995.

Ibn Hazm, Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd Ibn Ḥazm. *al-Muhalla bi al-Athā*,
ed. Ḥabīb Ḥafṣ Sulaymān. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003.

Ibn Qudamah, Abu Muhammad `Abd Allah bin Ahmad bin Muhammad ibn Qudamah al-Hanbali al-Maqdisi. *al-Mughni Sharh Mukhtasar al-Kharqi*, ed. `Abd Allah `Abd al-Muhsin dan `Abd al-Fatah. Jilid 1. Riyāḍ: Dar al-„Alam al-Kutub, 1997.

Ibn Majah, Abū Abdullah Muhammad bin Yazīd al-Qazwīnī. “Sunan ibn Majah.” Dalam *Mawsū`at al-Hadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Sālih bin „Abd al-„Aziz Āl al-Shaykh. Riyāḍ: Dar al-Salam, t.t.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Din Abu al-„Abbas Ahmad bin „Abdul al-Salām al-Namirī al-Ḥarānī, *al-Muntaqā fi al-Ahkām al-Shar`iyyah min Kalam Khayr al-Bariyyah*, ed. Tāriq `Iwaḍ. Sa`udi: Dar ibn Jawzi, 0222.

Iman `Abd al-Hamid al-Hadi. *Qā`idah al-Maysūr la Yasqut bi al-Ma`sūr*. T.tp.: Dar al-Kiyan, 2006.

Jalāl al-Dīn Ahmad al-Muhallī, *Kanzun al-Rāghibin Sharḥ Minhāj al-Tālibin*. Beirut: Dar al-Kutub al-„Ilmiyyah, 2001.

Mahmūd Shaltūt. *al-Islam: „Aqidah wa Shari`ah*. t.tp: Dar-Qalam, 1966.

Muhammad bin Ahmad ibn `Abd al-Hādi. *Sharh `Ilal ibn Abi Hatim*. Qaherah: al-Farūq al-Hadithah li al-Nashr, 2002.

Muhammad bin `Abd al-Wahid al-Siwasi al-Sakandari. *Sharh Fath al-Qadir „ab al-Hidayah Sharḥ Bidayat al-Mubtadi*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-„Ilmiyyah, 1993.

Mustafā al-Bughā, Mustafā al-Khin dan `Ali al-Shurbaji. *al-Fiqh al-Manhaji `ala Madhhab al-Imam al-Shafi`i*. Jilid 1. Damshiq: Dar-Qalam, 1992.

Muhammad Jawad Maghniyyah. *al-Fiqh `ala al-Mazahib al-Khamsah al-Ja`fari, al-Hanafi, al-Maliki, al-Shafi`i, al-Hanbali*. Tehran: Mu`assasat al-Sadiq, 1998.

Muhammad Khudri Bik. *Uṣul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1977.

Quṭb Mustafā Sānu. Mu`jam Muṣṭalahāt „Uṣul al-Fiqh. Beirut: Dār Fikr al-Ma`āshir, 2000.

Sharif al-Din al-Tibi. *al-Khulaṣah fi Ma`rifah al-Hadīth*. Qaherah: Maktabat al-„Islamiyyah, 2009.

Ṣubḥī al-Ṣālih. *Ulūm al-Hadith wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dār al-`Ilmi li al-Malayin, 1959.

Buku Bahasa Melayu

Achmad Jaenuri. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam Modern*. Surabaya: LPAM, 2004.

Badiatul Roziqin. *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*. Yogyakarta : e-Nusantara, 2009.

- Chua Yan Piaw. *Kaedah Penyelidikan*. Ed. ke-3. Kuala Lumpur : McGraw-Hill Education, 2014.
- Fauzi Deraman, Ishak Suliaman dan Faisal Ahmad. *Pengajian Hadith di Malaysia: Tokoh, Karya dan Institusi*. Kuala Lumpur: BS Print Sdn Bhd, 2010.
- Fauzi Deraman dan Faisal Ahmad Shah. *Pengajian Hadith di Nusantara: Indonesia-Selatan Thailand-Singapura*. Kuala Lumpur: Jabatan al-Quran dan Hadith, 2011.
- Fauzi Deraman. *Khazanah al-Quran dan Hadith di Nusantara*. Kuala Lumpur: BS Print (M) Sdn. Bhd, 2009.
- H. Umar Burhan. *Hari-hari Sekitar Lahir NU*. Jakarta: Aula, 1981.
- Hasbi Ash-Shiddieqy. *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*. Jakarta: Penerbit Tinta Mas, 1976.
- _____. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang: 1974.
- _____. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- _____. *Koleksi Hadith-hadith Hukum*. Cet. ke-3. Semarang: PT.Pustaka Rizki Putra, 2001.
- _____. *Pengantar Hukum Fikih*. Jakarta: C.V Mulja, 1967.
- _____. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- _____. *Sjari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- _____. *Fiqh Islam*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1990.
- _____. *Pengantar Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1996.
- _____. *Pengantar Hukum Islam*. Cet. 1. Ed. ke-2. Jakarta : Bulan Bintang, 1997.
- _____. *Pengantar Hukum Islam*. Cet. ke-2. Semarang: Pustaka Rizki, 2001.
- _____. *Pengantar Ilmu Fiqh*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1999.
- _____. *Pengantar Ilmu Fiqh*. Jakarta : C.V. Mulja, 1967.
- _____. *Pengantar Ilmu Fiqh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1967.
- _____. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*. Jilid 1. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- _____. *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadits*. Jakarta : Bulan Bintang, 1976.

_____. *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam*. Jakarta : Bulan Bintang, 1973.

_____. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Jakarta : Bulan Bintang, 1989.

_____. *Sejarah Pengantar Ilmu Hadith*. Jakarta : Bulan Bintang, 1974.

Mahsun Fuad. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2005.

Mahmud Yunus. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995.

Mohd Muhiden Abd Rahman, "Sejarah Penulisan Dan Pembukuan Hadith: Satu Sorotan," *Jurnal Usuluddin* 19, Juli 2004.

Mirnawati. *Kumpulan Pahlawan Indonesia Terlengkap*. Jakarta: Penerbit CIF, 2012.

Nourouzzaman Shiddiqi. *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

_____. *Jeram-jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_____. "Prof. Dr. T. M. Hasbi Ash-Shiddiqy." Dalam *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998.

Rahmawati. *Istinbath Hukum Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy*. Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2015.

Sabitha Marican. *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Selangor: Prentice Hall Pearson Malaysia Sdn Bhd, 2005.

Yudian W. Asmin. "Peran Hasbi Ash-Shiddieqy Dalam Pembaruan Hukum Islam di Indonesia Abad XX." Dalam *ke Arah Fiqh Indonesia: Mengenang Jasa Prof. Dr. TM Hasbi Ash-Shiddieqy*. Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 1994.

Zainuddin Maliki. *Agama Priyayi*. Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004.

Buku Bahasa Inggris

J. Francis Rummel. *An introduction to Research Procedures in Education*. Cet. 2. New York: Harper & Row Publishers, 1964.

Montgomery Watt. *Islamic Philosophy and Theology*. New Brunswick: Aldine Transaction, 2009.

Yudian Wahyudi. *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

Kamus

Fairūz Abadī. *al-Qamus al-Muḥit*. Jilid ke-2. Beirut: Muʿassasat al-Risalah, 1987.

Ibn Manzur. *Lisan al-ʿArab*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Mahmud ʿAbd al-Rahman. *Muʿjam al-Muṣṭalahāt wa al-ʿAlfāz al-Fiqhiyyah*. Qaherah: Dar al-Fadilah, 1999.

Muhammad ibn al-Mukarram ibn Manzur. *Lisān al-ʿArab*. Jilid ke-3. Beirut: Dar al-Lisan al-ʿArab, t.th.

Noresah Baharom. *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2013.

Sheikh Othman Sheikh Salim et al. *Kamus Dewan Edisi Baru*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989.

Jurnal

Aan Supian, “Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Kajian Hadis,” *Jurnal Mutawatir* 4, no. 2 (Julai-Disember 2014).

Hendri Nadhiran, “Corak Pemikiran Hukum Islam Hasbi Ash-Shiddieqy,” *Media Syariah* 14, no. 2 (Julai-Disember 2012).

Hedhri Nadhiran, “Studi Pemikiran Hadis di Indonesia: Analisis Teori Hadis-Hadis Hasbi Ash-Shiddieqy,” *Jurnal Syariah Vol IX*, no.1, (Jan-Jun 2017).

Mansur, “Kontekstualisasi Gagasan Fiqh Indonesia T.M Hasbi Ash Siddiqey,” *Jurnal Ilmu Syariʿah dan Hukum* 46, no. 1 (Jan-Jun 2012).

Masnun Tahir, “Pemikiran T.M Hasbi Ash-Shiddieqy Sumber Hukum Islam dan Relevansinya dengan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia,” *Jurnal al-Aḥwāl Vol 1*, no. 1 (2018).

Rahmawati, “Telaah Pemikiran Fiqh Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy,” *Jurnal al-Ahkam Vol IV*, No.2, (Ogos 2014).

Ramli Abdul Wahid, “Perkembangan Metode Pemahaman Hadis di Indonesia,” *Analytica Islamica* 17, no. 2 (2015).

Disertasi dan Tesis

Andi Sarjan, “Pembaharuan Pemikiran Fikih Hasbi Ash-Shiddieqy.” Tesis kedoktoran, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998.

Hefni Julidar Daulay, “Pemikiran Hadis T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy Pada Buku Koleksi Hadits-Hadits Hukum Jilid Satu Pembahasan Pertama” Disertasi sarjana, Universiti Islam Negeri Sumatera, 2016.

Jamalluddin Hashim, "Kitab al-Sirat al-Mustaqim Karangan Sheikh Nur al-Din al-Raniri (Kitab al-Taharah dan al-Salah): Teks dan Analisis." Tesis kedoktoran, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011.

Liswan Hadi, "Epistemologi Fiqh Indonesia: Analisis Pemikiran Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy." Disertasi sarjana, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2013.

Muttaqien Said, "T.M Hasbi Ash-Shiddieqy dan Sumbangannya dalam Tafsir: Analisis Kitab Tafsir al-Nur." Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2007.

Nourouzzaman Shiddiqi, "Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Perspektif Sejarah Pemikiran Islam di Indonesia." Tesis kedoktoran, Institut Pengajian Islam Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1987.

Shohib Hasan, "Gagasan Pembaruan Hukum Islam: Studi Perbandingan Antara Pemikiran Ibrahim Hosen dan Hasbi Ash-Shiddieqy." Tesis sarjana, Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.

Sulidar, "Ketokohan TM Hasbi Ash-Shiddieqy dan Sumbangan Pemikirannya dalam Pengajian Hadith Riwayat dan Dirayah di Indonesia." Tesis kedoktoran, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2009.

Kertas Persidangan, Seminar dan Konvensyen, Laporan

Mohd Takiyuddin Ibrahim et al., "Kitab „Bisyarah al-„Amilin wa Nazarah al-Ghafilin“ Karangan Sheikh Ahmad ibn Muhammad Zain bin Mustafa bin Muhammad al-Patani: Satu Pengamatan Awal." Seminar Serantau Kajian Manuskrip Melayu dan Kearifan Tempatan, Aceh, Indonesia, Febuari 2013.

Rosni Wazir, "Sorotan Terhadap Perkembangan Karya-Karya Islam dan Hadis di Nusantara" Kertas Kerja, Seminar Serantau Peradaban dan Pemikiran Islam (RECIT 2014), Kolej Universiti Islam Antarabangsa Selangor, Kuala Lumpur, 27-28 Oktober.

Wan Mohd Shaghir Abdullah, "Perkembangan Penulisan Hadith Ulama Asia Tenggara." International Seminar on Islamic Studies in South-East Asia (ISIS), Universiti Brunei Darussalam, 20-23 November 1995.

Latihan Ilmiah

Yudian Wahyudi, "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh." Latihan Ilmiah, McGill University Montreal, 1993.