

**B A B**

**I V**

## MASALAH-MASALAH *KHILĀF* ANTARA

### AL-IMĀM AL-RĀFI'Ī DAN AL-IMĀM AL-NAWAWĪ

#### 4.0 PENDAHULUAN

Dalam bab ini penulis akan mengemukakan beberapa masalah perselisihan hukum antara al-Im m al-R fi'ī dan al-Im m al-Nawawī. *Khilāf-khilāf* ini boleh dilihat dengan jelas dalam dua buah buku al-Im m al-Nawawī iaitu *Rauḍah al-Ṭālibīn* yang merupakan ringkasan kepada kitab *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz* karangan al-Im m al-R fi'ī dan juga kitab *Minhāj al-Ṭālibīn* ringkasan kepada kita *al-Mu arrar* yang juga merupakan karangan al-Im m al-R fi'ī. Para *fuqaha'* yang mengkaji karya-karya kedua-dua imam tersebut mendapati ada 50 masalah *fiqh* yang diperselisihkan antara mereka.<sup>1</sup> Untuk kajian ini rujukan masalah-masalah *khilāf* tersebut penulis dapatkan daripada kitab *al-Minhāj*, manakala huraianya adalah merujuk kepada kitab-kitab lain seperti yang disebutkan di atas. Bagi memenuhi tujuan tersebut penulis telah mengumpulkan sampel masalah-masalah yang berkaitan dari bahagian *tahārah* sahaja sejumlah lapan masalah. Setiap satu masalah telah direkodkan dalam bahagian perkakas (*al-awānī*), perkara yang diharamkan kepada orang yang berhadās, benda-benda najis (*al-najāsah*), mandi dan *tayammum*. Manakala tiga masalah melibatkan bahagian *wudū'*.

Bagi setiap masalah yang dibincangkan akan dahulukan sedikit pentakrifan sekiranya perlu. Kemudian penulis akan mengemukakan pandangan al-Im m al-R fi'ī serta *pentarjihān* beliau berserta hujah-hujahnya. Setelah itu penulis akan membawa pandangan al-Im m al-Nawawī berserta hujah-hujah beliau dalam mendukung *pentarjihān*nya. Selanjutnya penulis akan mengemukakan analisis masalah dengan

---

<sup>1</sup> Shams al-Dīn Muḥammad bin Abī al-'Abb s al-Ramlī (1938), *Nih yah al-Muht j Il Sharhi al-Minh j, Wa Ma'ahu Hashiyah Abi al-Dia N r al-Din 'Ali bin 'Ali al-Sibr mīlī al-Q hiri*, j. 1, Mesir: Sharikah Maktabah Wa Maṭba'ah Muṣṭaf al-B b al-Ḥalabī Wa Awl duh, h. 38, dan Shih b al-Dīn Ibn Ḥajar al-Haitamī (2001), *Tuḥfah al-Muḥtāj Bi Sharḥ al-Minh j*, j. 1, Bayr t: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 21.

mengenalpasti punca percanggahan pandangan dan kekuatan dalil-dalil yang dikemukakan. Seterusnya penulis akan menjelaskan mengapa pentarjīhan al-Im m al-Nawawī didahulukan berbanding al-Im m al-R fi‘ī.

#### 4.1 PENGERTIAN *TAHĀRAH*

*Tahārah* dari sudut bahasa berasal dari kalimah *tahara* (طَهَّرَ) dan dibaca juga sebagai *tahura* (طَهْرًا)<sup>2</sup> yang bermaksud bebas dari kotoran.<sup>3</sup> Pengertian istilah memberi maksud membasuh anggota tertentu dengan cara yang tertentu.<sup>4</sup>

Bab *tahārah* adalah bab pertama yang disentuh dalam setiap karya *fiqh* kerana kepentingan dan keutamaannya yang berkaitan dengan ibadah solat sebagai tali penghubung antara manusia dengan Penciptanya. Bab ini kebiasaan merangkumi tajuk-tajuk berkaitan bahagian-bahagian air, perkakas (*al-awānī*), jenis-jenis *tahārah*, *istinjā*, *wudū*, menyapu atas dua *khuf* (sepatu kulit), mandi dan *tayammum*.

Didalam nashkah bercetak kitab *al-Muḥarrar*, bab *al-tahārah* tidak disertakan tajuk berkaitan dengan *al-awānī* serta hukum menyelak al-Quran bagi orang yang berhadat. Tajuk dan hukum tersebut ada dinukilkan oleh al-Imām al-Nawawī dalam kitab *Minhāj al-Ṭālibīn*. Perkara ini penulis nyatakan supaya tidak timbul kekeliruan apabila kitab *al-Minhāj* yang merupakan ringkasan kepada *al-Muḥarrar* menukilkan apa yang tidak dinyatakan oleh al-Im m al-Rāfi‘ī. Oleh kerana kitab *al-Muḥarrar* baru

---

<sup>2</sup> Muḥammad bin Abī Bakr al-Rāzī (1995), *Mukhtār al-Ṣaḥḥāh*, Bayr t: Maktabah Lubnān Nāshirūn, h. 403.

<sup>3</sup> Al-Khalīl al-Naḥwī (1991), *al-Mu’jam al-‘Arabī al-Muyassar*, Tūnis: al-Munazzamah al-‘Arabiyyah Li al-Tarbiyah Wa al-Thaqāfah Wa al-‘Ulūm, h. 316.

<sup>4</sup> Ab al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad al-Jurjānī (2000), *al-Ta’rīfāt*, cet. 1, Bayr t: D r al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, h. 145.

sahaja dicetak dari naskhah asal manuskrip<sup>5</sup>, boleh jadi berlaku kecacatan semasa proses menyalinnya kepada bentuk bercetak. Perkara ini perlu kepada pengesahan daripada pihak penerbit dan editor yang terlibat. Walau bagaimanapun kedua-dua perkara tersebut telah dijelaskan oleh al-Imām al-Rāfi‘ī dalam kitab *al-‘Azīz Sharḥ al-Kabīr*.

## 4.2 MASALAH-MASALAH *KHILĀF* HUKUM ANTARA AL-IMĀM AL-RĀFI‘Ī DAN AL-IMĀM AL-NAWAWĪ

### 4.2.1 Hukum Memateri Perkakas Dapur Dengan Emas Dan Perak

Dalam bahagian perkakas atau *al-awānī* telah dibincangkan penggunaan emas dan perak sebagai perkakas. Turut dibincangkan dalam bab ini berkaitan dengan proses mencelup dan memateri menggunakan emas dan perak. Di sana telah berlaku perselisihan pendapat antara al-Imām al-Rāfi‘ī dan al-Imām al-Nawawī dalam penggunaan emas sebagai bahan untuk memateri perkakas. Sebelum berbicara lebih lanjut adalah lebih baik dijelaskan maksud perkataan-perkataan yang berkaitan terlebih dahulu.

Memateri dalam bahasa Arab disebut sebagai *al-taḍbīb* (التَّضْبِيبُ) iaitu membaiki kerosakan pada perkakas seperti pinggan dan sebagainya.<sup>6</sup> Al-Azhari merujuk perkataan memateri itu sebagai proses mencantum dan menguatkan.<sup>7</sup> Menurut al-Imām al-Nawawī pada asalnya memateri itu merujuk kepada proses pembaikan dan pemeliharaan perkakas. Kemudian penggunaannya telah diluaskan oleh para *fuqaha*’ meliputi sebarang proses menghias perkakas dengan

<sup>5</sup> Akram Yusuf ‘Umar al-Qaw simī (2003), *al-Madkhal Il al-Madhhab al-Shafi‘ī*, Jordan: Dar al-Nafis, h. 523.

<sup>6</sup> Jalāl al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallī (2009), *Ḥāshiyatā al-Qalyūbī Wa ‘Umayrah ‘Alā Kanz al-Rāghibīn*, j. 1, cet. 5, Bayrut: Dar al-Kutub ‘Ilmiyyah, h. 42.

<sup>7</sup> Abū Manṣūr Muḥammad bin Aḥmad al-Azhari (1998), *al-Zahir Fī Ghariḥi Alfazi al-Imām al-Shafi‘ī*, cet. 1, Bayrut: Dar al-Bashāir al-Islāmiyyah, h. 101.

emas atau perak walaupun tanpa mengalami kerosakan.<sup>8</sup> Dalam bahasa Melayu memateri dirujuk sebagai proses melekatkan, menyambungkan dan menyatukan erat-erat.<sup>9</sup>

#### A. Pandangan al-Im m al-R fi'ī.

Al-Im m al-R fi'ī berpandangan harus memateri perkakas menggunakan emas dan perak berpandukan kepada pandangan *jumh r* yang menyamakan penggunaan pateri menggunakan emas dengan pateri menggunakan perak.<sup>10</sup>

Dalam masalah ini al-Im m al-R fi'ī membawa tiga keadaan berlakunya proses memateri perkakas dengan menggunakan emas atau perak.

- i- Jika suatu pateri yang kecil sekadar keperluan tidak menjadi haram.
- ii- Suatu perkakas yang dipateri menggunakan emas atau perak dengan pateri yang besar untuk tujuan hiasan dihukum sebagai haram.
- iii- Sekiranya pateri itu kecil dengan tujuan hiasan atau besar kerana ada keperluan dihukum makruh dalam pandangan yang lebih sah (الأصح).<sup>11</sup>

Untuk menyokong pandangan ini al-Im m al-R fi'ī membawa beberapa hujah.

- i- Dalam keadaan pertama, seandainya pateri itu dikenakan pada bahagian selain bibir cawan dengan kuantiti yang sedikit, maka ianya diharuskan.<sup>12</sup> Ini merujuk kepada sepotong hadis *ṣaḥīḥ* yang diriwayatkan oleh al-Im m al-Bukh rī berbunyi:

<sup>8</sup> Muḥyī al-Dīn Yahya bin Sharaf al-Nawawī (2001), *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*, j.1, cet.1, Bayr t: D r Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, h. 139.

<sup>9</sup> Noresah bt. Baharom (ed) (2010), *Kamus Dewan*, cet. 3, ed. 4, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1149.

<sup>10</sup> Ab al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Muḥammad al-Qazwīnī al-Rāfi'ī (1997), *'Azīz Sharḥ al-Wajīz*, j.1, cet. 1, Bayr t: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 94.

<sup>11</sup> *Ibid.*, h. 93.

<sup>12</sup> *Ibid.*

عَنْ عَاصِمِ الْأَحْوَلِ قَالَ رَأَيْتُ قَدَحَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
عِنْدَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَسَلَسَلَهُ بِفِضَّةٍ قَالَ وَهُوَ  
قَدَحٌ حَيِّدٌ عَرِيضٌ مِنْ نُضَارٍ قَالَ قَالَ أَنَسٌ لَقَدْ سَقَيْتُ رَسُولَ  
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَذَا الْقَدَحِ أَكْثَرَ مِنْ كَذَا وَكَذَا.

Maksudnya: Dari ‘āsim al-Aḥwāl kata beliau: “Aku telah melihat gelas Nabi *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* pada Anas bin Mālik yang telah retak lalu diikat semula dengan perak.” Beliau menambah: “Ianya adalah gelas yang baik dan besar diperbuat dari logam tulen.” Kata ‘āsim lagi: “Kata Anas”: “Aku telah memberi minum Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* dengan gelas ini beberapa kali.”<sup>13</sup>

Selain itu, al-Im m al-R fi‘ī juga berhujah dengan bersandarkan kepada ulu pedang Baginda *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* yang juga diperbuat daripada perak.<sup>14</sup> Ini merujuk kepada beberapa hadis yang berkaitan antaranya seperti yang dinukilkan oleh al- Baihaqī:<sup>15</sup>

عَنْ أَنَسٍ قَالَ : كَانَتْ قَبِيْعَةً سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ مِنْ فِضَّةٍ.

Maksudnya: Daripada Anas kata beliau: “Adalah ulu pedang Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* itu diperbuat dari perak.”

Hadis ini diriwayatkan melalui jalan yang berbeza-beza sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Im m Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.<sup>16</sup> Selain riwayat di atas, juga dinukilkan secara *mursal* daripada Hishām daripada Qatādah daripada Sa‘īd bin Abī al-Ḥasan dengan matan yang sama sebagaimana dalam riwayat

<sup>13</sup> Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah al-Bukhārī (1998), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, al-Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dawliyyah Li al-Nashr Wa al-Taūzī’, *Kitāb: al-Ashribah, B b: al-Shurb Min Qadaḥ al-Nabī Ṣalla Allāhu ‘Alaihi Wa Sallam Wa Āniyatih*, no. 5638.

<sup>14</sup> Al-Rāfi‘ī (1997), *op.cit.*, j. 1, h. 94.

<sup>15</sup> Ab Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain bin ‘Alī al-Baihaqī (1996), *al-Sunan al-Kubrā*, cet. 1, j. 6, Bayr t: D r al-Fikr, Kit b *al-Zakāh, Bāb Mā Warada Fīmā Yajūz Li al-Rajul An Yatahalla Bih*, no. 7665.

<sup>16</sup> Ab Faḍl Aḥmad bin ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr Fī Takhrīj Ahādīs al-Rāfi‘ī al-Kabīr* (1989), j.1, cet. 1, Bayr t: D r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 210.

*Sunan al-Nasā'i*<sup>17</sup> dan riwayat Ab D w d.<sup>18</sup>

Riwayat daripada Hishām ini telah ditarjīhkan oleh al-Im m Aḥmad<sup>19</sup>, Ab D w d<sup>20</sup>, al-Nasā'i<sup>21</sup>, Ab Hātim<sup>22</sup>, al-Bazzār<sup>23</sup>, al-Dārimī<sup>24</sup> dan al-Baihaqī.

Ibn Ḥajar turut menukilkan sanad lain melalui Hammām daripada Qat dah daripada Anas sebagaimana dalam riwayat al-Tirmidhī<sup>25</sup> dengan darjat *ḥasan gharīb*.<sup>26</sup> Sementara al-Nasā'i<sup>27</sup> pula meriwayatkan dengan matan yang berbeza seperti berikut:

عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ نَعْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
مِنْ فِضَّةٍ وَقَبِيْعَةٌ سَيْفُهُ فِضَّةٌ وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ حَلْقُ فِضَّةٍ.

Maksudnya: Daripada Anas kata beliau: “Adalah hujung sarung pedang Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* diperbuat dari perak dan ulu pedang Baginda juga diperbuat dari perak dan di antara ulu dan pedang tersebut ada gelungan diperbuat daripada perak.”

Al-Nasā'i turut menukilkan hadis ini melalui sanad yang lain daripada Ab Umāmah bin Sahl bin Ḥunaiḥ<sup>28</sup> dengan matan yang sedikit berbeza

<sup>17</sup> Ab ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu aib al-Nasā'i (1991), *Kit b al-Sunan al-Kubrā*, cet. 1, j, 5, Bayrūt: Dār al-Qalam, *Kit b al-Zinah, Bāb Ḥilyah al-Saif*, no. 9814.

<sup>18</sup> Al-Ḥāfiẓ al-Mundhirī (t.t), *Mukhtaṣar Sunan Abī D ud*, j. 3, al-Qāhirah: Maktabah Sunan al-Muḥammad iyyah. *Kit b al-Jihād, B b al-Saif Yuḥallā*, no. 2472.

<sup>19</sup> Aḥmad bin Ḥanbal Ab ‘Abdull h al-Shaibānī, *al-‘Ilal Wa Ma’rifat al-Rijāl* (1988), j.1, cet.1, al-Riyād: D r al-Khan, no. 1288.

<sup>20</sup> Al-Ḥāfiẓ al-Mundhirī (t.t), *op.cit.*, no. 2472.

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

<sup>22</sup> Ab Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Idrīs bin Mahrān al-Rāzī (1343H), *‘Ilal al-Ḥadīṣ*, al-Qāhirah: al-Maṭba‘ah al-Salafiyah Wa Maktabatuhā, *Bab ‘Ilal Akhbar Fī al-Sayr Wa al-Ghazw*, no. 938.

<sup>23</sup> Ab Bakr Aḥmad bin ‘Amr bin ‘Abd al-Khālīq al-Bazzār, *al-Bahr al-Zakhār al-Ma’rūf Bi Musnad al-Bazzār* (2005), j. 13, cet. 1, al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabah al-‘Ulum Wa al-Ḥikam, no. 7251.

<sup>24</sup> ‘Abdullah bin ‘Abd al-Raḥmān al-D rimī (2000), *Sunan al-D rimī*, cet. 1, j. 2, al-Qāhirah: D r al-Ḥadīth, *Kit b al-Siyar, Bab Qabī‘ah Saif Rasūlillāh s.a.w.*, no. 2457.

<sup>25</sup> Muḥammad bin ‘Isā bin Saurah al-Tirmidhī (1987), *al-Jami’ al-Sahih Wahuwa Sunan al-Tirmidhī*, cet. 1, j. 4, Bayr t: D r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, *Kit b al-Jihād, Bāb Mā Jā’ Fī al-Suyūf Wa Ḥilyatiha*, no. 1691.

<sup>26</sup> <http://www.dorar.net>, 24 April 2011.

<sup>27</sup> Al-Nasā'i (1991) *op.cit.*, j. 5, *Kit b al-Zinah, Bāb Ḥilyah al-Saif*, no. 9813.

<sup>28</sup> *Ibid.*, no. 9815.

daripada riwayat Anas bin Mālik yang terdahulu. Manakala al-Ṭabarānī meriwayatkan hadis yang berbeza daripada dua riwayat yang terdahulu seperti berikut.

عن مَرْزُوقِ الصَّقِيِّ : أَنَّهُ صَقَلَ سَيْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَا الْفَقَّارِ وَكَانَتْ لَهُ قَبِيْعَةٌ مِنْ فِضَّةٍ وَحَلَقٌ فِي قَيْدِهِ وَبَكْرَةٌ فِي وَسْطِهِ مِنْ فِضَّةٍ.

Maksudnya: daripada Marzūq al-Ṣaqīl: “Bahawa dia telah melihat pedang Baginda *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* bernama *Zu al-Faqqār*. Pedang tersebut mempunyai ulu diperbuat daripada perak, punya bulatan (cincin) di bawahnya dan gelung ditengah pedang diperbuat daripada perak.<sup>29</sup>

Sebuah lagi hadis yang berkaitan telah diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dengan sanad dan *matan* yang lain. Menurut al-Tirmidhī darjat hadis ini adalah *ḥasan gharīb*.

سَعْدٌ عَنْ جَدِّهِ مَزِيدَةَ قَالَ دَخَلَ رَسُولُ

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَهَبٌ وَفِضَّةٌ قَالَ

طَالِبٌ فَسَأَلْتُهُ عَنْ الْفِضَّةِ فَقَالَ كَانَتْ قَبِيْعَةُ السَّيْفِ فِضَّةً.

Maksudnya: Daripada Hūd bin ‘Abdull h bin Sa‘ad daripada datuknya Mazīdah katanya: “Telah masuk Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* pada hari pembukaan Kota Makkah dan pada pedang Baginda ada emas dan perak.” Berkata Ṭālib: “Aku bertanya pada Hūd bin ‘Abdull h tentang perak.” Dia menjawab: “Ulu pedang tersebut adalah diperbuat daripada perak.”<sup>30</sup>

Berkata al-Asnawī:

“Apabila al-Rāfi‘ī mengatakan pateri yang kecil kerana ada keperluan tidak diharamkan atau dimakruhkan berpandukan kepada sambungan pateri dulang Nabi *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* yang diikat dengan perak dan begitu

<sup>29</sup> Sulaimān bin Aḥmad bin Ayyūb bin Ab al-Qāsim al-Ṭabarānī (1983), *al-Mu‘jam al-Kabīr*, cet. 2, j. 20, al-Mūṣil: Maktabah al-‘Ulūm Wa al-Ḥikām, *B b Marzūk al-Ṣaqīl*, no. 844.

<sup>30</sup> Al-Tirmidhī (1987), *op.cit.*, j. 4, *Kit b al-Siyar, B b: Mā Jā Fī al-Suyūf Wa Ḥilyatiha*, no. 1613.

juga ulu pedang Baginda, maka kita mengetahui bahawa perbuatan tersebut termasuk dalam kategori keperluan.”<sup>31</sup>

Dalam komentar lanjut, al-Im m al-Asnawī berpandangan pendalilan al-Im m al-Rāfi‘ī terhadap keharusan pateri menggunakan perak dengan berpandukan ulu pedang Baginda adalah sesuatu yang pelik. Alasan beliau kerana pedang merupakan alatan peperangan dan menghiasnya dengan perak sememangnya dibolehkan.<sup>32</sup>

ii- Dalam keadaan yang kedua diharamkan pateri yang besar dengan tujuan

hiasan kerana adanya unsur kesombongan atau *khuyalā’* (خِيَلَاء).

iii- Manakala dalam keadaan yang ketiga, pateri yang kecil dengan tujuan

hiasan atau besar kerana ada keperluan dihukumkan sebagai makruh sahaja sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Shaykh Ab Ḥāmid al-Isfarāyīnī dari *Shāfi‘iyyah al-Khurāsāniyyun* dan *Shāfi‘iyyah al-Iraqiyy n.*<sup>33</sup>

Dalam menentukan kadar pateri sedikit atau banyak, al-Im m al-R fi‘ī menukulkan piawaian sebahagian daripada ulama mazhab yang menganggap banyak sekiranya pateri dengan emas atau perak meliputi sebahagian daripada perkakas seperti bahagian bawahnya atau satu permukaan daripadanya, pemegang ataupun bibir perkakas tersebut. Oleh itu, selain daripada keadaan-

---

<sup>31</sup> Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Rahīm al-Asnawī (2009), *al-Muhimmāt Fī Sharḥ al-Rau ah Wa al-R fi‘ī*, cet. 1, j. 2, Bayr t: D r Ibn Ḥazm, h. 120-121.

<sup>32</sup> *Ibid.*, h. 121.

<sup>33</sup> Al-Rāfi‘ī (1997), *op.cit.*, h. 93.

keadaan yang dinyatakan, hanya dianggap sebagai kuantiti pateri yang sedikit.<sup>34</sup>

Pandangan ini dianggap paling masyhur (الأشهر) menurut al-Im m al-Nawawī.<sup>35</sup>

Al-Im m al-R fi'ī turut menyatakan pandangan al-Im m al-Ḥaramain dalam penentuan kuantiti pateri. Menurut beliau mana-mana pateri yang boleh dilihat dari jauh itu dianggap banyak dan begitulah sebaliknya jika tidak dapat dilihat dari jauh ia dikira sedikit. Manakala penentuan penglihatan jauh dan dekat itu ditentukan oleh adat dan kebiasaan ( 'urf ).<sup>36</sup> Pandangan al-Im m al-R fi'ī sendiri dalam penentuan kuantiti sedikit dan banyak adalah kembali kepada adat dan budaya ( 'urf )<sup>37</sup> dan pandangan ini yang ditarjīhkan oleh al-Im m al-Nawawī sebagai *al-asaḥ* (الأصح) berbanding pandang paling masyhur (الأشهر) di atas.<sup>38</sup>

Kedua-dua pandangan di atas turut disokong oleh al-Im m Jalāl al-Dīn al-Maḥallī yāng menggariskan penentuan pateri sama ada kecil atau besar kembali kepada nilai setempat ( 'urf ). Manakala pandangan yang lebih masyhur menurut beliau adalah apabila sesuatu perkakas dipateri di bahagian bibir atau telinga ia dianggap pateri yang besar. Jika kurang dari keluasan itu maka ia dianggap pateri yang kecil.<sup>39</sup>

Selain dari masalah-masalah di atas al-Im m al-R fi'ī melalui kitabnya *al-'Azīz* turut menjelaskan maksud 'keperluan' dalam memateri perkakas.

---

<sup>34</sup> *Ibid.* h. 94.

<sup>35</sup> Muḥyī al-Dīn Yaḥyā bin Sharaf al-Nawawī (2005), *Rauḍah al-Ṭālibīn*, j. 1, cet. 1, Bayr t: D r al-Fikr, h. 85.

<sup>36</sup> Al-Rāfi'ī (1997), *op.cit.* j. 1. h. 94.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Al-Nawawī, (2005), *op.cit.* h. 85.

<sup>39</sup> al-Rāfi'ī (1997), *op.cit.* j. 1. h. 94.

Menurut beliau segala tujuan selain untuk hiasan seperti memperbaiki bahagian perkakas yang retak dengan menguatkan atau mengikatnya mengikut kuantiti keperluan yang sepatutnya adalah diharuskan.<sup>40</sup>

## B. Pandangan al-Im m al-Nawawī

Sementara itu, al-Im m al-Nawawī dalam komentar tambahan beliau mengharuskan pateri dengan perak tetapi menghukumkan haram memateri dengan emas secara mutlak dan menambah bahawa ia juga adalah pendapat mazhab.<sup>41</sup> Ini juga adalah pandangan Shaykh Ab Ishāq, al-Māwardī, Ab al-‘Abbās al-Jurjānī, Shaykh Ab al-Fatḥ Naṣr al-Maqdisī, al-‘Abdarī dan juga *al-Iraqiyyīn*.<sup>42</sup>

Manakala dalam kitab *Minhāj al-Ṭālibīn*, al-Im m al-Nawawī menggunakan lafaz *pentarjihān* dengan istilah *al-madhhab*.<sup>43</sup> Ini bermaksud perselisihan para *Ashāb* dalam menukulkan pandangan mazhab telah dimuktamadkan dengan *pentarjihān* al-Im m al-Nawawī.<sup>44</sup>

Dalil pengharaman ini adalah merujuk kepada hadis riwayat al-Tirmidhī dengan darjat *ḥasan ṣaḥīḥ* seperti berikut:

عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ  
حُرْمٌ لِلْعَرَبِ وَالنُّبُحِ عَلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَأَجْلِ الْإِسْلَامِ.

Maksudnya: *ḍarīpāda* Abī Mūsā al-Ash‘arī bahawa Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* telah bersabda: “Telah diharamkan memakai sutera dan emas

<sup>40</sup> Al-Rāfi‘ī (1997), *op.cit.*, h. 95.

<sup>41</sup> Muḥyī al-Dīn Yaḥyā bin Sharf al-Nawawī (1996), *Minhāj al-Ṭālibīn*, cet. 1, Bayr t: D r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 5.

<sup>42</sup> Al-Nawawī (2005), *op.cit.*, h. 85.

<sup>43</sup> Al-Nawawī (2008), *op.cit.*, h. 25.

<sup>44</sup> Rujuk Bab Tiga, perkara 3.10.3 (iii), h. 91.

ke atas lelaki di kalangan umat ku dan dihalaikan kedua-duanya bagi wanita-wanita mereka.”<sup>45</sup>

Al-Tirmidhī menambah bahawa hadis seperti di atas turut diriwayatkan melalui saidina ‘Umar, ‘Alī, Uqbah bin ‘Āmir, Anas, Ḥudhaifah, Ummu Hāni’, ‘Abd All h bin ‘Amr, ‘Imran bin Ḥuṣain, ‘Abd All h bin al-Zubair, Jābir, Ab Raihān, Ibn ‘Umar, al-Barrā’ dan Wathīlah bin al-Ashqai’.<sup>46</sup>

Para *Āṣḥāb al-sunan* yang lain seperti Ab D w d, al-Nasā’i,<sup>47</sup> Ibn Majah<sup>48</sup> dan al-Baihaqī<sup>49</sup> meriwayatkan hadis yang hampir serupa seperti di atas. Sebagai contoh riwayat Ab D w d dengan matan yang berbunyi:

عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَ حَرِيرًا فَجَعَلَهُ فِي بَيْتِهِ وَأَخَذَ نَعْلًا فَجَعَلَهُ فِي شِمَالِهِ  
ثُمَّ قَالَ إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَى ذَكَورِ أُمَّتِي.

Maksudnya: ‘Alī bin ‘Ābī Ṭālib’ r.a berkata: “Sesungguhnya Nabi *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* telah mengambil sutera dan meletakkannya di sebelah kanan Baginda dan mengambil emas lalu diletakkan di sebelah kiri Baginda, kemudian Baginda bersabda”: “Sesungguhnya kedua-dua ini haram ke atas orang-orang lelaki di kalangan umat ku.”<sup>50</sup>

Kedua-dua hadis di atas adalah sandaran al-Im m al-Nawawī untuk mengharamkan penggunaan emas secara mutlak sama ada sebagai hiasan atau sebagainya.<sup>51</sup> Sama ada emas dijadikan bahan untuk membuat perkakas atau diguna untuk memateri perkakas atas sebarang alasan baik kerana ada keperluan atau pun hiasan.

<sup>45</sup> Al-Tirmidhī (1987), *op.cit.*, j. 4, *Kit b al-Libas, B b: Mā Jā’ Fī al-Ḥarīr Wa al-Dhahab*, no. 1720.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Al-Nasā’i (1991), *op.cit.*, j. 5, *Kit b al-Zinah, B b Taḥrīm al-Dhahab ‘Alā al-Rijāl*, no. 9445.

<sup>48</sup> Abu ‘Abdullah Muḥammad Bin Yazīd al-Qazwīnī Ibn Mājah (1995), *Sunan Ibn Mājah*, j. 2, Bayr t: D r Kutub al-‘Ilmiyyah, *Kit b al-Libās, B b Labs al-Ḥarīr Wa al-Dhahab Li al-Nisā’*, no. 3595.

<sup>49</sup> Al-Baihaqī (1996), *op.cit.*, j. 3, *Kit b al-Ṣalāh, B b: al-Rukḥṣah Fī al-Ḥarīr Wa al-Dhahab Li Al-Nisā’*, no. 4320.

<sup>50</sup> Al-Ḥāfiẓ al-Mundhirī (t.t), *op.cit.*, j. 6, *Kit b al-Libās, B b Fī al-Ḥarīr Li al-Nisā’*, no. 3899.

<sup>51</sup> Al-Nawawī, (2001), *op.cit.*, h. 139.

Kata al-Im m al-Nawawī dalam kitab beliau *al-Majmū'*:

“Pandangan yang terpilih adalah yang pertama (iaitu haram), berdasarkan kepada hadis yang mengharamkan penggunaan emas secara mutlak. Manakala pateri daripada perak dibolehkan berpandu kepada hadis ulu pedang Nabi *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* dan gelas Baginda yang dipateri. Tambahan pula, bab berkaitan perak itu lebih luas di mana ia boleh digunakan untuk membuat cincin dan sebagainya, *wallāhu a‘alam.*”<sup>52</sup>

Sementara penggunaan emas oleh wanita sebagai barang kemas adalah keharusan yang diberi oleh syariat untuk tujuan hiasan kepada suami sahaja. Maka selain dari tujuan ini penggunaan emas adalah dilarang.<sup>53</sup>

Dalam perkara yang berkaitan, al-Im m al-Nawawī mengharuskan penggunaan emas jika terpaksa. Oleh itu seseorang yang cacat anggota boleh menempa hidung dan gigi yang diperbuat daripada emas dan perak.<sup>54</sup> Kharusan ini berdasarkan sepotong hadis:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ طَرْفَةَ أَنَّ جَدَّهُ عَرْفَجَةَ بْنَ أَسْعَدَ قَطَعَ أَنْفَهُ يَوْمَ  
الْكَلَابِ فَاتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ وَرَقٍ فَأَنْشَ عَلَيْهِ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ فَاتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ.

Maksudnya: daripada ‘Abd al-Raḥmān bin Ṭarāfah bahawa datuknya ‘Arfajah bin As‘ad telah dipotong hidungnya pada hari peperangan al-Kulāb. Lalu beliau telah menggantinya dengan hidung palsu daripada perak. Oleh kerana hidung palsu ini telah menyebabkan hidungnya berbau busuk, lantas Nabi *ṣall All h*

<sup>52</sup> Al-Nawawī, (2001), *op.cit.*, h. 140.

<sup>53</sup> Taqī al-Dīn Abī Bakr bin Muḥammad al-Husainī (2001), *Kifāyah al-Akhyār Fī Ḥill Ghāyah al-Ikhtisār*, Bayr t: D r Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 30.

<sup>54</sup> Al-Nawawī, (2001), *op.cit.*, h. 140.

'alaihi wa sallam telah menyuruhnya menggantinya dengan hidung daripada emas.<sup>55</sup>

Hadis di atas turut diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dalam bab *Mā Jā' Fī Sadd al-Asnān bi al-dhahab*<sup>56</sup> dan al-Nasā'ī dalam bab *Man Usībā Anfuh Hal Yattakhidh Anfan Min al-Dhahab*.<sup>57</sup>

Lanjutan dari perselisihan ini, al-Im m Ibn Ḥajar al-Haitamī menyatakan bahawa sekiranya proses memateri itu menggunakan perak dengan kadar yang banyak kerana ada keperluan sehingga meliputi keseluruhan perkakas maka perbuatan tersebut dilarang. Tetapi tidak dilarang pula menurut pandangan al-Im m Muḥammad al-Ramlī.<sup>58</sup>

Sekiranya salah satu di antara emas atau perak menyaluti sebarang perkakas yang menyebabkan terlindung sebahagian dari rupa asalnya dan bila didedahkan perkakas tersebut ke atas api tiada sebarang perubahan, dihukumkan halal untuk digunakan sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Im m Ibn Ḥajar. Manakala al-Im m Muḥammad al-Ramlī berpandangan sebaliknya.<sup>59</sup>

### C. Analisis Masalah

Melalui huraian yang dibuat oleh al-Im m al-R fi'ī dapat difahami bahawa beliau telah menyamakan penggunaan emas sama seperti perak dalam proses memateri tanpa ada perbezaan. Menurut beliau, pandangan *jumh r* mengharuskan penggunaan

---

<sup>55</sup> Al-Ḥāfiẓ al-Mundhirī (t.t), *op.cit.*, j. 6, *Kit b al-Libās, B b: Mā Jā' Fī Rabṭ al-Asnān Bi al-Dhahab*, no. 4068.

<sup>56</sup> Al-Tirmidhī (1987), *op.cit.*, j. 4, *Kit b al-Libas, B b: Mā Jā' Fī Sadd al-Asnān Bi al-Dhahab*, no. 1770.

<sup>57</sup> Al-Nasā'ī (1991), *op.cit.*, j. 1, *Kit b al-Zinah, B b: Man Usībā Anfuh Hal Yattakhidh Anfan Min Al-Dhahab*, no. 9363.

<sup>58</sup> Al-Sayyid al-Sharīf 'Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin al-Ḥusain bin 'Umar Ba'lawī (1995), *Bughyah al-Mustarshidīn*, Bayr t: D r al-Fikr, h. 192.

<sup>59</sup> *Ibid.*, h. 192-193.

pateri daripada emas dan perak kerana persamaan antara kedua-duanya.<sup>60</sup> Beliau menukulkan hukum ini sebagaimana yang dinaskan oleh *jumh r*. Walaupun beliau tidak menyertakan sebarang dalil lain, ia boleh difahami sebagai *qiyās*. Iaitu meng*qiyās*kan emas keatas perak dengan merujuk kepada perbuatan Anas r.a terhadap gelas Nabi *ṣall All h ‘alaihi wa sallam*.

Pentarijhan al-Im m al-Nawawī pula boleh dilihat dari beberapa aspek seperti berikut:

- i. Pentarijhan al-Im m al-Rāfi‘ī yang mengharuskan penggunaan pateri daripada emas dengan merujuk kepada pandangan *jumh r* ditolak kerana *naṣ* hanya mengharuskan pateri dari perak. Al-Khaṭīb al-Sharbīnī menyatakan bahawa keharusan menggunakan perak tidak boleh dijadikan dalil untuk mengharuskan emas. Ini kerana perbincangan mengenai penggunaan perak adalah lebih luas dan tambahan pula ianya boleh digunakan oleh orang lelaki sebagai cincin.<sup>61</sup> Oleh itu untuk meng*qiyās*kan penggunaan pateri emas ke atas perak adalah kurang tepat disebabkan perbezaan antara dua logam berkenaan.
- ii. Faktor pentarijhan yang paling kuat adalah kewujudan nas *ṣahīḥ* lagi *qaṭ‘ī* pada *dilālahnya* yang menjurus kepada pengharaman emas secara mutlak ke atas lelaki. Jika ada keizinan sekalipun ia hanya dalam perkara yang sangat khusus seperti kes ‘Arfajah. Penegasan al-Im m al-Shāfi‘ī dalam berpegang kepada hadis yang *ṣahīḥ* sebagai mazhab beliau terpakai dalam masalah ini.<sup>62</sup> Di samping itu dari aspek *madlūl* atau hukum, apabila bertembung suatu hukum antara yang harus dengan yang haram, maka hukum yang haram didahulukan

---

<sup>60</sup> Al-Rāfi‘ī (1997), *op.cit.*, h. 94.

<sup>61</sup> Al-Khaṭīb al-Sharbīnī (1994), *op.cit.*, j. 1, h. 138.

<sup>62</sup> Rujuk Bab Tiga, h. 53-57 (3.1.2).

kerana menolak kerosakan (*mafāsīd*) dan juga sebagai langkah berhati-hati (*iḥtiyāṭ*).<sup>63</sup>

- iii. Apabila al-Im m al-Nawawī mentarjīḥkan pandangan beliau dengan istilah *al-madhhab* ia membawa maksud bahawa hukum tersebut adalah yang sudah muktamad kerana dibina di atas dalil yang kuat.<sup>64</sup>
- iv. Pandangan *al-Irāqiyūn* turut mempengaruhi al-Im m al-Nawawī dalam mentarjīḥkan pengharaman emas secara mutlak untuk memateri. Dalam hal ini beliau berkata:

واعلم أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعي وقواعد مذهبه  
ووجهه متقدمي أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالباً  
والخراسانيون أحسن تصرفاً وبحثاً وتفريعاً وترتيباً غالباً، ومما ي  
أن يرجح به أحالقولين، وقد أشار الأصحاب إلى الترجيح به.

Maksudnya: “Ketahuilah bahawa nukilan para *‘Aṣḥāb* kita *al-Irāqiyūn* terhadap nas-nas al-Shāfi‘ī, kaedah-kaedah mazhab dan wajah-wajah pandangan *Aṣḥāb* kita yang terdahulu adalah lebih teliti dan tepat berbanding nukilan para *al-Khurasāniyyūn* pada kebiasaan. Manakala para *al-Khurasāniyyūn* pula sangat baik usaha mereka dalam mengkaji, meluaskan cabang-cabang hukum dan penyusunan pada kebiasaannya. Ini antara faktor ditarjīḥkan salah satu daripada dua pendapat. Cara ini juga telah diisyaratkan oleh para *Aṣḥāb* untuk digunakan dalam pentarjīḥan.”<sup>65</sup>

#### D. Kesimpulan

Ringkasnya *khilāf* yang berlaku dalam masalah di atas timbul apabila ada perselisihan dikalangan para *Aṣḥāb* yang menukikan pandangan mazhab dalam isu tersebut. Berdasarkan hujah-hujah yang dikemukakan, ternyata hujah al-Im m al-Nawawī dilihat lebih mantap dan kemas berpandukan kepada empat hujah yang dikemukakan. Ketelitian beliau dalam beristidlāl berpandukan hadis sebagai hujah dalam menyokong pandangannya adalah sesuatu yang terpuji. Apatah lagi beliau

<sup>63</sup> *Ibid.*, h. 85 (B).

<sup>64</sup> *Ibid.*, h. 92 (iii).

<sup>65</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 145.

merupakan imam dalam bidang hadis, serta seorang *uṣūlī* yang mahir tentang selok belok *uṣūl* mazhabnya. Ini juga merupakan sebahagian daripada manhaj al-Im m al-Shāfi‘ī yang menegaskan tentang komitmen beliau berpegang dengan hadis yang *ṣaḥīḥ* sebagai mazhabnya.<sup>66</sup>

Oleh itu, dalam masalah ini, pentarjīḥan al-Im m al-Nawawī dilihat lebih kuat dengan disokong oleh hadis yang *ṣaḥīḥ*. Sementara hujah *qiyās* yang digunakan oleh al-Im m al-Rāfi‘ī tertolak serta merta dengan kewujudan nas yang *ṣaḥīḥ* seperti diatas.

#### **4.2.2 Hukum Menyelak Lembaran Al-Quran Dengan Batang Penunjuk Bagi Orang Yang Berhadad**

##### **A. Pandangan al-Im m al-Rāfi‘ī**

Dalam menghuraikan bahagian hadas daripada bab bersuci, al-Im m al-R fi‘ī mengupas perkara berkaitan menyentuh al-Quran bagi orang berhadad. Beliau telah membawa tujuh masalah yang berkaitan dengan perkara tersebut. Dalam masalah keempat al-Im m al-R fi‘i telah mengemukakan persoalan hukum orang yang berhadad menyelak-nyelak helaian al-Quran dengan batang penunjuk lalu membacanya. Untuk menjawab persoalan ini beliau telah mengemukakan dua pandangan *Aṣḥ b al-Wuj h* seperti berikut:

- i. Boleh, kerana dia tidak membawa *muṣḥaf* mahupun menyentuhnya. Bahkan dia telah menjaga syarat pemeliharaan al-Quran.
- ii. Tidak boleh, kerana dia dikira telah berniat untuk membawa al-Quran dengan cara menyelak-nyelak helaiannya. Pandangan ini telah ditarjīḥkan oleh al-Im m al-R fi‘i berbanding pandangan yang pertama.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Rujuk Bab Tiga, h. 57 (3.1.2).

<sup>67</sup> Al-Rāfi‘ī (1997), *op.cit.*, h. 175.

Al-Adhra'ī sedikit berkompromi dengan pandangan di atas dengan mengharuskan jika helaian al-Quran itu sudah tegak lalu diselak dengan batang penunjuk dan sebaliknya jika helaian itu perlu diselak dari bawah untuk ke halaman berikutnya maka dikira haram kerana dianggap sebagai pembawa al-Quran.<sup>68</sup>

## B. Pandangan al-Im m al-Nawawī

Manakala al-Im m al-Nawawī berpendapat hukum yang paling sah (الأصح) adalah boleh menyelak lembaran dengan batang penunjuk bagi orang yang berhadap. Demikian jugalah yang diputuskan oleh al-'Irāqiyūn.<sup>69</sup> Al-Qalyūbī berpendapat ia lebih sesuai dinyatakan sebagai pandangan mazhab (المذهب).<sup>70</sup> Hujah al-Im m al-Nawawī, kerana orang berhadap tersebut tidak menyentuh secara langsung dan tidak juga membawa *mushaf*.<sup>71</sup> Ini juga pandangan yang telah dinyatakan oleh al-Māwardī.<sup>72</sup>

Dalam kitab *al-Majm ' al-Im m al-Nawawī* menyatakan sekiranya seseorang membalut tangannya dengan lengan bajunya kemudian menyelak-nyelak al-Quran hukumnya adalah haram. Kata al-Im m al-Nawawī: “Inilah hukum yang dinyatakan oleh *jumh r* mazhab al-Sh fi'ī daripada al-Māwardī, al-Maḥāmilī, al-Im m al-Ḥaramain, al-Rūyānī, al-Ghaz lī dan lain-lain.” Hukum ini sama seperti larangan sujud atas pakaian yang dipakai semasa solat.

<sup>68</sup> Muḥammad bin Aḥmad al-Khaṭīb al-Sharbīnī (1994), *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma'rifati Alfāz al-Minhāj*, cet.1, j.1, Bayr t: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 152.

<sup>69</sup> Al-Nawawī (1996), *op.cit.*, h. 6.

<sup>70</sup> Al-Maḥallī (2009), *op.cit.*, j.1, h. 56.

<sup>71</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 2. h. 58.

<sup>72</sup> Abū al-Ḥasan al-Māwardī (1994), *al-Ḥāwī al-Kabīr*, cet. 1, j. 1, Bayr t: D r Kutub al-'Ilmiyyah, h. 147.

Sementara menyelak dengan menggunakan lidi penunjuk tidaklah dilarang kerana ia bukan pakaian yang bersambung dengan seseorang.<sup>73</sup>

Menurut al-Im m Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dalam menjustifikasikan pandangan al-Im m al-Nawawī bahawa menyelak lembaran al-Quran dengan lidi penunjuk tidak diertikan sebagai membawa al-Quran. Sebaliknya menurut beliau jika seseorang yang berhadap menyelak lembaran al-Quran dengan hujung lengan bajunya yang dipakai barulah dikira haram.<sup>74</sup>

Menurut Shaykh al-Qalyūbī harus menyelak al-Quran dengan sapu tangan. Ini kerana menurut beliau kedudukan sapu tangan pada ketika ini adalah sama dengan lidi penunjuk.<sup>75</sup>

### C. Analisis Masalah

Perselisihan dalam masalah di atas berlaku dalam menentukan pandangan *Aṣḥāb* yang paling *rājiḥ*. Oleh kerana itu al-Im m al-Nawawī menggunakan lafaz *al-aṣaḥ* (الأصح) yang menunjukkan bahawa perselisihan tersebut adalah kuat dan pandangan yang sebaliknya adalah *al-ṣaḥīḥ* (الصحيح).

Dalam masalah ini penulis berpandangan hujah yang digunakan oleh al-Im m al-Nawawī dalam *mentarjīḥ*kan pandangan pertama yang dinukilkan oleh al-Im m al-Rāfi‘ī berbanding pandangan kedua boleh dilihat dari tiga aspek.

- i. Seperti yang dinyatakan oleh al-Imām al-Nawawī, untuk menyamakan perbuatan orang yang berhadap menyelak al-Quran menggunakan lidi

---

<sup>73</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 2. h. 58.

<sup>74</sup> Al-Maḥallī, h. 54.

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

penunjuk sebagai berniat membawa al-Quran adalah kurang tepat. Ini kerana seseorang yang menyelak menggunakan lidi tidak dikatakan sebagai pembawa atau pemegang al-Quran.<sup>76</sup> Penulis berpandangan dengan alasan ini, al-Imām al-Nawawī dengan sendirinya telah menolak *qiyās* yang dilakukan oleh al-Imām al-Rāfi‘ī dengan menyamakan orang yang menyelak al-Quran menggunakan lidi itu sama seperti membawa al-Quran. Pada hemat penulis lagi, kedudukan lidi dalam keadaan ini tidak sama seperti membawa al-Quran dalam beg yang sememangnya dari sudut ‘*urf* difahami sebagai alat untuk membawa barang. Manakala lidi tidak diterima akal sebagai alat untuk membawa barang. Tambahan pula agak janggal untuk mendakwa mereka yang menyentuh al-Quran dengan lidi penunjuk itu adalah berniat untuk membawa al-Quran. Oleh itu penulis berpandangan *qiyās* di sini bercanggah dengan perkara sebenar atau disebut sebagai *al-qiyās ma a al-fāriq*.

- ii. Kedua, *jumhūr* telah menetapkan sebagai haram seorang yang menyentuh al-Quran dengan hujung lengan bajunya yang dipakai.<sup>77</sup> Ini kerana pakaian tersebut bersambung dengan orang yang berhadap. Oleh itu ada perbezaan bagi orang yang menyentuh al-Quran dengan lidi penunjuk walaupun ia bersambung dengan orang yang berhadap, tetapi dalam konteks ini lidi bukanlah pakaian.<sup>78</sup> Sekali lagi menurut penulis *qiyās* di sini bercanggah dengan *uṣūl* yang di*qiyās*kan kepadanya.
- iii. Selain itu pandangan *al-Irāqiyūn* turut menjadi faktor kuat pentarjīhan al-Im m al-Nawawī. Tanpa menyertakan pandangan para *Aṣḥāb* yang lain, beliau memilih pandangan *al-Irāqiyūn* sebagai salah satu faktor

<sup>76</sup> Al-Nawawī (2005), *op.cit.*, j. 1. h. 116.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 2. h. 58.

pentarjīhan disamping hujah logik akal di atas sebagaimana yang dihuraikan oleh penulis.

#### D. Kesimpulan

Berdasarkan huraian penulis dalam masalah diatas, al-Im m al-Nawawī selain berpandukan pentarjīhannya dengan merujuk kepada pandangan *al-Irāqiyīn*, beliau telah menjadikan *qiyās* sebagai faktor utama pentarjīhannya. Ini boleh dirujuk kepada mukadimah kitab *al-Majmū'* apabila beliau menjelaskan metode penulisannya seperti berikut:

...ثم أذكر دليلا للمذهب من الحديث (الصحيح) إن وجدته وإ  
فمن القياس وغيره.

Maksudnya: ...kemudian saya akan nyatakan dalil yang dipegang oleh mazhab daripada hadis (sahih) jika saya menemuinya. Jika tidak, maka akan diambil daripada *qiyās* dan selainnya.<sup>79</sup>

Justeru itu, dalam masalah ini *qiyās* menjadi asas pentarjīhan beliau sewaktu ketiadaan nas yang boleh dijadikan hujah.

#### 4.2.3 Hukum Rukun Tertib Pada *Wu* ' Yang Disertakan Bersama Mandi

Tertib merupakan salah satu rukun dalam perbuatan *wu* ' yang enam dalam mazhab *Shāfi'i*. Maksud tertib ialah menghimpunkan beberapa perkara yang banyak menjadi satu nama di mana sebahagian daripada perkara-perkara ini ada yang didahulukan dan ada yang dikemudiankan.<sup>80</sup> Telah berlaku perselisihan dalam menentukan rukun tertib ini dalam perbuatan *wu* ' yang disertakan semasa mandi sambil menyelam.

<sup>79</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1. h. 24.

<sup>80</sup> Al-Jurjānī (2000), *op.cit.*, h. 59.

## A. Pandangan al-Im m al-Rāfi‘ī

Menurut al-Im m al-R fi‘ī pendapat yang paling sah (الأصح) *wuḍ’* yang disertakan dengan mandi hadas hanya sah apabila seseorang itu menyelam dan berendam seketika didalam air. Jika tidak *wuḍ’* tersebut tidak sah.<sup>81</sup>

Syarat berendam seketika diletakkan oleh al-Im m al-R fi‘ī untuk memenuhi rukun tertib yang merupakan salah satu daripada rukun *wuḍ’* yang enam menurut mazhab *Shāfi‘ī*. Dalam kitab *al-‘Azīz*, beliau menyatakan tertib yang dikira telah menyempurnakan proses mengangkat hadas adalah yang termasuk dalam perlakuan mandi hadas. Sebagai contoh jika seseorang mandi dengan mengambil kira tertib dalam membasuh anggota *wuḍ’* secara pasti maka hadas telah terangkat tanpa ada perselisihan.<sup>82</sup>

Dalam masalah seseorang yang mandi (bukan mandi hadas) dengan menyelam ke dalam air dan dapat mengandaikan tertib dalam tempoh yang singkat sambil berendam seketika, maka hukumnya adalah seperti berikut:

- i. Dihukumkan tidak sah kerana tertib adalah rukun *wuḍ’* yang wajib. Ia tidak akan gugur dengan melakukan perbuatan yang tidak wajib iaitu mandi.
- ii. Pandangan kedua dan ia dianggap lebih sahih (الأصح) apabila mengharuskan perbuatan menyelam dan berendam dengan alasan berikut:

---

<sup>81</sup> Ab al-Qāsim ‘Abd al-Karīm bin Muḥammad al-Qazwīnī al-Rāfi‘ī (2005), *al-Muḥarrar*, cet. 1, Bayr t: D r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 12.

<sup>82</sup> Al-Rāfi‘ī (1997), h. 118.

- a) Seandainya mandi tersebut dengan niat mengangkat hadas besar maka ia telah merangkumi mengangkat hadas kecil.
- b) *Wuḍ'* sah dari aspek kelebihan perbuatan mandi itu yang menggugurkan rukun tertib apabila pelakunya telah berniat *wuḍ'*. Ini kerana mandi itu meratakan air ke seluruh badan merangkumi anggota-anggota *wuḍū'* yang empat.<sup>83</sup> Ia hanya sah apabila syarat berendam dilaksanakan dalam perbuatan mandi tersebut.<sup>84</sup>

Inti kepada pandangan al-Im m al-R fi'ī bahawa seseorang yang mandi sambil menyelam tidak sah *wuḍ'*nya tanpa berendam seketika jika mandi tersebut bukan mandi hadas yang telah merangkumi hadas kecil.

## B. Pandangan al-Im m al-Nawawī

Manakala al-Im m al-Nawawī menyatakan dalam pendapat yang lebih sah (الأصح) niat *wuḍ'* yang disertakan semasa mandi sah walaupun dengan hanya menyelam dan keluar tanpa perlu berendam seketika didalam air.<sup>85</sup> Dalam keadaan ini tertib dikira dalam tempoh masa yang singkat antara satu anggota dengan yang lain<sup>86</sup> walaupun seseorang itu tidak menyedarinya.<sup>87</sup> Di dalam *al-Rauḍah* beliau menyatakan pendapat tersebut paling sah (الأصح) menurut para pengkaji (*al-muhaqqiqīm*).<sup>88</sup>

<sup>83</sup> *Ibid.*, h. 117-118.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Al-Nawawī (1996), *op.cit.*, h. 7.

<sup>86</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 249.

<sup>87</sup> Ibn Ḥajar al-Haitamī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 75.

<sup>88</sup> Al-Nawawī (2005), *op.cit.*, h. 95.

Menurut al-Im m al-Ghazālī, ada dua alasan mengapa tertib gugur dalam perbuatan *wuḍū* yang disertakan dengan mandi sambil menyelam.

- i. Tertib digugurkan sebagai satu keringanan. Ini kerana apabila seseorang mandi, seluruh tubuhnya dianggap sebagai satu anggota. Ia sama seperti orang yang *junub*.
- ii. Apabila seorang menyelam, air tersebut akan meratai tubuhnya sepintas lalu dalam jangka waktu yang amat singkat. Maka dengan ini secara langsung tertib terhasil.<sup>89</sup>

Al-Im m al-Suyūṭī turut mendukung pandangan ini dengan menjelaskan bahawa rukun tertib akan gugur ketika ber*wuḍ* ' apabila seseorang menyelam ke dalam air dengan niat untuk mengangkat hadas tanpa perlu berendam.<sup>90</sup>

### C. Analisis Masalah

Masalah yang diperselisihkan ini adalah dalam menentukan pandangan yang paling *rājiḥ* daripada nukilan para *Ashāb al-wujūh*. Justeru, apabila al-Im m al-Nawawī menggunakan lafaz *al-aṣaḥ* (الأصح) ia menunjukkan perselisihan yang berlaku adalah kuat dan pandangan yang sebaliknya juga punya asas hujah yang tidak kurang mantapnya.

Tidak dinafikan bahawa tertib adalah salah satu daripada rukun *wu* '. Cuma isu yang timbul di sini adalah berkenaan rukun tertib ketika mengangkat hadas kecil sambil menyelam. Apakah seseorang itu perlu berendam seketika untuk mencapai rukun ini? Persoalan ini boleh dijawab seperti berikut:

---

<sup>89</sup> Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī (2001), *al-Wasīṭ Fī al-Madhhab*, cet. 1, j. 1, Bayr t: D r Kutub al-'Ilmiyyah, h. 83.

<sup>90</sup> Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī (2001), *al-Ashbāh Wa al-Nazāir Fī Qawā'id Wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah*, j. 2, Bayr t: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 332.

Pentarjihān al-Im m al-Nawawī dalam masalah ini tidak merujuk kepada perbuatan mandi tersebut sama ada ia mandi hadas atau tidak. Cukup bagi beliau seseorang yang mandi berniat mengangkat hadas kecil atau *wu* ' lalu menyelam tanpa perlu berendam seketika untuk menghasilkan rukun tertib tersebut.

Hujah beliau apabila perbuatan menyelam itu sudah menjangkau anggota-anggota *wud* ' secara serentak maka tidak timbul lagi isu tertib di sini kerana ia terhasil serta merta dalam ruang waktu yang singkat. Tambahan pula ia juga merupakan pendapat para *muḥaqqiq* dan kebanyakan ulama.<sup>91</sup> Menurut al-Ramlī alasan ini adalah '*illah* yang menjadi sandaran kepada pengguguran tertib yang sepatutnya.<sup>92</sup>

Apa yang jelas di sini bahawa al-Im m al-Nawawī tidak menolak rukun tertib dan menggugurkannya secara mutlak. Menurut beliau tertib masih tetap berlaku, cuma dipisahkan oleh jangka masa yang amat singkat, tidak seperti seseorang yang ber*wuḍū*' dalam keadaan biasa.

Pada hemat penulis, pentarjihān al-Im m al-Nawawī dalam masalah ini adalah berpandukan kepada qiyas atau logik akal di samping turut mengambil kira pandangan yang lebih ramai sebagaimana yang boleh difahami daripada penjelasan beliau sebagai pandangan para *al-muḥaqqiqīn*. Maka pandangan majoriti mempunyai asas kekuatan untuk ditarjihān jika dirujuk kepada pentarjihān beliau. Ini kerana hukum akal meyakini pandangan yang lebih ramai itu lebih hampir kepada kebenaran berbanding pandangan yang sebaliknya.

---

<sup>91</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 249.

<sup>92</sup> Shams al-Dīn Muḥammad bin Abī al-'Abbās al-Ramlī (1983), *Nihāyah al-Muḥtāj Ilā Sharḥ al-Minhāj*, j. 1, Bayr t: D r al-Fikr, h. 176.

Memetik kata-kata al-Khaṭīb al-Sharbīnī bahawa pemindahan mazhab dari aspek riwayat boleh *ditarjīḥkan* mengikut kuantiti.<sup>93</sup> Menurut Ibn al-‘Atṭār dalam hal ini hendaklah dirujuk kepada pandangan majoriti sekiranya tiada dalil yang jelas menyalahinya. Ini kerana pada kebiasaan kesilapan lebih hampir kepada pandangan yang sedikit dukungannya.<sup>94</sup> Bahkan al-Imām al-Nawawī turut menerima kaedah *pentarjīḥan* berpandukan kuantiti dengan merujuk kepada kedudukan para *Aṣḥāb* yang menukilkan sesuatu hukum itu.<sup>95</sup>

#### D. Kesimpulan

Sekali lagi hujah logik akal menjadi asas *pentarjīḥan* al-Imām al-Nawawī. Ini dikuatkan lagi oleh pandangan kebanyakan ulama yang bersetuju dengan pengguguran rukun tertib yang nyata dalam masalah di atas. Tidak dinafikan bahawa hujah al-Imām al-Rāfi‘ī juga tidak kurang nilai kekuatannya. Hal ini boleh difahami apabila al-Imām al-Nawawī menggunakan lafaz *al-aṣaḥḥ* (الأصح) dengan merujuk kepada pandangannya, bermaksud pandangan yang sebaliknya yang *ditarjīḥkan* oleh al-Imām al-Rāfi‘ī adalah *ṣaḥīḥ* ( ).<sup>96</sup>

Walau bagaimanapun apabila suatu pandangan itu punya dukungan yang lebih, maka ia memberi isyarat akan kekuatan yang ada padanya untuk *ditarjīḥkan*. Inilah antara metode *pentarjīḥan* yang digunakan oleh al-Imām al-Nawawī dalam *mentarjīḥkan* pandangan-pandangannya apabila kekuatan antara dua pandangan itu hampir setara.

<sup>93</sup> Al-Khaṭīb al-Sharbīnī (1994), *op.cit.*, j.1, h. 102.

<sup>94</sup> *Ibid.*, h. 102-103.

<sup>95</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 145.

<sup>96</sup> Rujuk Bab Tiga, h. 91, perkara 3.10.3.

#### 4.2.4 Hukum Serentak Berkumur-Kumur Dan Memasukkan Air Ke Dalam Hidung

Pandangan mazhab sepakat mengatakan bahawa perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung serta mengeluarkannya adalah sunat.<sup>97</sup> Hal ini berdasarkan sepotong hadis Baginda *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* yang berbunyi:

كَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَمَضَّمُ وَيَسْتَنْشِقُ فِي  
وُضُوئِهِ.

Maksudnya: Adalah Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung semasa berwu’u’.

Hadis di atas diriwayatkan daripada saidina ‘Uthmān bin al-‘Affān dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukh ri*<sup>98</sup> dan daripada ‘Abd All h bin Zaid dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*.<sup>99</sup>

Akan tetapi berlaku perselisihan dalam menentukan cara yang paling utama (*afḍal*) ketika melakukan perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung. Sama ada dipisahkan antara keduanya dengan cedokan air yang berbeza atau dengan satu cedokan air dilakukan kedua-dua perbuatan tersebut.

##### A. Pandangan al-Im m al-R fi‘ī

Perselisihan dalam masalah ini telah diputuskan melalui dua jalan (*al-tarīqain*) dengan merujuk kepada perselisihan di kalangan *Aṣḥ b al-Wuj h* dalam meriwayatkan pandangan mazhab sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Im m al-R fi‘ī.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Al-Rāfi‘ī, (1997), *op.cit.*, h. 123.

<sup>98</sup> Al-Bukh ri, *Kit b: al-Maḍmadah Fī al-Wuḍū’*, no. 159.

<sup>99</sup> Muslim bin al-Ḥajjāj (t.t), *Ṣaḥīḥ Muslim*, j. 1, Bayr t: D r al-Kit b al-Lubnānī, *Kit b al-Ṭahārah*, B b: Fī Wuḍū’ al-Nabī Ṣalla Allāhu ‘Alaihi Wa Sallam, no. 236.

<sup>100</sup> Al-Rāfi‘ī (1997), *op.cit.*, j.1, h. 123.

Mengikuti jalan (الطريق) yang pertama terbahagi kepada dua pandangan:

- i. Memisahkan di antara perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung lebih utama (*afḍal*) dan lebih menjamin kebersihan.<sup>101</sup> Maksudnya setiap perbuatan itu dengan cedokan air yang berbeza-beza iaitu tiga kali cedokan air untuk berkumur-kumur dan tiga kali berikutnya dimasukkan air ke dalam hidung. Dalilnya adalah berdasarkan hadis berikut:

عَنْ طَلْحَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ دَخَلْتُ يُعْنِي عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى

وَسَلَّمَ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ وَالْمَاءُ يَسِيلُ مِنْ وَجْهِهِ وَلِحْيَتِهِ عَلَى

صَدْرِهِ فَأَرَيْتُهُ بِنُضُلِّ بَيْنِ الْمَضْمُضَةِ وَالسَّنَانِقِ.

Maksudnya: Daripada Ṭalḥah daripada bapanya daripada datuknya berkata: “Aku telah masuk bertemu Nabi *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* sewaktu Baginda berwud’ dan air sedang mengalir dari muka dan janggut Baginda yang separas dada. Lalu aku melihat Baginda memisahkan antara perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung.”<sup>102</sup>

Al-Im m Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam menghukum hadis di atas mengatakan ia hadis yang lemah (*da‘if*) kerana pada sanadnya ada perawi yang bernama Laith bin Abī Salīm dan dia dihukum sebagai lemah (*da‘if*) oleh *jumh r* ulama hadis.<sup>103</sup> Melalui kitab beliau *al-Talkhīṣ*, Al-Im m Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī menyatakan ada dua lagi hadis yang sama pengertian dengan hadis di atas masing-masing diriwayatkan daripada saidina ‘Uthmān dan ‘Alī bin Abī Ṭālib.<sup>104</sup>

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> Ab D ud Sulaimān al-Sajastānī, (t.t), *Sunan Abī Dāūd*, al-Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dawliyyah Li al-Nashr Wa al-Tauzī’ *Kit b al-Ṭahārah, Bāb Fī al-Farq Bain al-Maḥmaḍah Wa al-Istinshāq*, no. 139.

<sup>103</sup> *Ibid.*, *Bāb Sunan al-Wuḍū’*, no. 79.

<sup>104</sup> Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (1989), *op.cit.*, j. 1, no. 76.

رَوَى أَبُو عَلِيٍّ بْنُ السَّكَنِ فِي صِحَاحِهِ مِنْ طَرِيقِ أَبِي وَائِلٍ شَقِيقِ بْنِ  
 سَلَمَةَ قَالَ شَهِدْتُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَعُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا  
 ثَلَاثًا وَأَفْرَدَا الْمَضْمُضَةَ مِنَ الْإِسْتِنْشَاقِ ثُمَّ قَالَا هَكَذَا رَأَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ  
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ.

Maksudnya: Telah meriwayatkan Abū ‘Alī bin al-Sakan dalam kitab sahihnya melalui jalan Abī Wāil Shaqīq bin Salamah katanya: “Aku telah menyaksikan ‘Alī bin Abī Ṭālib dan ‘Uthmān bin ‘Affān ber*wuḍū’* tiga kali, tiga kali, lalu mereka mengasingkan berkumur-kumur daripada memasukkan air ke dalam hidung. Kemudian mereka berdua berkata: “Beginilah kami lihat Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* ber*wuḍū’*.”

Hadis ini dihukumkan sebagai *ṣaḥīḥ* atau *ḥasan* oleh Ibn al-Mulaqqan dalam kitabnya *Tuhfah al-Muḥṭāj*.<sup>105</sup> Berpandukan hadis tersebut al-Imām al-Rāfi‘ī meletakkan keutamaan pada memisahkan antara kedua perbuatan tersebut. Hadis ini juga dirujuk oleh al-Imām Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam mengesahkan pandangan .<sup>106</sup>

- ii. Melakukan kedua-dua perbuatan tersebut secara serentak adalah lebih utama (*afḍal*). Pandangan ini berdalilkan kepada hadis yang diriwayatkan daripada saidina ‘Alī bin Abī Ṭālib yang menjelaskan cara *wuḍ’* Nabi *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* seperti berikut:

أَنَّهُ تَمَضْمَضَ مَعَ الْإِسْتِنْشَاقِ بِمَاءٍ وَاحِدٍ.

Maksudnya: bahawa Baginda *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* berkumur-kumur serta memasukkan air ke dalam hidung dengan satu cedokan air.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> <http://www.dorar.net>, 16 Mei 2012.

<sup>106</sup> Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (1989), *op.cit.*, j. 1, h. 26.

<sup>107</sup> Ab D ud (t.t), *op.cit.*, B b *Ṣifāh Wuḍū’ al-Nabī Ṣalla Allāhu ‘Alaihi Wa Sallam*, no. 113.

Mengikuti jalan (الطريق) yang kedua menyatakan bahawa memisahkan antara kedua-dua perbuatan tersebut adalah lebih utama (*afḍal*). Manakala menyekalikan antara kedua-duanya adalah harus.<sup>108</sup>

Melalui dua jalan (الطريق) ini al-Im m al-R fi'ī telah mentarjīḥkan pandangan pertama, iaitu memisahkan antara perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung sebagai pandangan yang paling sahih (الأصح) dan lebih utama (*afḍal*).<sup>109</sup> Dari sudut yang lain pandangan ini turut disokong oleh *qiyās*, iaitu seseorang tidak boleh beralih kepada anggota *wuḍū'* yang lain kecuali setelah sempurna membasuh anggota yang pertama terlebih dahulu.<sup>110</sup>

Manakala cara yang terbaik (*afḍal*) menurut al-Im m Al-Rāfi'ī adalah mencedok sekali dan berkumur-kumur sebanyak tiga kali dan mencedok kali kedua lalu memasukkan air ke dalam hidung tiga kali.<sup>111</sup> Dengan kata lain masing-masing satu cedokan air untuk berkumur-kumur dan satu cedokan lagi dimasukkan ke dalam hidung, tetapi diiringi oleh tiga perbuatan bagi setiap satu anggota. Begitu juga dengan pandangan al-Im m al-Nawawī dalam hal ini.<sup>112</sup> Dalilnya berpandukan kepada hadis yang diriwayatkan daripada saidina 'Alī bin Abī Ṭālib berikut:

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَمَضْمَضَ ثَلَاثًا  
إِسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا مِنْ كَفِّ وَاحِدٍ.

<sup>108</sup> Al-Rāfi'ī (1997), j.1, h. 124.

<sup>109</sup> *Ibid.*, h. 123

<sup>110</sup> Al-Maḥallī (2009), *op.cit.*, j. 1, h. 79.

<sup>111</sup> Al-Rāfi'ī (2005), *op.cit.*, h. 12.

<sup>112</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j.1, h. 200.

Maksudnya: Bahawa Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* telah ber*wuḍ’* lalu Baginda berkumur-kumur tiga kali dan memasukkan air ke dalam hidung tiga kali dengan satu cedokan air telapak tangan.<sup>113</sup>

## B. Pandangan al-Im m al-Nawawī.

Menurut al-Im m al-Nawawī, sunnah perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung dapat dicapai dengan melakukannya dengan sekali cedokan air tapak tangan atau lebih.

Berkaitan dengan cara melakukannya al-Im m al-Nawawī menyatakan bahawa pandangan al-Im m Shāfi‘ī juga berbeza dalam cara melakukan kedua-dua perbuatan tersebut. Nas dalam kitab *al-Umm*<sup>114</sup> dan *Mukhtaṣar al-Muzanī*<sup>115</sup> dinyatakan untuk disekalikan kedua-duanya. Manakala dinaskan dalam al-Buwaīṭī keutamaan dipisahkan antara dua perbuatan tersebut.<sup>116</sup>

Walau bagaimanapun dalam pentarjīhannya, al-Im m al-Nawawī lebih cenderung mengatakan bahawa pandangan yang lebih nyata (الأظهر) ialah menyekalikan perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung dengan hanya tiga kali cedokan air tapak tangan. Beliau menambah pandangan ini turut dinukilkan oleh al-Tirmidhī daripada al-Im m al-Shāfi‘ī.<sup>117</sup> Begitu juga pandangan beliau dalam kitab *al-Rauḍah*.<sup>118</sup>

---

<sup>113</sup> Ibn Mājah (1995), *op.cit.*, *Kit b al-Ṭahārah Wa Sunaniha*, B b al-Maḍmaḍah Wa al-Istinshāq Min Kaff Wāhiḍ, no. 404.

<sup>114</sup> Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi‘ī (t.t), *al-Umm*, j. 1, Bayrūt: D r al-Fikr, h. 39.

<sup>115</sup> Abū Ibrāhīm Ismā‘īl bin Yaḥyā al-Muzanī (1998) *Mukhtaṣar al-Muzanī*, Bayrūt: D r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 8.

<sup>116</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j.1, h. 198.

<sup>117</sup> Al-Nawawī (1996), *op.cit.*, h. 9.

<sup>118</sup> Al-Nawawī (2005), *op.cit.*, h. 98.

Menurut al-Im m al-Nawawī lagi, bahawa al-Im m al-Shirāzī dan para *Ashab* menyatakan pandangan yang menjurus kepada menggabungkan kedua-dua perbuatan itu lebih banyak dinyatakan oleh al-Im m al-Shifā'ī dan didukung oleh banyak hadis.<sup>119</sup> di antaranya adalah seperti hadis 'Abd All h bin Zayd yang *ṣaḥīḥ* berikut:

... فَدَعَا بِنُورٍ مِنْ مَاءٍ فَتَوَضَّأَ لَهُمْ وَضُوءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَكْفَأَ عَلَى يَدِهِ مِنَ التَّوْرِ فَعَسَلَ يَدَيْهِ ثَلَاثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوْرِ فَمَضْمَضَ وَأَسْتَشَقَّ وَأَسْتَشَرَّ ثَلَاثَ غُرَفَاتٍ ...

Maksudnya: ... 'Abd All h telah meminta sebekas air lalu dia menunjukkan kepada mereka cara *wu'ud* Nabi s.a.w. Lalu beliau menjiruskan air dari bekas ke atas tangannya dan dibasuh kedua-dua tangannya tiga kali. Kemudian beliau memasukkan tangan ke dalam bekas tersebut lantas terus berkumur-kumur, memasukkan air ke dalam hidung dan mengeluarkannya dengan tiga cedokan air tapak tangan...<sup>120</sup>

Dalam riwayat lain *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dinyatakan seperti berikut:

يَدُهُ فِي التَّوْرِ فَمَضْمَضَ وَأَسْتَشَرَّ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ غُرْفَةٍ وَاحِدَةٍ ...

Maksudnya: ...kemudian beliau ('Abd All h bin Zayd) memasukkan tangannya ke dalam bekas lantas berkumur-kumur dan mengeluarkan air dari hidung tiga kali dari satu cedokan air tapak tangan...<sup>121</sup>

Al-Im m Muslim meriwayatkan dengan sedikit perbezaan:

...فَمَضْمَضَ وَأَسْتَشَقَّ مِنْ كَفِّ وَاحِدَةٍ فَعَمِلَ ذَلِكَ ثَلَاثًا ...

Maksudnya: ...lantas " beliau berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung menggunakan satu cedokan air tapak tangan. Ia dilakukan sebanyak tiga kali...<sup>122</sup>

<sup>119</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 198-199.

<sup>120</sup> Al-Bukhārī (1998), *op.cit.*, *Kitāb al-Wuḍū'ī*, B b *Ghushl al-Rijlain Ilā al-Ka'bain*, no. 186.

<sup>121</sup> *Ibid.*, *Kitāb al-Wuḍū'ī*, B b: *al-Wuḍū'ī Min al-Tawr*, no. 199.

<sup>122</sup> Muslim bin al-Ḥajjāj (t.t), *op.cit.*, *Kitāb al-Ṭahārah*, B b: *Fī Wuḍū'ī al-Nabī Ṣalla Allāhu 'Alaihi Wa Sallam*, no. 235.

Hadis yang lain seperti riwayat daripada ‘Alī bin Abī Ṭālib yang terdahulu di atas:

... فَعَسَلَ يَدَيْهِ ثَلَاثًا ثُمَّ تَمَضَّضَ مَعَ الْاسْتِنْشَاقِ بِمَاءٍ وَاحِدٍ... .

Maksudnya: ‘...lantas’ beliau (‘Alī bin Abī Ṭālib) membasuh kedua-dua tangannya tiga kali, kemudian berkumur-kumur serta memasukkan air ke dalam hidung dengan satu cedokan air...<sup>123</sup>

Begitu juga dengan riwayat Ibn ‘Abbās r.a yang menunjukkan cara Baginda *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* berwuḍ’ berikut:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ تَوَضَّأَ فَعَسَلَ وَجْهَهُ أَخَذَ غَرْفَةً مِنْ مَاءٍ فَمَضَّضَ بِهَا وَاسْتَنْشَقَ... ثُمَّ قَالَ هَكَذَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ.

Maksudnya: Daripada Ibn ‘Abbās, sesungguhnya beliau telah berwuḍ’ lantas membasuh mukanya. Beliau mengambil secedok air tapak tangan lalu berkumur-kumur dan memasukkannya ke dalam hidung... kemudian beliau berkata: “Beginilah aku telah melihat Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* berwuḍ’.”<sup>124</sup>

Ibn ‘Abbās r.a turut meriwayatkan hadis yang lain sebagaimana yang tercatat dalam Sunan al-Dārimī sebagai hadis yang *ṣaḥīḥ*.

عن ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً وَجَمَعَ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالْاسْتِنْشَاقِ.

Maksudnya: Daripada Ibn ‘Abbās: “Bahawa Nabi *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* telah berwuḍ’ dengan membasuh satu demi satu anggota dan mengabungkan perbuatan berkumur-kumur berserta memasukkan air ke dalam hidung.”<sup>125</sup>

Dalam memilih antara dua cara ini al-Im m al-Nawawī memutuskan bahawa hadis Ṭalḥah bin Maṣraf riwayat Ab D w d yang terdahulu di atas

<sup>123</sup> Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (1989), *Ṣaḥīḥ Sunan Abī D ud*, cet. 1, j. 1, al-Riyād: Maktab al-Tarbiyah al-‘Arabī Li Duwal al-Khalīj, B b *Ṣifāh Wuḍū’ al-Nabī Ṣalla Allāhu ‘Alaihi Wa Sallam*, no. 104.

<sup>124</sup> Al-Bukh rī, B b: *Ghāṣl al-Wajh Wa Bi Al-Yadain Min Gharfah Wāhidah*, no. 137.

<sup>125</sup> Al-D rimī (2000), *op.cit.*, j. 1, Kit b al-Ṭahārah, B b al-Wuḍū’ Marrah Marrah, no. 697.

sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Hajar merupakan hadis yang *da'if* (lemah). Oleh itu tiada hujah untuk mengatakan harus memisahkan antara berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung. Manakala, perbuatan mentakwil hadis 'Abd All h bin Zayd sebagai petunjuk kepada keharusan menggabungkan antara dua perbuatan tersebut adalah sesuatu yang rosak (*fāsid*).<sup>126</sup>

Sementara hujah al-Im m al-Nawawī dalam menolak hadis Ṭalḥah bin Maṣraf berkaitan memisahkan perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung maka ia dijawab beliau dengan mengemukakan tiga alasan.<sup>127</sup>

- i. Hadis ini adalah lemah (*da'if*) dan tidak boleh berhujah dengannya walaupun dengan andaian tidak disanggahi oleh sebarang hadis lain. Apatah lagi jika ada hadis-hadis lain yang *ṣaḥīḥ* bercanggah dengannya, sudah tentu riwayat yang *ṣaḥīḥ* didahulukan. Sebagaimana dalam masalah yang sedang dibincangkan ini.
- ii. Apa yang dimaksudkan dengan memisahkan antara dua perbuatan sebagaimana dijelaskan oleh Ab Ḥāmid al-Isfirāyīnī dan al-Shaykh Naṣr adalah bahawa Baginda *ṣall All h 'alaihi wa sallam* berkumur-kumur kemudian mengeluarkannya seterusnya Baginda *ṣall All h 'alaihi wa sallam* memasukkan air ke dalam hidung tanpa menggabungkan antara kedua-duanya.
- iii. Hadis ini dirujuk sebagai hujah kepada keharusan memisahkan antara kedua-dua perbuatan tersebut dan ia adalah jawapan yang betul. Ini kerana hadis tersebut hanya dinukilkan daripada riwayat Ab D w d sahaja. Oleh itu tidak semestinya ia menjadi petunjuk bahawa perbuatan

---

<sup>126</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit*, j. 1, h. 199.

<sup>127</sup> *Ibid.*

memisahkan itu sesuatu yang kerap berlaku. Justeru mengatakan hadis ini sebagai hujah kepada keharusan memisahkan antara dua perbuatan tersebut adalah sesuatu yang tidak boleh diterima.

Al-Im m al-Nawawī turut menyanggah mereka yang mendakwa bahawa hadis-hadis yang menunjukkan ke atas penggabungan antara perbuatan berkumur-kumur serta memasukkan air ke dalam hidung serta apa yang dinaskan oleh al-Im m al-Sh fi'ī hanya sebagai dalil menunjukkan keharusan menggabungkan kedua-dua perbuatan tersebut sahaja. Menurut beliau dalam kebanyakan riwayat-riwayat yang *ṣahīḥ* daripada beberapa orang sahabat tentang penggabungan kedua-dua perbuatan tersebut berbanding dengan hanya sebuah hadis yang berstatus lemah (*ḍa'īf*) menyatakan sebaliknya tidak boleh menjadi hujah untuk mengatakan bahawa menggabungkan perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung ketika berwu ' sebagai sesuatu yang harus sahaja. Oleh itu, hukum harus memisahkan disebut dalam satu riwayat sementara yang lebih utama adalah apa yang sentiasa diamalkan secara konsisten. Maka hukum yang *ṣahīḥ* menurut beliau adalah keutamaan (*afḍal*) menggabungkan antara perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung dengan satu cedokan air tapak tangan untuk sekali perbuatan.<sup>128</sup>

Manakala cara menggabungkan antara kedua-dua perbuatan tersebut menurut al-Im m al-Nawawī sebagai cara yang paling sahih (الأصح) adalah dengan mengambil tiga cedokan air tapak tangan setiap satu untuk berkumur-

---

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

kumur dan memasukkan air ke dalam hidung yang dilakukan sebanyak tiga kali. Ini berdasarkan hadis ‘Abdullah bin Zayd yang terdahulu.<sup>129</sup>

Lanjutan dari perselisihan di atas, al-Imam Ibn Hajar al-Haitami berpandangan seseorang yang melakukan dengan serentak perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung hanya dikira melakukan perbuatan berkumur-kumur sahaja. Manakala al-Imam Muhammad al-Ramli berpandangan bahawa kedua-dua perlakuan itu dikira.<sup>130</sup>

### C. Analisis Masalah

Apabila al-Imam al-Nawawi mentarjihkan pandangannya dengan istilah *al-azhar* (الأظهر), ini bermaksud perselisihan pandangan dalam masalah tersebut adalah sangat kuat berpandukan kepada dua pandangan al-Imam al-Shafi'i.<sup>131</sup> Walau bagaimanapun kedua-dua imam sepakat bahawa perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung adalah perkara sunat. Cuma perselisihan mereka menurut Ibn Hajar al-Haitami adalah dalam menentukan cara yang paling afdal melakukan perkara tersebut.<sup>132</sup>

Pentarjihan al-Imam al-Nawawi lebih berpandukan kepada kekuatan nas dari aspek kuantitinya atau disebut sebagai *al-tarjih bi al-kathrah*.<sup>133</sup> Apabila nas-nas yang menyokong perbuatan menyekalikan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung itu lebih banyak, maka ia lebih wajar diangkat sebagai pandangan yang *sahih*. Walaupun pandangan al-Imam al-Rafi'i turut

---

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Ba'lawi (1995), *op.cit.*, h. 193.

<sup>131</sup> Al-Nawawi (2008), *op.cit.*, h. 12.

<sup>132</sup> Ibn Hajar al-Haitami (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 81.

<sup>133</sup> Rujuk Bab Tiga, h. 74 perkara 3.7.1.

disokong oleh *qiyās* tetapi ia terpaksa diabaikan apabila ada nas-nas *ṣaḥīḥ* yang menafikan hujah tersebut. Bertepatan dengan kata-kata masyhur daripada al-Imām al-Shafi'i: "Apabila sah suatu hadis ia adalah mazhabku." Sebagaimana kaedah juga menetapkan bahawa apabila adanya nas maka hujah akal atau *qiyās* perlu ditolak.<sup>134</sup>

Sementara hikmah didahulukan berkumur-kumur ke atas memasukkan air ke dalam hidung sebagaimana yang dinukilkan Ibn al-Mulaqqan daripada al-Shaykh 'Izz al-Dīn adalah disebabkan kemuliaan dan kemanfaatan mulut berbanding hidung. Mulut adalah saluran makanan dan minuman yang memberi tenaga untuk menjalani kehidupan. Ia juga tempat alunan zikir-zikir yang wajib dan sunat serta aset untuk mengajak kepada yang makruf dan mencegah daripada kemungkaran.<sup>135</sup>

#### **D. Kesimpulan**

Merujuk kepada masalah di atas, walaupun perselisihan tersebut sangat kuat, akan tetapi al-Imām al-Nawawī mempunyai asas yang lebih jelas pada *pentarjihannya*. Ini adalah dengan berpandukan kepada kuantiti dalil yang menjadi sandaran beliau. Ini juga merupakan salah satu metode al-Imām al-Shāfi'ī apabila beliau *mentarjihkan* suatu pandangan dengan merujuk kepada kuantiti hadis yang diriwayatkan dalam satu-satu permasalahan sebagaimana yang telah dinyatakan diatas.

---

<sup>134</sup> Rujuk bab tiga, h. 58-59, perkara 3.1.5.

<sup>135</sup> Sirāj al-Dīn Abī Ḥafṣ 'Umar bin 'Alī Ibn al-Mulaqqan (2001), '*Ujalah al-Muḥtāj Ilā Taujih al-Minhāj*', j. 1, Jordan: Dar al-Kitāb, h. 104.

#### 4.2.5 Membaca Doa Ketika Membasuh Setiap Anggota *Wuḍ'*

Perkara-perkara sunat ketika ber*wuḍ'* sememangnya amat banyak. Ada antaranya yang disepakati di kalangan para fuqaha dan ada juga yang diperselisihkan. di antara sunat-sunat ber*wuḍ'* yang diperselisihkan adalah doa semasa membasuh setiap anggota *wuḍ'*.

##### A. Pandangan al-Im m al-R fi'ī

Menurut al-Im m al-R fi'ī dalam *al-Muḥarrar*<sup>136</sup> sunat membaca doa-doa berikut ketika membasuh anggota-anggota *wuḍ'*. Dalam kitab *Sharh al-Wajīz*<sup>137</sup> beliau menambah pilihan doa kedua ketika menyapu kepala dan doa kita membasuh telinga.

i- Ketika membasuh muka:

اللَّهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِي يَوْمَ تَبْيِضُ فِيهِ وَجُوهٌ وَتَسْوَدُ وَجُوهٌ.

Maksudnya: Ya Allah, tuhanku, putihkanlah wajahku pada hari (hari Kiamat) diputihkan dan digelapkan muka-muka.

ii- Ketika membasuh tangan kanan:

اللَّهُمَّ أَنْعِمْ عَلَيَّ كِتَابِي بِيَمِينِي وَحَسَابًا بِسَرِّهِ.

Maksudnya: Ya Allah, tuhanku, berikanlah kitabku (kitab catitan amalan) disebelah kananku dan hitungilah diriku dengan hitungan yang mudah.

iii- Ketika membasuh tangan kiri:

اللَّهُمَّ لَا تَعْطِنِي كِتَابِي بِشِمَالِي وَلَا مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي.

Maksudnya: Ya Allah, Ya tuhanku, janganlah engkau berikan kitab (kitab catitan amalan) kepadaku disebelah kiriku dan juga dari sebelah belakangku.

iv- Ketika menyapu kepala:

<sup>136</sup> Al-Rāfi'ī (2005), *op.cit.*, h. 13.

<sup>137</sup> Al-Rāfi'ī (1997), *op.cit.*, j. 1, h. 134-135.

اللَّهُمَّ حَرِّمْ شَعْرِي وَبَشْرِي عَلَى النَّارِ

Maksudnya: Ya Allah, tuhanku, haramkanlah rambut dan kulitku ke atas api neraka.

atau,

اللَّهُمَّ احْفَظْ رَأْسِي وَمَا حَوَى، وَبَطْنِي وَمَا وَعَى .

Maksudnya: Ya Allah, tuhanku, peliharalah kepalaku serta apa yang meliputinya dan perutku serta apa yang terkandung didalamnya.

v- Ketika menyapu dua telinga:

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ.

Maksudnya: Ya Allah, tuhanku, jadikanlah aku di kalangan mereka yang mendengar kata-kata dan mengikuti yang terbaik daripadanya.

vi- Ketika membasuh dua kaki:

اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَدَمِي عَلَى الصِّرَاطِ يَوْمَ تَزَلُ فِيهِ الْأَقْدَامُ.

Maksudnya: Ya Allah, tuhanku, perteguhkanlah kakiku di atas titian *ṣirāṭ* pada hari (Kiamat) yang akan tergelincirnya kaki-kaki.

## B. Pandangan al-Im m al-Nawawī

Al-Im m al-Nawawī menolak amalan dengan doa-doa ini dengan alasan tiada sandaran nas yang mengharuskan beramal dengannya.<sup>138</sup> Sama ada hadis yang *ṣahīḥ* mahupun berstatus *ḥasan*.<sup>139</sup> Beliau turut menegaskan bahawa doa-doa ini tidak dinyatakan oleh al-Im m al-Sh fi'ī dan *jumh r*<sup>140</sup> walaupun ramai juga di kalangan *Aṣḥ b* yang menukilkannya. Selain doa-doa di atas al-Im m al-Māwardī turut menambah doa-doa lain seperti berikut dan menyatakan bahawa ia adalah doa-doa *ma'thūr* yang dinukilkan daripada para *fuḍalā'*, Sahabat dan juga *al-Tabi m*:<sup>141</sup>

<sup>138</sup> Al-Nawawī (1996), *op.cit.*, h. 7.

<sup>139</sup> Al-Maḥallī (2009), *op.cit.*, j. 1, h. 83.

<sup>140</sup> Al-Nawawī (2005), *op.cit.*, j.1, h. 101.

<sup>141</sup> Al-Māwardī (1994), *op.cit.*, j.1, h. 130.

i- Semasa berkumur-kumur:

اللَّهُمَّ اسْقِنِي مِنْ حَوْضِ نَبِيِّكَ كَأَسَا لَا ظَمًا بَعْدَهُ.

Maksudnya: 'Ya Allah, 'tuhanku, 'berilah minum kepadaku daripada kolam Nabi-Mu segelas air yang tidak akan membuat aku dahaga sesudahnya.

ii- Semasa memasukkan air ke dalam hidung:

اللَّهُمَّ لَا تُحَرِّمْنِي رَائِحَةَ جَنَّاتِكَ وَنَعِيمِكَ.

Maksudnya: Ya Allah, 'tuhanku, 'janganlah engkau haramkan ke atasku haruman syurga-syurga dan kenikmatan-kenikmatan-Mu.

iii- Semasa menyapu kepala:

اللَّهُمَّ أَظِلَّنِي تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِكَ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّكَ.

Maksudnya: Ya Allah, 'tuhanku, 'payungilah diriku di bawah naungan 'Arasy-Mu pada hari tiada naungan kecuali naungan-Mu.

Al-Im m Ibn Hajar al-'Asqalānī menukilkan pandangan Ibn al-Ṣālāh bahawa doa-doa yang dinyatakan tidak mempunyai sandaran hadis yang *ṣaḥīḥ*.<sup>142</sup>

Didalam kitab *al-Adhkār* al-Im m al-Nawawī sekali lagi tampil menyatakan bahawa amalan doa-doa tersebut tidak diriwayatkan daripada Nabi *ṣall All h 'alaihi wa sallam* dan ianya adalah doa-doa yang dinukilkan daripada para *salaf* dengan penambahan dan pengurangan.<sup>143</sup> Sebaliknya beliau menukilkan sebuah hadis riwayat al-Nasā'ī<sup>144</sup> dan Ibn al-Sunni<sup>145</sup> dengan sanad yang *ṣaḥīḥ* seperti berikut:

<sup>142</sup> Ibn Hajar al-'Asqalānī (1989), *op.cit.*, j. 1, h. 297.

<sup>143</sup> Muḥy al-Dīn Abī Zakariy Ya y bin Sharaf al-Nawawī (t.t), *al-Adhk r*, Bayr t: D r al-Fikr, h. 24.

<sup>144</sup> Aḥmad bin Shu'aib bin 'Alī al-Nas 'ī (2004), *'Amal al-Yaum Wa al-Lailah*, Bayr t: D r Ibn Hazm, *B b Mā Yaqūl Idhā Tawaḍḍa'*, no. 80.

<sup>145</sup> Abū Bakr Aḥmad bin Muḥammad Ibn Sunnī (1998), *'Amal al-Yaum Wa al-Lailah*, cet. 1, Bayr t: Sharikah D r al-Arḡam bin Abi al-Arḡam, *B b Mā Yaqūl Baina Zahrānī Wuḍū'ih*, no. 28.

قال أبو موسى الأشعري رضي الله عنه: أتيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بوضوءٍ، فتوضّأ، فسَمِعْتُهُ يقول: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي، وَوَسِّعْ لِي فِي دَارِي، وَبَارِكْ لِي فِي رِزْقِي». قلتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، لَقَدْ سَمِعْتُكَ تَدْعُو بِكَذَا وَكَذَا. قَالَ: «وَهَلْ تَرَكْنَا مِنْ شَيْءٍ».

Maksudnya: Telah berkata Ab Mūsā al-Ash‘arī r.a: “Aku telah membawa kepada Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* seberkas air untuk ber*wuḍū’*. Lalu Baginda pun menyempurnakan *wuḍū’*. Lantas aku mendengar Baginda berdoa:” “Ya Allah ya tuhanku, ampunilah dosaku, cukupkanlah urusan rumahtanggaku dan berkatilah rezekiku.” “Lalu aku berkata: Wahai Nabi Allah, aku telah mendengar tuan berdoa dengan doa-doa sekian.” Bersabda Baginda s.a.w: “Adakah telah tertinggal sesuatu dari doa-doa tersebut?”

Menurut al-Im m al-Nawawī, Ibn al-Sunnī telah merekodkan hadis ini dalam kitab ‘*Amal al-Yaum Wa al-Lailah* pada bab ‘Apa Yang Diucapkan Seseorang Semasa Ber*wuḍū’*’ (*Mā Yaqūl Baina Zahrānī Wuḍū’ih*). Manakala al-Nasā’ī dengan judul kitab yang sama menyatakannya dalam bab ‘Apa Yang Diucapkan Seseorang Apabila Ber*wuḍ*’ (*Mā Yaqūl Idhā Tawaḍḍa*) sebagaimana dapatan penulis. Ini sedikit berbeza dengan apa yang dinyatakan oleh al-Im m al-Nawawī dengan tajuk bab ‘Apa Yang Dibaca Sesudah Selesai Ber*wuḍ*’ (*Mā Yaqūl B‘ada Farāghihi Min Wudū’*). Dalam ulasannya beliau melihat doa tersebut boleh dibaca sama ada semasa sedang ber*wuḍ*’ atau juga sesudahnya tanpa mengesahkan mana antara dua keadaan yang lebih utama (*afḍal*).<sup>146</sup>

<sup>146</sup> Al-Nawawī (t.t), *op.cit.*, h. 24.

Al-Im m Muḥammad al-Ramlī dan Shaykh Zakariyā al-Anṣārī membolehkan beramal denganya serta mengharuskannya ketika mandi dan *tayammum*.<sup>147</sup>

### C. Analisis Masalah

Dalam masalah ini al-Im m al-Nawawī jelas menolak amalan berdoa semasa membasuh anggota-anggota *wuḍū'* yang dinukilkan daripada para *salaf* sambil mendakwa tidak dicatatkan doa tersebut sebagai amalan Nabi *ṣall All h 'alaihi wa sallam* kecuali sebuah doa sahaja sebagaimana yang beliau nyatakan dalam kitab *al-Adhkār*.

Sungguhpun demikian, ada kalangan penghurai kitab *Minhāj* yang menyangkal pandangan al-Im m al-Nawawī dengan menukilkan doa-doa di atas berpandukan kepada hadis Nabi s.a.w. Al-Im m al-Asnawī mendakwa ada hadis yang berkaitan diriwayatkan melalui beberapa *ṭuruq*.<sup>148</sup> Begitu juga al-Im m Jalāl al-Dīn al-Maḥallī menjelaskan bahawa kedua-dua imam terlepas pandang bahawa doa di atas telah diriwayatkan daripada Baginda *ṣall All h 'alaihi wa sallam* di dalam kitab *Tārīkh* Ibn Ḥibbān dengan darjat yang *ḍa'if* (lemah).<sup>149</sup>

عَنْ أَنَسٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ يَدَيْهِ إِنَاءٌ مِنْ مَاءٍ، فَقَالَ لِي يَا أَنَسُ اذْنِ مِنِّي أُعَلِّمَكَ مَقَادِيرَ الْوُضُوءِ، قَالَ فَذَكَرْتُ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ، فَلَمَّا غَسَلَ يَدَيْهِ قَالَ بِسْمِ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، فَلَمَّا اسْتَنْجَى قَالَ اللَّهُمَّ حَصِّنْ لِي فَرْجِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي فَلَمَّا تَمَضَّمْضَ وَأَسْتَنْشَقَ قَالَ اللَّهُمَّ لَقْنِي حُجَّتِي وَلَا تَحْرِمْنِي رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، فَلَمَّا غَسَلَ وَجْهَهُ قَالَ اللَّهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِي يَوْمَ تُبَيِّضُ

<sup>147</sup> Ba'lawī (1995), *op.cit.*, h. 193.

<sup>148</sup> al-Asnawī (2009), *op.cit.*, j. 2, h.176.

<sup>149</sup> Al-Maḥallī (2009), *op.cit.*, j. 1, h. 83.

الْوُجُوهُ، فَلَمَّا أَنْ غَسَلَ ذِرَاعَيْهِ قَالَ اللَّهُمَّ أَعْطِنِي كِتَابِي بِيَمِينِي  
 فَلَمَّا أَنْ مَسَحَ رَأْسَهُ قَالَ اللَّهُمَّ تَعَشَّنَا بِرَحْمَتِكَ وَجَنَّبْنَا عَذَابَكَ  
 فَلَمَّا أَنْ غَسَلَ قَدَمَيْهِ قَالَ اللَّهُمَّ ثَبَّتْ قَدَمِي يَوْمَ تَزُولُ فِيهِ  
 الْأَقْدَامُ، ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ يَا  
 أَنَسَ مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ هَذَا عِنْدَ وُضُوئِهِ لَمْ يَقْطُرْ مِنْ خِلَلِ أَصَابِعِهِ  
 قَطْرَةً إِلَّا خَلَقَ اللَّهُ مِنْهَا مَلَكًا يُسَبِّحُ اللَّهَ بِسَبْعِينَ لِسَانًا يَكُونُ ثَوَابُ  
 ذَلِكَ التَّسْبِيحِ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

Maksudnya: Anas berkata: “Aku telah masuk bertemu Rasulullah *shall All h ‘alaihi wa sallam* dan ditangan Baginda sebuah bekas air. Berkata Baginda kepada ku: “Wahai Anas dekatlah kepada ku akan ku beritahu tentang nilai *wud’*.” Kata Anas: “Lalu aku pun menghampiri Baginda s.a.w. Ketika Baginda membasuh kedua-dua tangannya, Baginda membaca:” “Dengan nama Allah, segala puji bagi Allah, tiada keupayaan dan tiada kekuatan kecuali dengan perkenan Allah.” Ketika beristinja’ Baginda membaca:” “Ya Allah, tuhanku peliharalah buatku akan kemaluanku dan permudahkanlah urusanku.” “Ketika berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung serta mengeluarkannya Baginda membaca:” “Ya Allah, tuhanku, ajarkanlah aku akan hujahku dan janganlah Engkau haramkan bau syurga buatku.” “Ketika membasuh muka Baginda membaca:” “Ya Allah, tuhanku, putihkanlah wajahku pada hari (kiamat) diputihkan wajah-wajah.” “Ketika membasuh kedua-dua tangan hingga ke siku berkata Baginda:” “Ya Allah, tuhanku, berikanlah kepadaku catatan amalkan melalui tangan kananku.” “Ketika menyapu kepala Baginda membaca:” “Ya Allah, tuhanku, lingkungilah kami dengan rahmat-Mu dan jauhkanlah kami dari azab-Mu.” “Ketika membasuh kedua-dua kaki berkata Baginda:” “Ya Allah, tuhanku, perteguhkanlah kakiku pada hari (kiamat) tergelincirnya kaki-kaki.” “Kemudian bersabda Baginda s.a.w:” “Demi yang (Allah) mengutusku dengan kebenaran, wahai Anas! Tiada seorang hamba membaca doa-doa ini ketika ber*wud’* dan tidak gugur melalui jari-jemarinya setitik air pun melainkan diciptakan Allah bagi setiap titik tersebut seorang malaikat yang bertasbih kepada Allah dengan tujuh puluh lidah. Baginya pahala tasbih tersebut hingga ke hari kiamat.”<sup>150</sup>

<sup>150</sup> Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad (1976), *al-Majrūḥm*, j. 2, Ḥalab: Dār al-Wa ī, no. 788.

Berpandukan kepada hadis-hadis di atas al-Imam Jalāl al-Dīn al-Maḥallī mengharuskan beramal dengan doa-doa tersebut.<sup>151</sup> Manakala al-Khaṭīb al-Sharbīnī mengemukakan pandangan gurunya al-Shihāb al-Ramlī bahawa beramal dengan doa-doa yang dinyatakan adalah sesuatu yang *mustaḥab*.<sup>152</sup> Begitu juga dengan Ibn al-Mulaqqan yang mengharuskan beramal dalam konteks *faḍāil al-a‘amāl*.<sup>153</sup>

Hadis di atas dihukumkan *ḍa‘īf* oleh Ibn Ḥibbān kerana pada sanadnya ada perawi yang bernama ‘Ubād bin Ṣuḥaib.<sup>154</sup>

Al-Imam Aḥmad menyatakan bahawa ‘Ubād bukanlah seorang yang pendusta.<sup>155</sup> Manakala Abū Dāūd menjelaskan beliau seorang berfahaman *Qadariyyah* yang boleh dipercayai.<sup>156</sup>

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dalam membuat kritikan susulan terhadap perawi hadis di atas iaitu ‘Ubād bin Ṣuḥaib, tidak menolak hadis tersebut jika berpandukan kepada ulasan al-Imam Aḥmad dan Abū Dāūd. Akan tetapi mereka yang mengkritik ‘Ubād bin Ṣuḥaib dilihat lebih ramai. Ibn Ḥibbān mendakwa beliau meriwayatkan hadis yang *munkar* berbanding *mashhūr*, hinggakan orang yang baru terlibat dengan ilmu hadis juga mendakwa ianya adalah hadis palsu termasuk hadis di atas. Menurut Ibn Ḥajar, ‘Ubād telah disepakati sebagai seorang yang tidak boleh diperakui dan didakwa juga sebagai seorang yang banyak silap dan pelupa. Bukan itu sahaja malahan beliau ditolak oleh al-Imam al-Bukhārī, al-Nasā’ī, Abū Ḥātim al-Rāzī dan lain-lain lagi. Manakala

---

<sup>151</sup> *Op.cit.*

<sup>152</sup> Al-Khaṭīb al-Sharbīnī (1994), *op.cit.*, j. 1, h. 194.

<sup>153</sup> Ibn al-Mulaqqan (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 110.

<sup>154</sup> Ibn Ḥibbān (1976), *op.cit.*, no. 788.

<sup>155</sup> Aḥmad bin Ḥanbal (2001), *al-‘Ilal Wa Ma‘rifah al-Rijāl*, cet. 2, j. 3, al-Riyād: Dār al-Khanī, h. 101.

<sup>156</sup> Sulaimān bin al-Ash‘ath Abū Dāūd al-Sajastānī (1979), *Su‘ālāt Abī ‘Ubaid al-‘Ajirī Abā Dāūd al-Sajastānī*, al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, h. 229.

Ibn Mu‘īn mendakwanya sebagai dusta. Sementara Zakariyā al-Sājī mendakwa kitab-kitab ‘Ubād dipenuhi dengan pendustaan.<sup>157</sup>

Hadis di atas turut diriwayatkan oleh saidina ‘Alī bin Abī Ṭālib melalui beberapa jalan, antaranya seperti berikut:

عَنْ الْحَسَنِ - هُوَ الْبَصْرِيُّ - عَنْ عَلِيٍّ قَالَ عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَوَابَ الْوُضُوءِ، فَقَالَ يَا عَلِيُّ إِذَا قَدِمْتَ وَوُضُوءَكَ فَقُلْ: بِسْمِ اللَّهِ الْعَظِيمِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَإِذَا غَسَلْتَ فَرْجَكَ فَقُلْ: اللَّهُمَّ حَصِّنْ فَرْجِي وَاجْعَلْنِي مِنَ التَّوَابِ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الَّذِينَ إِذَا ابْتَلَيْتَهُمْ صَبَرُوا وَإِذَا أُعْطِيَتْهُمْ شَكَرُوا، وَإِذَا تَمَضَّمْتُ فَقُلْ: اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَدَا تِلَاوَةِ ذِكْرِكَ، وَإِذَا اسْتَنْشَقْتُ فَقُلْ: اللَّهُمَّ لَا تَحْرِمْنِي رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِذَا غَسَلْتَ وَجْهَكَ فَقُلْ: اللَّهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِي يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ، وَإِذَا غَسَلْتَ ذِرَاعَكَ الْيُمْنَى فَقُلْ: اللَّهُمَّ أَعْطِنِي كِتَابِي بِيَمِينِي وَحَاسِبِي حِسَابًا يَسِيرًا، وَإِذَا غَسَلْتَ ذِرَاعَكَ الْيُسْرَى فَقُلْ: اللَّهُمَّ لَا تُعْطِنِي كِتَابِي بِشِمَالِي وَلَا مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي، وَإِذَا مَسَحْتَ بِرَأْسِكَ فَقُلْ: اللَّهُمَّ غَشِّنْ بِرَحْمَتِكَ، وَإِذَا مَسَحْتَ أُذُنَيْكَ فَقُلْ: اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِمَّنْ يَسْتَمِعُ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُ أَحْسَنَهُ، وَإِذَا غَسَلْتَ رِجْلَيْكَ فَقُلْ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ سَعْيًا مَشْكُورًا وَذَنْبًا مَغْفُورًا وَعَمَلًا مُتَقَبَّلًا، اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ، ثُمَّ ارْفَعْ رَأْسَكَ إِلَى السَّمَاءِ فَقُلْ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَفَعَهُ بِغَيْرِ عَمَدٍ، وَالْمَلِكُ قَائِمٌ عَلَى رَأْسِكَ يَكْتُبُ مَا تَقُولُ وَيَخْتُمُ بِخَاتَمِهِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَى السَّمَاءِ فَيَضَعُهُ تَحْتَ الْعَرْشِ، فَلَا يُفَكُّ ذَلِكَ الْخَاتَمُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

Maksudnya: Daripada al-Ḥasan (al-Baṣrī) daripada ‘Alī berkata: “Rasulullah *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* telah mengajarkan kepada ku akan pahala ber*wuḍū’*. Lalu Baginda berkata: Wahai ‘Alī apabila kamu telah bersedia untuk ber*wuḍū’* maka ucapkanlah: Dengan

<sup>157</sup> Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (t.t), *Natāij al-Aḥkār Fī Takhrīj Aḥādīth al-Adhkār*, Dimashq: D r Ibn Kathīr, j. 1, h. 257.

nama Allah yang Maha Agung, segala puji bagi Allah atas (nikmat) Islam. Apabila kamu membasuh kemaluanmu maka ucapkanlah: Ya Allah, tuhanku, peliharalah kemaluanku, jadikanlah aku di kalangan mereka yang bertaubat dan jadikanlah aku di kalangan mereka yang menyucikan diri. Jadikanlah aku di kalangan mereka yang apabila engkau uji mereka, mereka sabar dan apabila engkau berikan kepada mereka sesuatu, mereka bersyukur. Apabila engkau berkumur-kumur ucapkanlah: Ya Allah, tuhanku, bantulah aku untuk tilawah al-Quran. Apabila engkau memasukkan air ke dalam hidung ucapkanlah: Ya Allah, tuhanku, jangan engkau haramkan bau syurga ke atas diri ku. Apabila engkau membasuh muka mu ucapkanlah: Ya Allah, tuhanku, putihkanlah wajah ku pada hari diputihkan dan dihitamkan wajah-wajah. Apabila engkau membasuh tangan kananmu ucapkanlah: Ya Allah, tuhanku, berikanlah kitabku (catitan amalan) di sebelah kananku dan permudahkanlah hitungan amalanku. Apabila engkau membasuh tangan kirimu ucapkanlah: Ya Allah, tuhanku, janganlah engkau berikan kitabku (catitan amalan) di sebelah kiriku dan juga dari sebelah belakang. Apabila engkau menyapu kepala, ucapkanlah: Ya Allah, tuhanku, liputilah diriku dengan rahmat-Mu. Apabila engkau menyapu kedua-dua telingamu ucapkanlah: Ya Allah, tuhanku, jadikan aku di kalangan mereka yang mendengar kata dan mengikuti yang terbaik daripadanya. Apabila engkau membasuh kedua-dua kakimu, ucapkanlah: Ya Allah, tuhanku, jadikanlah langkahnya disyukuri, dosa diampuni dan amalan yang diterima. Ya Allah, tuhanku, jadikanlah aku di kalangan mereka yang bertaubat dan sering menyucikan diri. Ya Allah, tuhanku, sesungguhnya aku memohon keampunan dan bertaubat kepada-Mu. Kemudian dongakkan kepalamu ke langit dan ucapkanlah: Segala puji bagi Allah yang telah menegakkannya (langit) tanpa tiang. Malaikat yang berdiri di atas kepalamu akan menulis apa yang engkau ucapkan lalu memetarai dengan capnya. Kemudian dia akan naik ke langit lalu meletakkan (ucapan tersebut) di bawah Arash. Tidak terlerai cap tersebut sehinggalah ke hari Kiamat.”<sup>158</sup>

Hadis ini telah dinukilkan oleh Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam kitab *Natāij al-Adhkār* sebagai *gharīb* yang dikeluarkan oleh Ab al-Qasīm bin Mandih. Ia turut dinukilkan oleh al-Mustaghfirī dalam kitab *al-Da‘awāt* melalui dua jalan. Pertama

<sup>158</sup> Abū Shujā’ Shairawīh bin Sharudār bin Shairawīh Al-Dailamī (1986), *al-Firdaus Bi Ma’thūr al-Khiṭāb*, j. 5, Bayrūt: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 326-327.

melalui Maḥmūd bin al-‘Abbās daripada al-Mughīth bin Budail daripada Khārijah bin Muṣ‘ab daripada Yūnus bin ‘Ubaid daripada Ḥasan al-Baṣrī darip ‘Alī ada ‘Alī bin Abī Ṭālib. Kedua melalui al-Ḥusain bin al-Ḥasan al-Marzawī daripada al-Mughīth bin Budail.<sup>159</sup>

Manakala Ab Manṣūr al-Dailamī meriwayatkan daripada Aḥmad bin ‘Abd Allāh daripada al-Mughīth bin Budail. Para perawinya dikenali, tetapi antara al-Ḥasan dan ‘Alī terputus sanad. Sementara Khārijah bin Muṣ‘ab pula ditolak oleh *jumh r* bahkan Ibn Mu‘īn mendakwanya sebagai pendusta.<sup>160</sup> Ibn Ḥibbān pula mendakwa Khārijah sering melakukan *tadlīs* daripada para pendusta terhadap hadis-hadis yang mereka riwayatkan daripada para *thiqāt* dari *thiqāt* yang mereka temui menyebabkan terjadinya pemalsuan pada riwayat Khārijah.<sup>161</sup>

Riwayat al-Mustaghfirī di atas turut dinukilkan daripada jalan yang lain melalui Ab Muqātil Sulaimān bin Muhammad bin al-Faḍl daripada Aḥmad bin Muṣ‘ab daripada Ḥabib bin Abi Ḥabib daripada Abi Ish q daripada ‘Alī. Sulaim n disebut sebagai *ḍa‘īf*. Beliau termasuk di kalangan *ḥuffaz* tetapi dituduh sebagai pemalsu hadis.<sup>162</sup>

Al-Im m al-Shawkānī<sup>163</sup> turut menukikan komentar beberapa ulama hadis dalam kitab beliau Nail al-Awṭār antaranya pandangan Ibn al-Qayyim yang menyatakan bahawa tiada direkodkan sebarang zikir ketika ber*wuḍū’* kecuali membaca *basmalah*. Manakala hadis tentang zikir-zikir *wuḍū’* adalah pendustaan dan pembohongan yang

<sup>159</sup> Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (t.t), *op.cit.* j. 3, h. 258.

<sup>160</sup> *Ibid.*, j. 3, h. 258-259.

<sup>161</sup> Ibn Ḥibbān (1976), *op.cit.*, j. 1, no. 316.

<sup>162</sup> Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 259.

<sup>163</sup> Muḥammad bin Alī bin Muḥammad al-Shawkānī (1993), *Nail al-Awṭār Sharh Muntaqā al-Akḥbār Min Aḥādīth Sayyid al-Akhyār*, cet. 1, j. 1, al-Qāhirah: D r al-Ḥadīth, h. 220.

tidak disabdakan oleh Baginda *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* sama sekali dan diajarkan kepada umatnya. Tiada yang sabit daripada Baginda *ṣall All h ‘alaihi wa sallam* selain bacaan *basmalah* dipermulaan dan disudahi dengan doa berikut:<sup>164</sup>

أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا  
عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ، وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ.

Maksudnya: Aku bersaksi tiada tuhan melainkan Allah yang satu tiada sekutu baginya. Aku juga bersaksi bahawa nabi Muhammad itu hamba dan utusan-Nya. Ya Allah, tuhanku jadikan aku di kalangan mereka yang bertaubat dan di kalangan mereka yang menyucikan diri.<sup>165</sup>

Berdasarkan huraian dan keterangan lalu, hadis doa-doa membasuh anggota *wuḍū’* di atas, jelas kesemuanya adalah hadis-hadis yang *da‘if* atau sangat *da‘if* walaupun diriwayatkan melalui jalan yang berbeza-beza. Jika diterima pandangan ini, maka persoalan yang perlu dijelaskan adalah status hadis *da‘if* dalam kehujahannya terhadap hukum. Apakah ia boleh diterima secara mutlak atau bersyarat?

Kata al-Im m al-Nawawī:

قال العلماء: الحديث ثلاثة أقسام صحيح وحسن وضعيف، قالوا  
وإنما يجوز الاحتجاج من الحديث في الأحكام بالحديث الصحيح  
أو الحسن، فأما الضعيف فلا يجوز الاحتجاج به في الأحكام  
والعقائد وتجوز روايته والعمل به في غير الأحكام  
وفضائل الأعمال والترغيب والترهيب.

“Berkata para ulama: Hadis itu terbahagi kepada tiga bahagian, *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* dan *da‘if*. Hadis yang boleh dijadikan hujah untuk membina hukum-hakam adalah hadis *ṣaḥīḥ* dan *ḥasan*. Sementara hadis *da‘if* tidak boleh dijadikan hujah sama sekali dalam membina hukum-hakam serta akidah. Ia hanya boleh diriwayatkan dan beramal dengannya dalam dalam perkara selain pembinaan hukum seperti menukikan

<sup>164</sup> Muḥammad bin Abī Bakr Shams al-Dīn Ibn Qayyim al-Jauziyyah (2004), *Zād al-Ma‘ād Fī Hady Khair al-‘Ibād*, Bayr t: D r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 90.

<sup>165</sup> Al-Tirmidhī (1987), *op.cit.*, j. 1, *Abwāb al-Ṭahārah, Bāb Fī Mā Yuqāl Ba’d al-Wuḍū’*, no. 55.

cerita-cerita, *faḍāil al-a‘amāl* dan *al-targhīb wa al-tarhīb* (galakan dan ancaman).”<sup>166</sup>

Walaupun hadis *ḍa‘īf* dibenarkan beramal dengannya dalam beberapa keadaan, tetapi keizinan ini masih terikat dengan beberapa syarat seperti berikut:<sup>167</sup>

- i. Hadis tersebut tidak terlalu berat ke*ḍa‘īf*annya. Seperti perawi yang dusta, dituduh sebagai pendusta atau sangat teruk kesilapannya dalam menukilkan hadis.<sup>168</sup>
- ii. Hadis tersebut termasuk dalam perkara-perkara asal agama yang umum.
- iii. Tidak beriktikad kesunnahan sesuatu amalan berpandukan hadis tersebut.

Pentarjihān al-Im m al-Nawawī ini dalam masalah ini dilihat lebih kuat dan meyakinkan. Hujah beliau dalam *Minh j al-Ṭālibīn* dengan mendakwa bahawa doa-doa tersebut tiada asas sandaran boleh diterima jika dirujuk kepada ulasan para ulama hadis terhadap hadis-hadis doa tersebut seperti di atas. Apatah lagi jika hendak digunakan sebagai hujah bagi mengisbatkan ia sebagai perkara sunat dalam *wuḍū’* sudah tentu tidak menepati status yang dikehendaki.

Oleh itu, penulis lebih cenderung untuk mengatakan bahawa amalan dengan doa-doa ini adalah tertolak sebagai hujah kerana hadis-hadis tersebut dihukumkan secara majoriti sebagai *ḍa‘īf* bahkan ada jalan-jalan yang dinukilkan sangat *ḍa‘īf*. Ini juga pandangan al-Im m Ibn Ḥajar al-Haitamī yang turut menolak amalan dengan doa-doa tersebut.<sup>169</sup> Jika diterima hadis-hadis ini maka ia tidak lebih kecuali dalam bentuk *faḍāil al-a‘amāl* jauh sekali untuk dianggap sebagai *mustaḥab*.

---

<sup>166</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 126-127.

<sup>167</sup> Al-Maḥallī (2009), *op.cit.*, j. 1, h. 83.

<sup>168</sup> Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī (1415H), *Tadrīb al-Rāwī*, j. 1, al-Riyāḍ: Maktabah al-Kauthar, h. 351.

<sup>169</sup> Ba’lawī (1995), *op.cit.*, h. 193.

#### D. Kesimpulan

Merujuk kepada masalah di atas, perselisihan yang berlaku adalah pada menentukan kesunnahan amalan berdoa ketika membasuh setiap anggota-anggota *wuḍū'*. Al-Im m al-Nawawī dalam pentarjīḥannya telah menegaskan akan penolakannya terhadap amalan-amalan tersebut, sedangkan al-Imām al-Rāfi'ī pula telah menerimanya dan menganggap ia sebahagian daripada amalan yang disunatkan ketika berwuḍū'. Jika diteliti dari aspek penetapan hukum melalui ilmu *uṣūl al-fiqh*, justeru pentarjīḥan al-Im m al-Nawawī adalah berasas. Ini dikuatkan lagi oleh keahlian beliau dalam ilmu hadis *riwāyah* menjadikan pandangannya boleh diterima berdasarkan hujah-hujah yang dikemukakan. Manakala pentarjīḥan al-Imām al-Rāfi'ī kelihatan agak lemah dari aspek sandaran dalilnya. Sekiranya diterima sekalipun ia hanya terpakai dalam aspek *faḍāil al-a'amāl* sahaja seperti yang telah dijelaskan.

#### 4.2.6 Aturan Membasuh Najis Pada Anggota Semasa Mandi Hadas Dan Wuḍ '

Najis benda kotor yang menghalang kesahihan solat seperti darah dan air kencing.<sup>170</sup> Sama ada terkena pada pakaian, tubuh badan mahupun tempat ianya mestilah dibersihkan terlebih dahulu. Manakala hadas pula bermaksud kejadian yang dianggap wujud (إعتباري) pada anggota manusia yang menghalang sah solat dan ibadat yang lain yang bersamaan hukumnya selagi tidak diberikan keringanan (رخصة).<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Muṣṭafā al-Khin (2000), *op.cit.*, j. 1, h. 38.

<sup>171</sup> Muṣṭafā al-Khin (2007), *Manhaj Fiqh al-Syafi'i*. Mohd Yusof bin Hj. Ahmad (terj.) j.1, cet. 5, Negeri Sembilan: Jabatan Mufti Kerajaan Negeri, h. 111.

Bagi tujuan tersebut perbahasan ilmu *fiqh* telah membicarakan cara-cara penyucian najis secara terperinci. Sungguhpun demikian terdapat perselisihan pada cara penyucian najis yang disertai dengan proses mengangkat hadas.

#### A. Pandangan al-Im m al-R fi'ī

Menurut al-Im m al-R fi'ī tidak memadai mencuci najis pada anggota dengan satu cucian semasa mandi hadas atau *wuḍ'*. Sebaliknya hendaklah dicuci najis pada badan terlebih dahulu kemudian disusuli dengan mandi hadas, begitu juga ketika berwuḍū'.<sup>172</sup>

Untuk mandi yang sempurna menurut al-Im m al-R fi'ī perlu disertai lapan perkara. Antaranya ialah membersihkan kekotoran yang ada pada tubuh badan terlebih dahulu. Sebagai contoh membersihkan tempat yang telah *diistinjā'* sekiranya digunakan batu. Ini menurut salah satu tafsiran dari kata-kata al-Im m al-Sh fi'ī r.a yang berbunyi:<sup>173</sup>

ثُمَّ يَغْسَلُ مَا بِهِ مِنْ أَدَى.

Maksudnya: Kemudian hendaklah mencuci sebarang kekotoran yang ada padanya.<sup>174</sup>

Beliau menegaskan bahawa seseorang yang terkena najis ditubuhnya mesti mencucinya terlebih dahulu untuk membolehkan mandi hadas atau *wuḍū'*nya diambil kira. Maka ini seolah-olah menggambarkan bahawa mencuci bahagian tubuh yang bernajis itu adalah perkara wajib dan bukan sebahagian daripada sifat kesempurnaan ketika bersuci.<sup>175</sup>

<sup>172</sup> Al-Rāfi'ī (2005), *op.cit.*, h. 14.

<sup>173</sup> Al-Rāfi'ī (1996), *op.cit.*, j. 1, h. 190.

<sup>174</sup> Al-Muzanī (1998) *op.cit.*, h. 12.

<sup>175</sup> Al-Rāfi'ī (1996), *op.cit.*, j. 1, h. 190.

Untuk menjawabnya al-Im m al-R fi'ī menimbulkan persoalan berikut: “Seseorang yang terkena najis ditubuhnya, jikalau dia berpada dengan mandi hadas atau ber*wuḍū'* untuk menghilangkan najis tersebut serta menyucikan tempat yang terkena najis tadi, adakah sudah terangkat hadasnya?”<sup>176</sup>

Ada dua pandangan (وجهان) para *Aṣḥāb* dalam menjawab persoalan di atas sebagaimana yang dinyatakan dalam kitab *al-Mu'tamad* oleh al-Shashi.

- i. Sekiranya kita katakan terangkat hadas, maka perbuatan menyucikan najis hanya menjadi sebahagian daripada sifat kesempurnaan untuk mengangkat hadas.
- ii. Sekiranya kita katakan tidak terangkat hadas maka ia adalah berpandukan kepada tafsiran kalimah *al-adhā* (الأذى) iaitu setiap benda kotor yang perlu disingkirkan untuk menjamin kesempurnaan mengangkat hadas. Menurut al-Shāshī ini adalah pandang *al-zāhir* (الظاهر) daripada mazhab.<sup>177</sup> Ini juga pandangan yang *ditarjīḥkan* oleh al-Im m al-R fi'ī dalam *al-Muḥarrar*.<sup>178</sup>

Kalimah *al-adhā* (الأذى) juga ditasfirkan sebagai air mani dan benda-benda kotor (القذر) yang lain. Ini dinukilkan al-Im m al-R fi'ī dari perselisihan yang dinyatakan oleh al-Qaḍi Ab al-Qāsim bin Kajj dan lain-lain.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> Al-Rāfi'ī (2005), *Op.cit.*, h. 15.

<sup>179</sup> Al-Rāfi'ī (1996), *op.cit.*, j. 1, h. 190.

Walau bagaimanapun beliau menolak pandangan para *al-Aṣḥāb* (الأصحاب) yang menyatakan perbuatan menyucikan najis pada tubuh badan sebagai rukun pertama ketika mandi hadas. Bahkan ianya hanya dianggap sebagai syarat sah sahaja.<sup>180</sup>

Al-Imām al-Nawawī melalui kitab beliau *Sharḥ Muslim* turut menyatakan pandangan yang sama ketika menjelaskan cara mandi *janābah*. Menurut beliau seseorang yang mandi *janābah* perlu mencuci segala kotoran pada kemaluan dan tubuhnya sebelum meratakan air ke badan.<sup>181</sup>

## B. Pandangan al-Imām al-Nawawī

Al-Imām al-Nawawī pula berpandangan bahawa memadai cucian najis pada tubuh dilakukan semasa mandi hadas dan begitu juga semasa berwudū' tanpa perlu pengasingan,<sup>182</sup> dengan kata lain najis tidak perlu dicuci terlebih dahulu. Cukup dengan siraman mandi hadas atau *wudū'* untuk mencuci najis tersebut.

Kata beliau jika seseorang yang berwudū' atau mandi menanggung najis *ḥukmiyyah*<sup>183</sup> ( ) pada tubuhnya, lalu dia mencuci atau menyiram berserta niat mengangkat hadas dan mencuci najis, atau dengan niat mengangkat hadas

---

<sup>180</sup> *Ibid*, h. 190-191.

<sup>181</sup> Muḥyī al-Dīn Yahya bin Sharaf al-Nawawī (1994), *Ṣaḥīḥ Muslim Bi Sharḥ al-Nawawī*, cet. 1, j. 2, al-Qāhirah: Dār al-Hadīth, h. 235.

<sup>182</sup> Al-Nawawī (1996), *op.cit.*, h. 8.

<sup>183</sup> Najis *ḥukmiyyah* adalah setiap najis yang telah kering, hilang kesannya dan tiada lagi bau dan warna. Sebagai contoh seperti air kencing yang terkena pakaian lalu kering dan tiada kesan warna serta bau.

sahaja dikira suci daripada najis yang ditanggung tanpa sebarang pertikaian.<sup>184</sup>  
Maksudnya yang terangkat hanyalah najis, tetapi hadas masih lagi kekal.

Begitu juga najis ‘*ainiyyah*<sup>185</sup> ( ) ianya dapat dihilangkan dengan cara menyiram dengan syarat air yang disiram itu tidak berubah sifat, tidak bertambah beratnya dan tidak pula terpisah daripada anggota. Cara ini tidak melibatkan najis berat (*mughallaḥah*) yang perlu dicuci tujuh kali dan satu daripadanya dengan air tanah.<sup>186</sup>

Timbul persoalan, apakah terangkat hadas dan *janābah* apabila disertakan dengan niat mencuci najis tadi? Menurut al-Imam al-Nawawī ada dua wajah (وجهان) dinukilkan dalam masalah ini.

- i. Menurut al-Māwardī, al-Shāshī, al-Rūyānī dan selain mereka bahawa hukum yang lebih sahih (الأصح) adalah suci. Bererti terangkat hadas atau *janābah* dan juga najis. Ini juga pandangan yang diputuskan oleh Qāḍī Ab al-Ṭayyib, Shaykh Naṣr al-Maqdisī dalam kitabnya *al-Intikhāb* dan Ibn al-Ṣabāgh. Alasan mereka kerana inti kepada kedua-dua perbuatan bersuci itu adalah sama dan sudah cukup satu cucian sebagaimana juga halnya seorang yang menanggung *janābah* dan *ḥaiḍ* hanya memadai untuknya satu mandian.

---

<sup>184</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 184.

<sup>185</sup> Iaitu setiap najis yang boleh dilihat atau mempunyai sifat-sifat jelas seperti warna atau bau.

<sup>186</sup> Ibn Ḥajar al-Haitamī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 99.

- ii. Perbuatan tersebut tidak sah. Pandangan ini diputuskan oleh Qāḍī Ḥusain serta dua orang *Aṣḥāb*nya al-Mutawallī dan al-Baghawī serta disahkan oleh al-Shāshī dalam kitabnya *al-Mu'tamad* dan al-Im m al-Rāfi ī.<sup>187</sup>

Merujuk kepada dua pandangan di atas al-Im m al-Nawawī telah menyatakan pandangan pertama sebagai hukum yang terpilih. Walau bagaimanapun keadaan berbeza sekiranya seseorang itu menanggung kesan tanah atau tepung di tangan lalu mencucinya dengan niat mengangkat hadas, maka ia tidak memadai kerana air tersebut sudah dianggap *musta'mal*. Ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Qāḍī Ḥusain.

Al-Im m al-Nawawī turut menjelaskan maksud *al-adhā* (الأذى) dengan merujuk kepada penggunaannya oleh al-Im m al-Sh fi'ī dan para *al-Aṣḥāb* (الأصحاب) adalah bererti najis yang ada pada kemaluan dan dubur seperti kesan *istinja'*, air mani, cecair-cecair dari kemaluan wanita dan lain-lain. Menurut beliau kalimah *al-qadhar* (القذر) boleh dirujuk kepada benda najis dan juga suci. Ini sekaligus merungkaikan perselisihan yang dinukilkan daripada Ibn Kaji apakah *al-adhā* (الأذى) itu semata-mata benda najis atau juga benda kotor (القذر) yang lain seperti air mani? Pandangan yang sahih menurut al-Im m al-Nawawī, ia merangkumi kedua-duanya.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 184.

<sup>188</sup> *Ibid.*, j. 2, h. 147.

Titik perselisihan antara kedua-dua mereka adalah berkenaan kekuatan yang ada pada air untuk mencuci najis dan mengangkat hadas. Apakah lebih aliran air mengangkat hadas dianggap air *musta'mal* ( ) untuk digunakan mencuci bahagian tubuh yang bernajis<sup>189</sup> atau mempunyai kesan najis seperti dalam masalah *istinja'* menggunakan batu dan selainnya?

Untuk menjelaskan isu ini al-Imam al-Nawawī membawa contoh berikut: Jikalau seorang yang menanggung *janābah* menyiram air di kepalanya sedangkan dibelakang badannya ada najis. Lalu air itu pun mencuci najis tersebut, maka hukumnya jika kita katakan air yang telah diguna untuk mengangkat hadas (*musta'mal*) boleh diguna untuk mencuci najis, maka bahagian badan (yang terkena najis) tersebut dihukumkan suci. Apakah suci juga daripada *janābah*?

Menurut al-Rūyānī dalam isu ini ada dua wajah (الوجهان) dengan merujuk kepada pandangan *Aṣḥab al-wujūh*.<sup>190</sup>

- i. Dihukum suci kerana air tersebut masih berada pada tempatnya (pada badan orang yang mengangkat hadas). Ia hanya akan jadi *musta'mal* apabila bercerai daripada badan.
- ii. Dihukum tidak suci kerana kita tidak menjadikan air tersebut sebagai air *musta'mal* yang diperlukan dalam satu perbuatan bersuci semasa ia berada pada anggota, sedangkan ia proses yang berlainan. Oleh itu,

---

<sup>189</sup> Taqiyy al-Dīn Abī Bakr bin Muḥammad al-Ḥusainī (2001), *op.cit.*, h. 66.

<sup>190</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 2, h. 160.

wajib menyucikan bahagian yang berkenaan daripada najis terlebih dahulu.<sup>191</sup>

Daripada dua pandangan di atas, al-Rūyānī mentarjīhkan pandangan yang pertama dan begitu juga dengan al-Māwardī pada pandangannya dengan bahawa seluruh badan dikira satu anggota ketika melaksanakan mandi hadas.<sup>192</sup> Al-Im m al-Ghazālī juga memutuskan perkara yang sama dan menegaskan pandangan yang sebaliknya adalah salah.<sup>193</sup>

Al-Im m al-Nawawī memutuskan suatu air yang masih berada pada anggota badan sebagai bukan air *musta'mal*. Ia hanya dianggap sebagai *musta'mal* apabila bercerai daripada anggota badan. Maka dalam masalah mandi hadas seluruh tubuh dianggap sebagai satu anggota.<sup>194</sup> Oleh itu, air cucian dari kepala yang gugur kebahagian anggota yang lain dianggap sebagai air yang suci lagi menyucikan.

### C. Analisis Masalah

Perselisihan di sini adalah dalam mentarjīhkan salah satu daripada pandangan *Aṣḥāb al-wujūh* yang dinukilkan oleh kedua-dua imam. Ini bermaksud perselisihan tersebut adalah kuat dan kedua-dua pandangan yang saling bertentangan itu hampir setara dari sudut kekuatan dalil serta hujahnya. Secara umumnya mereka berdua sepakat bahawa syarat sah mengangkat hadas adalah menyucikan najis yang ada pada tubuh,<sup>195</sup> sama ada ianya hadas besar atau kecil. Walau bagaimanapun telah berlaku perselisihan dalam menentukan

---

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*, j. 1, h. 73.

<sup>193</sup> Al-Ghazali (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 43.

<sup>194</sup> *Ibid.*, j. 1, h. 68.

<sup>195</sup> *Ibid.*, j. 2, h. 147.

bentuk cucian tersebut adakah ianya boleh disertakan dengan satu cucian atau perlu dilaksanakan secara berasingan? Jika disatukan cucian, adakah air untuk mengangkat hadas akan menjadi *musta'mal* untuk mencuci najis?

Sebagaimana yang diketahui di atas, al-Im m al-Rāfi'ī lebih cenderung untuk dilaksanakan cucian tersebut secara berasingan. Cucian pertama untuk menghilangkan najis pada anggota walaupun dengan beberapa siraman dan sesudah itu baru diangkat hadas. Jika tidak dilaksanakan seperti itu menurut beliau air akan menjadi *musta'mal* apabila berpindah ke anggota lain pada badan. Ditambah lagi dengan pandangan al-Im m al-Shāfi'ī yang menegaskan perlunya mencuci kotoran pada tubuh sebelum mengangkat hadas.

Pentarjīhan al-Im m al-Nawawī pula melihat sebaliknya. Bagi beliau cukup sekadar satu cucian merangkumi hadas dan najis sekaligus. Hujah pentarjīhan beliau boleh dilihat dari dua aspek:

- i. Persamaan yang ada pada kedua-dua perbuatan dari aspek *maqāsid* atau tujuan. Apabila seseorang mengangkat hadas bermakna dia hendak membersihkan diri dan bersuci daripada hadas tersebut dan apabila dia mencuci najis bermakna dia hendak membersihkan tubuhnya. Oleh kerana kedua-dua perbuatan ini sama dari aspek tujuannya maka satu perbuatan sudah cukup untuk mencapai tujuan tersebut sebagaimana yang dinyatakan oleh para *Ashāb*. Dari aspek pentarjīhan, *qiyās* yang disertai 'illah lain ditarjīhkan berbanding yang mempunyai satu 'illah.<sup>196</sup> Perbuatan mencuci najis hanya mencapai satu maksud iaitu kebersihan. Manakala *wuḍū'* dan mandi mencapai dua maksud sekaligus,

---

<sup>196</sup> Rujuk bab tiga, h. 86-87, perkara 3.8.3 (C).

membersihkan diri dan mengharuskan ibadah. Justeru, menyertakan kedua-duanya lebih diterima pada logik akal. Di samping itu ia juga bertepatan dengan kaedah berikut:

إذا اجتمع أمران من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما دخل  
أحدهما في الآخر غالباً.

Maksudnya: Apabila bertemu dua perkara daripada jenis yang sama dan tidak berbeza tujuannya, salah satu daripadanya masuk ke dalam yang lain pada kebiasaannya.<sup>197</sup>

- ii. Berhubung dengan status air yang digunakan untuk mengangkat hadas dan najis pada tubuh yang sama, ia dihukumkan sebagai air mutlak suci lagi menyucikan. Ini kerana air tersebut hanya akan menjadi *musta'mal* apabila terpisah dari anggota orang yang mandi tersebut. Selagi mana air tersebut masih mengalir ditubuh orang yang mengangkat hadas maka ia dianggap sebagai air mutlak. Al-Im m al-Mawardi<sup>198</sup> dan Al-Im m al-'Izz bin 'Abd al-Salām<sup>199</sup> juga menyatakan bahawa pandangan yang lebih sahih (الأصح) ialah air akan hilang kekuatan untuk mencuci apabila ia terpisah daripada anggota. Ini juga pandangan *al-Shāfi'iyyah* yang terkemudian seperti al-Shaykh al-Qalyūbī<sup>200</sup> dan Shaykh Ba'lawī.<sup>201</sup> Bahkan al-Khatīb al-Sharbīnī menyatakan bahawa ianya adalah hukum yang disepakati.<sup>202</sup>

Sementara pandangan al-Im m al-Nawawī yang dinyatakan dalam *Sharḥ Muslim* tertolak apabila dirujuk kepada susunan karya beliau. Menurut

<sup>197</sup> Al-Suyūṭī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 281.

<sup>198</sup> Abū al-Ḥasan al-Māwardī (1994), *op.cit.*, j. 1, h. 298.

<sup>199</sup> Abū Muḥammad 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām (1999), *Qawā'id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*, cet. 1, j. 2, Bayr t: D r Kutub al-'Ilmiyyah, h. 106.

<sup>200</sup> Al-Maḥallī (2009), *op.cit.*, j. 1, h. 29.

<sup>201</sup> Ba'lawī (1995), *op.cit.*, h. 9.

<sup>202</sup> Al-Khatīb al-Sharbīnī (1994), *op.cit.*, j.1, h. 122.

Ibn Hajar, susunan karya al-Imām al-Nawawī mengikut urutan bermula dengan kitab *Nuktaḥ*, *Taṣḥīḥ al-Tanbīḥ*, *Sharḥ Muslim*, *al-Fatāwā*, *al-Minhāj*, *al-Rauḍah*, *al-Tanqīḥ*, *al-Majmūʿ* dan *al-Taḥqīq*.<sup>203</sup> Jika beliau menfatwakan lebih dari satu pandangan dalam satu kes, maka pandangan dari karya yang lebih terkemudian itulah yang diterima pakai. Maka dalam masalah ini pandangan beliau dalam kitab *Sharḥ Muslim* adalah berbeza dengan apa yang dinyatakan dalam *al-Majmūʿ*. Oleh kerana kitab *al-Majmūʿ* terkemudian daripada *Sharḥ Muslim*, maka pandangan di dalamnya dianggap telah membatalkan pandangan yang terdahulu.

#### **D. Kesimpulan**

Dalam perselisihan di atas, logik akal dilihat sangat berperanan dalam menentukan keabsahan hukum yang *ditarjīḥkan*. Secara zahir juga kekuatan hujah kedua-dua pandangan tersebut hampir setara. Walau bagaimanapun penjelasan al-Imām al-Nawawī dengan berpandukan logik serta pandangan para *Aṣḥāb* dilihat lebih meyakinkan untuk *ditarjīḥkan*.

#### **4.2.7 Hukum Air Mani Haiwan**

Air mani merupakan antara cecair yang keluar daripada kemaluan sama ada lelaki ataupun perempuan. Air mani lelaki yang sihat berwarna putih lagi pekat dan keluar memancut-mancut sedikit demi sedikit dengan disertai syahwat dan kelazatan. Sesudah keluar akan menyebabkan keletihan dan baunya seperti tepung yang telah diuli dan apabila kering baunya seperti telur. Manakala air mani wanita pula berwarna kuning cair.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> Ba'lawī (1995), *op.cit.*, h. 192.

<sup>204</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 2, h. 113.

Kedua-dua imam al-Rāfi'ī dan al-Nawawī setuju bahawa air mani manusia adalah bersih dan suci. Walau bagaimanapun persoalan timbul berkenaan air mani haiwan apakah ia juga suci atau sebaliknya?

#### A. Pandangan Al-Im m al-R fi'ī

Al-Im m al-R fi'ī berpandangan bahawa air mani selain manusia adalah najis menurut pandangan yang lebih sah (الأصح).<sup>205</sup>

Dalam mentarjīhkan pandangannya, beliau mengemukakan tiga hukum yang berbeza.

- i. Air mani selain manusia adalah najis kerana ia menular dari dalam tubuh sama seperti darah. Sementara hukum suci air mani manusia adalah semata-mata sebagai suatu penghormatan.
- ii. Air mani haiwan adalah suci kerana hukum asal adalah suci dan ia mirip kepada air mani lelaki.
- iii. Air mani haiwan adalah suci jika daripada haiwan yang halal dimakan dan dikira najis dari haiwan yang haram dimakan. Dalam hal ini air mani tersebut diqiyāskan kepada susu haiwan.<sup>206</sup>

Berdasarkan ketiga-tiga pandangan ini, al-Im m al-Rāfi'ī lebih cenderung kepada pandangan pertama dalam pentarjīhannya dan mengatakan ia adalah hukum yang paling jelas (الأظهر).

---

<sup>205</sup> Al-Rāfi'ī (2005), *op.cit.* h. 15.

<sup>206</sup> Al-Rāfi'ī (1997), *op.cit.* h. 41.

## B. Pandangan al-Imam al-Nawawī

Sementara al-Imam al-Nawawī berpandangan bahawa semua air mani adalah suci kecuali daripada anjing dan babi serta keturunannya.<sup>207</sup> Ia adalah pandangan yang paling sahih (الأصح) di antara pandangan-pandangan para *Ashāb al-wujūh*.

Pandangan ini turut disahkan oleh al-Shaykh Abū Ḥāmid, al-Bandaniji, Ibn al-Ṣabāgh, al-Shāshī dan lain-lain.<sup>208</sup> Dalilnya adalah merujuk kepada hukum asal haiwan iaitu harus atau suci.<sup>209</sup> Ini juga pandangan yang dinyatakan oleh al-Khaṭīb al-Sharbīnī<sup>210</sup> dan al-Shaykh Ba'lawī.<sup>211</sup>

## C. Analisis Masalah

Perselisihan dalam masalah ini adalah sangat kuat dan ia berlaku dalam menentukan pandangan yang paling *rājiḥ* daripada pandangan-pandangan para *Ashāb*. Secara sepakat kedua-dua imam bersetuju bahawa air mani anjing dan babi serta keturunannya adalah najis. Isunya di sini adalah hukum air mani haiwan selain anjing dan babi.

Pada hemat penulis pentarjīhan al-Imam al-Rif'ī adalah berpandukan hukum *qiyās*. Menurut beliau air mani itu sama seperti darah kerana ia keluar dari tubuh badan manusia. Sedangkan hukum suci air mani manusia hanyalah sebagai suatu penghormatan.

---

<sup>207</sup> Al-Nawawī (1996), *op.cit.*, h. 8.

<sup>208</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 2, h. 396.

<sup>209</sup> Al-Maḥallī (2009), *op.cit.*, j. 1, h. 104.

<sup>210</sup> Al-Khaṭīb al-Sharbīnī (1994), *op.cit.*, j.1, h. 234.

<sup>211</sup> Ba'lawī (1995), *op.cit.*, h. 10.

Manakala *pentarjihān* al-Im m al-Nawawī dilihat berpandukan kepada hukum asal sesuatu yang diputuskan sebagai suci selagi mana tiada nas yang datang mengharamkannya. Dalam masalah anjing dan babi jelas ada nas yang mengharamkan kedua-duanya. Kaedah juga menyebut semua haiwan adalah suci kecuali anjing dan babi serta keturunannya.<sup>212</sup>

Ibn Ḥajar mengqiy skan masalah ini kepada telur haiwan yang diharamkan dagingnya. Haiwan yang haram dimakan dagingnya, dihukumkan suci telurnya secara mutlak selagi mana tidak diketahui kemudharatan pada telur tersebut.<sup>213</sup>

Oleh itu, rujukan yang paling tepat berkenaan dalam *pentarjihān* ini adalah *istiṣḥ b al-ḥāl*.<sup>214</sup>

#### **D. Kesimpulan**

Sekali lagi perselisihan yang kuat berlaku dalam masalah di atas sebagaimana yang berlaku dalam masalah yang terdahulu dalam menentukan manakah pandangan para *Aṣḥāb* yang lebih kuat untuk *ditarjihān*. Justeru al-Im m al-Nawawī telah *mentarjihān* pandangannya dengan berpandukan pandangan kebanyakan *Aṣḥāb* di samping hukum asal keharusan pada setiap sesuatu.

---

<sup>212</sup> Al-Suyūṭī (2001), *op.cit.*, j. 2, h. 336.

<sup>213</sup> Ibn Ḥajar al-Haitamī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 102.

<sup>214</sup> Rujuk Bab Tiga, h. 60, perkara 3.1.6.

#### 4.2.8 Hukum Menepuk Debu Dua Kali Ketika *Tayammum*

*Tayammum* bermaksud menyampaikan debu yang suci kepada muka dan kedua-dua tangan dengan cara yang tertentu.<sup>215</sup> Ia dilakukan sebagai ganti kepada *wuḍū'* dan mandi hadas ketika ada keuzuran untuk menggunakan air seperti ketiadaan air atau disebabkan sakit.

Dalam bahagian ini *khilaf* terdapat antara al-Imam al-Rāfi'ī dan al-Imam al-Nawawī berkenaan kaedah melakukan *tayammum*. Adakah cukup dengan sekali tepukan debu sahaja sebagai yang wajib dan yang kedua hanya sunat atau mesti menepuk dua kali?

##### A. Pandangan al-Imam al-Rāfi'ī

Menurut al-Imam al-Rāfi'ī amalan yang wajib ketika bertayammum hanyalah sekali tepukan debu dan menepuk untuk kali kedua adalah sunat sahaja.<sup>216</sup>

Banyak nas yang menunjukkan bahawa *tayammum* itu adalah dua kali tepukan debu. Antara lain adalah seperti hadis-hadis berikut:

...ضَرَبَ بِيَدَيْهِ عَلَى الْحَائِطِ وَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ ثُمَّ ضَرَبَ ضَرْبَةً  
أُخْرَى فَمَسَحَ ذِرَاعَيْهِ...<sup>217</sup>

Maksudnya: "...Baginda menepuk kedua-dua tangannya ke atas dinding dan menyapukan kedua-duanya kepada mukanya. Kemudian Baginda menepuk sekali lagi sekali lagi lalu menyapu kedua-dua lengannya."<sup>217</sup>

<sup>215</sup> Muṣṭafā al-Khin (2000), *op.cit.*, j. 1, h. 92.

<sup>216</sup> Al-Rāfi'ī (2005), *op.cit.*, h. 20.

<sup>217</sup> Abū Dūd, *op.cit.*, *Bab al-Tayammumu Fī al-Ḥaḍar*, no. 279.

Walau bagaimanapun hadis ini telah dihukumkan sebagai lemah atau *da'if* oleh sebahagian besar ulama hadis sebagaimana yang dinukilkan oleh Ibn Mulaqqan<sup>218</sup> dan Ibn Hajar .<sup>219</sup>

Hadis lain seperti riwayat al-Hākim yang menukilkan dari jalan yang berbeza-beza seperti daripada Ibn 'Umar<sup>220</sup> dengan riwayat yang *mauqūf* dan daripada Jābir bin 'Abd Allah dengan *isnād* yang *ṣaḥīḥ*.<sup>221</sup> Sementara Al-Ṭabarānī<sup>222</sup> pula meriwayatkannya secara *marfū'* dan al-Dāraquṭnī<sup>223</sup> turut meriwayatkan secara *mauqūf* seperti berikut:

التَّيْمَمُ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ.

Maksudnya: *Tayammum* itu adalah dua kali tepukan debu. Sekali untuk muka dan sekali lagi untuk kedua-dua tangan hingga ke siku.

Al-Dāraquṭnī<sup>224</sup> turut meriwayatkan hadis mirip seperti di atas daripada Ibn 'Umar juga hadis yang *mauqūf*:

عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ أُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ التَّيْمَمُ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْكُفَّيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ.

Maksudnya: Dari Nāfi' daripada Ibn 'Umar, beliau sering mengatakan bahawa *tayammum* itu adalah dua kali tepukan. Sekali untuk muka dan sekali lagi untuk dua pergelangan tangan hingga dua siku.

<sup>218</sup> Ibn al-Mulaqqan, *op.cit.*, j. 2, h. 637.

<sup>219</sup> Ibn Hajar, *op.cit.*, j. 1, h. 402.

<sup>220</sup> Abū 'Abdull h al-Hākim al-Nīsāb rī (t.t), *al-Mustadrak 'Alā al-Ṣaḥīḥain*, j. 1, Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, *Kit b al-Ṭahārah*, h. 180.

<sup>221</sup> *Ibid*, no. 636.

<sup>222</sup> Al-Ṭabarānī (1983), *op.cit.*, j. 12, *B b 'Abdull h bin 'Umar bin al-Khaṭṭāb r.a.*, no. 13366.

<sup>223</sup> 'Alī bin 'Umar Ab al-Ḥasan al-D raquṭnī (t.t), *Sunan al-D raquṭnī*, j. 1, , al-Qāhirah: Dār al-Maḥāsin, *Kit b al-Ṭahārah, B b: al-Tayammum*, no. 16.

<sup>224</sup> *Ibid.*, no. 17.

Hadis yang lain lagi seperti riwayat al-Baihaqī<sup>225</sup> daripada ‘Alī bin Abī

Ṭālib dengan sanad yang *mauqūf* juga seperti berikut:

التَّيْمُمُ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذَّرَاعَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ.

Maksudnya: *Tayammum* itu adalah satu tepukan debu ke muka dan satu tepukan lagi ke dua lengan hingga dua siku.

Sepotong hadis lagi riwayat al-Dāraqūṭnī<sup>226</sup> yang disahkan sebagai *mauqūf* oleh beliau seperti berikut:

جَابِرٌ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ وَإِنِّي تَمَعَّكْتُ فِي التُّرَابِ قَالَ إِضْرِبْ فَضْرِبْ بِيَدِهِ الْأَرْضَ فَمَسَحْ بِهَا وَجْهَهُ ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ أُخْرَى فَمَسَحَ بِمَا يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ.

Maksudnya: Daripada Jābir r.a katanya: “telah datang seorang lelaki lantas berkata: “Aku telah ditimpa janabah dan aku telah menggosok pada debu.” Kata Baginda s.a.w: “Tepuklah!” Lalu lelaki tersebut menepuk tanah dengan tangannya lantas menyapu mukanya, kemudian menepuk sekali lagi dengan tangannya lalu menyapu dengan kedua-dua tapak tangan akan kedua-dua tangannya hingga kepada dua siku.

Berdasarkan hadis-hadis ini ada sekelompok di kalangan *Aṣḥ b* yang berpegang kepada zahir nas bahawa *tayammum* itu tidak boleh kurang dari dua kali tepukan debu. Boleh juga lebih kerana kadang-kadang dengan dua kali tepukan belum tentu debu dapat meliputi seluruh anggota *tayammum*.<sup>227</sup>

Sebahagian daripada *Aṣḥ b* ada yang berpandangan wajib menyampaikan debu ke muka dan dua tangan sama ada dengan satu tepukan debu atau lebih. Menurut al-Im m al-R fi‘ī ini adalah pandangan yang lebih

<sup>225</sup> Al-Baihaqī (1996), *op.cit.*, *Kit b al-Ṭahārah, B b Dhikr Riwayāh Fī Kaiḥiyah al-Tayammum ‘An ‘Ammār bin Yāsir r.a.*, no. 1033.

<sup>226</sup> Al-D raqūṭnī, *op.cit.*, no. 29.

<sup>227</sup> Al-Rāfi‘ī (1997), *op.cit.*, j. 1, h. 242.

sahih (الأصح). Beliau menambah bahawa sunat tidak lebih dari satu tepukan atau kurang daripadanya.<sup>228</sup>

Satu pandangan daripada Qāḍī Ibn Kāj yang menukikan daripada sebahagian *Aṣḥab* menyatakan sunat menepuk sekali debu ke muka dan kali kedua untuk tangan kanan dan kali ketiga untuk tangan kiri. Walaubagaimana pun pandangan yang terdahulu adalah lebih masyhur (المشهور) sebagaimana yang ditarjīḥkan oleh al-Imām al-Rifāʿī.<sup>229</sup> Iaitu *tayammum* yang wajib adalah dengan sekali tepukan debu dan boleh lebih dari itu.

Dalil yang digunapakai adalah merujuk kepada hadis *ṣaḥīḥ*<sup>230</sup> yang diriwayatkan daripada ‘Ammār bin Yāsir seperti berikut:

ان يَكْفِيكَ هَكَذَا وَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَيْهِ وَاحِدَةً.

Maksudnya: Sabda Baginda s.a.w: “Sesungguhnya memadai bagi kamu berbuat begini.” Baginda lalu menyapu mukanya dan kedua-dua pergelangan tangannya sekali.

Al-Baihaqī<sup>231</sup> turut meriwayatkan hadis di atas berserta hadis berikut.

عن عمار أنه قال: سألتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ التَّيَمُّمِ فَأَمَرَنِي بِالْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ ضَرْبَةً وَاحِدَةً.

Maksudnya: Daripada ‘Ammār kata beliau: “Aku telah bertanya Nabi *ṣallāllāhu ‘alaihi wa sallam* tentang *tayammum*. Lalu Baginda menyuruhku menyapu muka dan dua pergelangan tangan dengan sekali tepukan debu.”

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

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> Al-Bukhārī, *op.cit.*, *Bab al-Tayammum* *Ḍarbaḥ*, no. 334.

<sup>231</sup> Al-Baihaqī (1996), *op.cit.*, j. 1, *Kitāb al-Ṭahārah*, *Bab Dhikr al-Riwāyah Fī Kaiḥiyah al-Tayammum ‘An Ammar bin Yasir Raḍīya Allāh ‘Anh*, no. 1042.

Jelas di sini pentarjihān al-Im m al-R fi'ī adalah berpandukan kepada hadis al-Im m al-Bukhārī di atas yang menyatakan hanya sekali tepukan debu untuk *tayammum* disapu ke muka dan dua tangan hingga dua siku. Ini berpandukan manhaj al-Im m al-Shāfi'ī yang berpegang kepada hadith yang *ṣaḥīḥ* sebagai mazhabnya.

## B. Pandangan al-Im m al-Nawawī

Manakala al-Im m al-Nawawī menyatakan perbuatan menepuk debu dua kali untuk *tayammum* adalah wajib sebagaimana yang telah dinaskan oleh al-Im m al-Sh fi'ī. Sekali menepuk untuk menyapu muka dan sekali lagi untuk menyapu dua tangan berserta dua siku.<sup>232</sup> Ia juga adalah cara yang diputuskan oleh *al-Irāqiyyūn* dan sekumpulan dari *al-Khurasāniyyūn*.<sup>233</sup>

Al-Im m al-Sh fi'ī dalam kitab *Mukhtaṣar al-Muzanī*<sup>234</sup> telah menyatakan seperti berikut:

...فَيَضْرِبُ عَلَى التُّرَابِ ضَرْبَةً وَيَفْرِقُ أَصَابِعَهُ حَتَّى يُبَيِّرَ التُّرَابَ ثُمَّ  
يَمْسَحُ بِيَدِهِ وَجْهَهُ كَمَا وَصَفَتْ فِي الرُّضْوَةِ ثُمَّ يَضْرِبُ ضَرْبَةً  
أُخْرَى كَذَلِكَ ثُمَّ يَمْسَحُ ذِرَاعَهُ الْيَمَنَ ...

Maksudnya: ...lalu hendaklah menepuk debu sekali dengan membuka jari-jemarinya sehingga terangkat debu tersebut. Kemudian hendaklah menyapu dengan tangannya akan muka sebagaimana yang telah dinyatakan dalam perbuatan *wudū'*. Kemudian menepuk sekali lagi sebagaimana cara yang pertama kemudian menyapu lengan sebelah kanan...

Menurut al-Im m al-Nawawī bahawa pandangan yang masyhur dalam mazhab bahawa *tayammum* itu adalah dengan dua kali tepukan debu. Sekali tepukan untuk muka dan sekali lagi untuk dua tangan hingga dua siku. Sekiranya

<sup>232</sup> Al-Nawawī (1996), *op.cit.*, h. 9.

<sup>233</sup> Al-Nawawī, (2005), *op.cit.*, j. 1, h. 146.

<sup>234</sup> Al-Muzanī (1998) *op.cit.*, h. 14.

sapuan debu tidak meratai seluruh anggota, wajib ditambah bilangan tepukan debu sehingga sempurna disapu pada anggota *tayammum*.<sup>235</sup>

Ibn al-Mundhir menukilkan pandangan yang menyatakan kewajiban menepuk debu dua kali ketika bertayammum daripada ‘Alī bin Abī Ṭālib, Ibn ‘Umar, Ḥasan al-Baṣrī, al-Sha’bī, Sālim bin ‘Abd Allāh, Mālik, al-Laith, al-Thawrī, *Aṣḥab al-Ra’y* dan ‘Abd al-‘Azīz bin Salamah. Menurut para *Aṣḥab*, ini adalah pandangan kebanyakan ulama.<sup>236</sup>

Al-Imām al-Nawawī menyatakan walaupun perbuatan Nabi *ṣallā Allahu ‘alaihi wa sallam* tidak menunjukkan dengan jelas menepuk debu untuk *tayammum* itu lebih dari sekali. Akan tetapi telah ada di sana dalil yang menunjukkan kewajiban untuk meliputi debu kepada kedua-dua belah tangan sebagaimana yang dinyatakan dalam hadis-hadis yang telah lalu. Oleh itu, menepuk kali kedua dianjurkan untuk memenuhi tuntutan tersebut. Menurut sebahagian daripada *Aṣḥab*, menepuk dua kali dianjurkan sebagai menjawab mereka yang mengatakan wajib pada *tayammum* hanya menyapu dua tangan hingga pergelangannya sahaja. Oleh itu, menepuk sekali tidak memungkinkan untuk meliputi debu kepada muka dan dua tangan hingga dua siku kecuali dengan melakukannya sebanyak dua kali.<sup>237</sup>

Sementara al-Imām al-Ghazālī menyatakan menepuk dua kali hukumnya sunnah dengan maksud bahawa menepuk lebih daripada dua kali itu bukannya

---

<sup>235</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 2, h. 168.

<sup>236</sup> *Ibid.*, j. 2, h. 169.

<sup>237</sup> *Ibid.*, j. 2, h. 185.

sunnah. Ianya sunnah juga sekiranya mampu meliputi anggota *tayammum* dengan sekali tepukan.<sup>238</sup>

Nas al-Im m al-Sh fi 'i dalam *al-Umm* juga menunjukkan tuntutan untuk meratakan debu keseluruh tangan kanan dan kiri hingga kedua-dua siku dengan tepukan debu yang berasingan.

(قال الشافعي) ولا يُجزئُه النَّسْرُ ضَرْبَةً لَوَجْهِهِ وَأَحَبُّ  
إِلَى أَنْ يَضْرِبَهَا بِيَدَيْهِ مَعًا... (قال الشافعي) وَيَضْرِبُ بِيَدَيْهِ مَعًا  
لِدِرَاعَيْهِ لَا يُجْزِيهِ غَيْرُ ذَلِكَ إِذَا يَمَمَ نَفْسَهُ لِأَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْسَحَ  
بِأُحَادٍ إِلَّا بِالْيَمَنِ الَّذِي تُخَالِفُهُ يَمْسَحُ الْبَيْسُ بِالْبَيْسِ وَالْبَيْسُ  
بِالْيَمَنِ.

Maksudnya: (Berkata al-Sh fi 'i): “Tidak memadai kecuali menepuk satu tepukan untuk mukanya dan saya lebih suka seseorang itu menepuk dengan kedua-dua tangannya sekaligus...” (Berkata al-Sh fi 'i): “Hendaklah seseorang yang bertayammum itu menepuk kedua-dua tangannya untuk kedua-dua lengannya. Tidak harus baginya untuk melakukan selain daripada perkara tersebut (menepuk debu untuk kali kedua) apabila bertayammum untuk dirinya. Ini kerana, dia tidak akan dapat menyapu tangan kecuali dengan tangan yang bertentangan dengan tangan kanan disapu dengan tangan kiri dan kiri disapu oleh tangan kanan.”<sup>239</sup>

Daripada nas al-Im m al-Sh fi 'i ini dapat difahami bahawa menepuk debu untuk menyapu tangan itu adalah wajib jika diambil kira tuntutan untuk meratakan debu ke seluruh anggota tangan hingga dua siku sebagaimana dilakukan apabila ber*wuḍū'*. Jika berpada hanya dengan satu kali tepukan untuk menyapu muka dan kedua-dua tangan maka sudah pasti tidak dapat mencapai matlamat untuk meratakan debu kepada kedua-dua tangan hingga dua siku kerana sebahagian besar debu telah digunakan untuk menyapu muka. Dengan

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

<sup>239</sup> Al-Shāfi 'ī (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 65.

mengambil kira juga prinsip *al-iḥtiyāt* yang digunapakai oleh al-Imām al-Shāfiʿī maka pentarjīhan al-Imām al-Nawawī adalah lebih tepat.

Al-Shaykh al-Ramlī dalam hal ini mengqiyskan perbuatan dua kali menepuk debu dengan perbuatan *istinjāʿ* dengan tiga ketul atau tiga sudut batu. Menurut beliau tujuan tiga ketul atau tiga sudut batu adalah untuk meyakinkan bersihnya tempat keluar najis.<sup>240</sup> Begitu juga dengan *tayammum* jika hanya sekali tepuk ada kemungkinan anggota kedua yang disapu tidak mendapatkan hak yang sepatutnya.

Dalam kesimpulan yang dibuat oleh al-Imām al-Nawawī beliau memutuskan bahawa menepuk dua kali ketika *tayammum* itu adalah wajib. Ia juga pandangan yang diputuskan oleh al-Shīrāzī, kebanyakan *al-Irāqīyyīn* dan juga sekelompok daripada *al-Khurasāniyyīn*. Ini juga amalan yang diketahui dalam mazhab Shāfiʿī.<sup>241</sup> Menurut Shaykh al-Qalyūbī maksud wajib, tidak boleh kurang daripada dua kali tepukan dan makruh hukumnya jika lebih.<sup>242</sup>

### C. Analisis Masalah

Dalam masalah di atas kedua-dua imam bersetuju tentang anjuran menepuk debu dua kali untuk bertayammum. Perselisihan yang berlaku adalah untuk menentukan tepukan yang kedua, apakah ia sekadar sunat sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Imām al-Rāfiʿī atau ianya adalah wajib seperti yang dinyatakan oleh al-Imām al-Nawawī.

---

<sup>240</sup> Shams al-Dīn al-Ramlī (1984), *op.cit.*, j. 1, h. 302.

<sup>241</sup> *Ibid.*, j. 2 h. 186.

<sup>242</sup> Al-Maḥallī (2009), *op.cit.*, j. 1, h. 135.

Pentarjihān al-Im m al-Nawawī dalam masalah ini adalah merujuk kepada beberapa aspek seperti berikut:

- i. Walaupun beliau sendiri tidak menukilkan sebarang nas yang boleh disandarkan untuk menyokong kewajipan menepuk dua kali akan tetapi dengan merujuk kepada apa yang dinaskan oleh al-Im m al-Sh fi'ī beliau lebih cenderung untuk mewajibkannya. Pandangan ini ada asasnya kerana seperti yang dinyatakan oleh al-Im m al-Nawawī sendiri, apabila syarak mewajibkan untuk meratakan (*isti āb*) debu kepada muka dan kedua-dua tangan hingga siku, maka tuntutan ini tidak terlaksana dengan mewajibkan sekali tepukan debu dan tepukan kedua hanya sebagai sunat. Oleh itu, dari aspek langkah berjaga-jaga atau *ihtiyāt* yang merupakan salah satu prinsip hukum dalam mazhab al-Im m al-Sh fi'ī mewajibkan dua kali tepukan debu untuk *tayammum* adalah lebih tepat.<sup>243</sup>
- ii. Alasan yang kedua yang boleh dirujuk dalam pentarjihān ini adalah dengan mengambil kira pandangan yang lebih mirip kepada amalan para *salaf*.<sup>244</sup> Ini juga adalah salah satu kaedah pentarjihān hukum dalam mazhab sebagaimana yang telah dinyatakan dalam bab tiga yang terdahulu. Al-Im m al-Nawawī dalam *Sharḥ Muslim* menyatakan:

واختلف العلماء في كيفية التيمم فمذهبنا ومذهب الأكثرين أنه لا بد من ضربتين، ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين، ومن قال بهذا من العلماء على بن أبي طالب وعبد الله بن عمر والحسن البصري والشعبي وسالم بن عبد الله بن عمر وسفيان الثوري ومالك وأبو حنيفة وأصحاب الرأي وآخرون رضي الله عنهم أجمعين.

Maksudnya: Telah berselisih para ulama pada menentukan cara bertayammum. Mazhab kami dan kebanyakan yang lain, *tayammum* itu mestilah dua kali

<sup>243</sup> Rujuk Bab Tiga, h. 84-85, perkara 3.8.2 (B).

<sup>244</sup> *Ibid.*, h. 85, perkara 3.8.2 (C).

tepukan pada muka dan kedua-dua tangan hingga dua siku. Mereka yang berpandangan begini di kalangan ulama adalah Aliy bin Abī Tālib, ‘Abd Allāh bin ‘Umar, Ḥasan al-Baṣrī, al-Sha’bī, Sālim bin ‘Abd Allāh bin ‘Umar, Sufyān al-Thawrī, Mālik, Ab Ḥanīfah, *Aṣḥāb al-Ra’y* dan lain-lain lagi. Semoga Allah meredhai mereka kesemuanya.<sup>245</sup>

Jelas *pentarjihān* al-Imām al-Nawawī turut merujuk hukum yang menjadi amalan para *salaf*. Pendapat para sahabat, *tābi ḥ* dan imam mujtahid seperti Sufyān al-Thawrī, al-Imām Ab Ḥanīfah dan al-Imām Mālik merupakan satu petunjuk kepada kekuatan pandangan yang dinyatakan. Inilah juga yang mendorong al-Imām al-Nawawī mewajibkan perbuatan *tayammum* melalui dua kali tepukan debu sebagai pandangan yang *rājiḥ* sebagaimana yang beliau nukilkan pandangan daripada al-Shaykh Abū ‘Amrū yang turut disokong oleh al-Qaffāl bahawa *pentarjihān* yang menepati pandangan kebanyakan imam-imam mazhab yang lain diambilkira sebagai salah satu faktor *pentarjihān*.<sup>246</sup>

- iii. Di samping itu *pentarjihān* ini turut dikuatkan oleh pandangan *al-Iraqiyyīn* sebagaimana dalam masalah pertama dan kedua yang terdahulu. Seperti yang sedia maklum bahawa pandangan *al-Iraqiyyīn* punya kelebihan untuk *ditarjihān* berbanding pandangan yang selain daripadanya dalam metode al-Imām al-Nawawī.

Melalui tiga hujah yang dikemukakan jelas *pentarjihān* al-Imām al-Nawawī dalam masalah ini lebih kukuh dan meyakinkan. Dengan itu juga beliau berjaya mempertahankan pandangan al-Imām al-Shafi‘ī serta kaedah *pentarjihān* dalam kerangka mazhab itu sendiri. Sementara hadis ‘Ammār dalam riwayat al-Bukhārī di atas diulas sebagai bertujuan untuk mengajar cara

<sup>245</sup> Al-Nawawī (1994), *op.cit.*, j. 2, h. 295-296.

<sup>246</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 144.

menepuk debu dan bukan keterangan berkaitan *tayammum* secara keseluruhan.<sup>247</sup>

#### D. Kesimpulan

Perselisihan yang kuat berlaku dalam masalah di atas dalam menentukan pandangan yang *rājih* daripada pandangan-pandangan para *Aṣḥāb*. Al-Imām al-Nawawī telah memuktamadkan pandangannya dengan mengatakan bahawa pandangan yang paling sahih sebagaimana yang dinaskan (الأصح المنصوص).

Ungkapan ini sudah cukup untuk mengukuhkan hujahnya dengan merujuk kepada apa yang telah dinaskan oleh al-Imām al-Shāfi‘ī sendiri daripada nukilan para *Aṣḥāb*.

#### 4.3 RUMUSAN MASALAH-MASALAH *KHILĀF* DI ANTARA AL-IMĀM AL-RĀFI‘Ī DAN AL-IMĀM AL-NAWAWĪ

Merujuk kepada lapan sampel kes di atas, satu daripadanya melibatkan *pentarjīhan* salah satu daripada pandangan-pandangan al-Imām al-Shāfi‘ī. Ini sebagaimana dalam masalah keutamaan menyertakan perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung. Satu masalah juga dalam *mentarjīh* perselisihan para *Aṣḥāb al-Wujūh* dalam menukulkan pandangan mazhab. Hal ini boleh dilihat dalam masalah pateri menggunakan emas. Begitu juga satu masalah melibatkan penolakan terus terhadap pandangan al-Imām al-Rāfi‘ī oleh al-Imām al-Nawawī dalam masalah doa-doa yang disunatkan ketika membasuh setiap anggota *wuḍū’*. Manakala selebihnya iaitu lima masalah melibatkan perselisihan dalam *mentarjīh* pandangan-pandangan *Aṣḥāb al-Wujūh*. Jadual berikut boleh membantu untuk menjelaskan status masalah-masalah yang diperselisihkan.

---

<sup>247</sup> Al-Khaṭīb al-Sharḥīnī (1994), *op.cit.*, j. 1, h. 265.

BIL	MASALAH	PUNCA PERSELISIHAN	ISTILAH pentarjīhan
1.	Pateri perkakas menggunakan emas.	Perselisihan para <i>Aṣḥāb</i> dalam menukikan pandangan mazhab.	<i>Al-madhhab</i>
2.	Menyelak lembaran al-Quran menggunakan lidi.	Perselisihan pandangan para <i>Aṣḥāb</i> .	<i>Al-aṣaḥ</i>
3.	Rukun tertib pada perbuatan <i>wuḍū'</i> yang disertakan ketika mandi.	Perselisihan pandangan para <i>Aṣḥāb</i> .	<i>Al-aṣaḥ</i>
4.	Menyertakan perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung.	Perselisihan dalam menentukan <i>qawl</i> al-Imām al-Shāfi'ī.	<i>Al-aẓhar</i>
5.	Doa ketika membasuh setiap anggota <i>wuḍū'</i> .	Kekuatan dalil hadis.	Tiada
6.	Menyertakan cucian najis pada anggota semasa <i>wuḍū'</i> dan mandi.	Perselisihan pandangan para <i>Aṣḥāb</i> .	<i>Al-aṣaḥ</i>
7.	Air mani haiwan.	Perselisihan pandangan para <i>Aṣḥāb</i> .	<i>al-aṣaḥ</i>
8.	Tepukan kali kedua pada tayammum.	Perselisihan pandangan para <i>Aṣḥāb</i> .	<i>al-aṣaḥ al-manṣūṣ</i>

Jadual 4.1: Perincian *khilāf* antara al-Im m al-Rāfi'ī dan al-Im m al-Nawawī

Berpandukan kepada jadual di atas, sebahagian besar masalah yang diperselisihkan adalah merujuk kepada pandangan-pandangan *Aṣḥāb al-Wujūh* dan ianya juga adalah perselisihan yang kuat antara al-Im m al-Rāfi'ī dan al-Im m al-Nawawī. Begitu juga dengan masalah yang diputuskan sebagai *al-aẓhar*, *khilāf* yang berlaku juga adalah kuat. Ini boleh difahami dengan meneliti lafaz-lafaz pentarjīhan yang digunakan oleh al-Im m al-Nawawī. Apabila beliau mentarjīhkan dengan lafaz *al-aṣaḥ* bermakna pandangan yang sebaliknya adalah *al-ṣaḥīḥ* dan apabila beliau mentarjīhkan dengan lafaz *al-aẓhar*, pandangan yang sebaliknya adalah *al-zāhir*. Begitu juga dalam masalah yang diputuskan sebagai al-mazhab, *khilāf* berlaku dalam periwayatan para *Aṣḥāb* terhadap pandangan mazhab dalam masalah yang diutarakan, hingga berlaku perselisihan dalam menentukan pandangan yang tepat.

Justeru itu, dapatlah disimpulkan di sini bahawa tiada jurang yang jauh di antara al-Im m al-Rāfi'ī dan al-Im m al-Nawawī dalam perselisihan yang berlaku antara

mereka berdua. Jika dirujuk pada sampel masalah yang dikemukakan, ternyata tujuh masalah diputuskan dengan *khilāf* yang hampir setara dan hanya satu sahaja masalah yang ditolak secara total oleh al-Im m al-Nawawī. Oleh sebab itu, al-Im m al-Nawawī telah memberikan pujian terhadap sumbangan al-Im m al-Rāfi‘ī dalam mentarjih pandangan-pandangan dalam mazhab sehingga layak karyanya (*al-Muḥarrar*) dianggap sebagai rujukan penting buat para mufti. Barangkali kata-kata al-Im m al-Nawawī berikut boleh dirujuk untuk kefahaman yang lebih baik:

...وَأَتَقَنَ مُخْتَصِرًا " الْمُحَرَّرَ " لِلْإِمَامِ أَبِي الْقَاسِمِ الرَّافِعِيِّ . رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى  
 ذِي التَّحْقِيقَاتِ ، وَهُوَ كَثِيرُ الْوَالِدِ ، عَمَلَهُ فِي تَحْقِيقِ الْمَذْهَبِ ، مُعَمِّدٌ  
 لِلْمُنْتَهَى وَعَبْرَةٌ مِنْ أَوْلِي الرُّغَبَاتِ ، وَقَدْ التَزَمْتُ مَسْنَدَهُ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْ يَنْصُرَ عَلَيَّ  
 مَا صَحَّحَهُ مُعْظَمُ الْأَصْحَابِ وَوَفَى بِمَا التَزَمْتُ وَهُوَ مِنْ أَمَمٍ أَوْ أَمَمٍ  
 الْمَطْلُوبَاتِ ...

Maksudnya: ... dan saya telah menekuni kitab ringkasan berjudul *al-Muḥarrar* karya al-Imām Abī al-Qāsim al-Rāfi‘ī *rahimahu Allāh Ta‘ālā* yang empunya tahkik. Kitab tersebut banyak faedahnya, panduan dalam menentukan pandangan mazhab dan rujukan muktamad buat mufti dan mereka yang berminat. Pengarangnya (*rahimahu Allāh*) telah komited untuk menyatakan perkara-perkara yang telah disahkan oleh kebanyakan *Ashāb* dan beliau telah menepati komitmennya dalam usaha tersebut. Usaha ini adalah di antara terpenting-penting atau terpenting-penting perkara yang dituntut...<sup>248</sup>

Berpandukan kepada apa yang dijelaskan di atas, al-Im m al-Nawawī ternyata begitu menghargai usaha-usaha yang dilakukan oleh pendahulunya dalam mentahkik pandangan-pandangan mazhab serta mentarjihkannya. Sementara usaha beliau adalah untuk menyempurkan lagi beberapa kekurangan yang ada sebagai pelengkap kepada apa yang telah dimulai oleh al-Im m al-Rāfi‘ī. Ini boleh difahami dalam ungkapan al-Im m al-Nawawī berikut:

<sup>248</sup> Al-Nawawī (2008), *op.cit.*, h. 10 .

...مَعَ مَا أُضْمُهُ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى الْمُسْتَحْدَاتِ: ... وَمِنْهَا  
 مَوَاضِعُ يَسِيرَةٍ ذَكَرَهَا فِي الْمُحَرَّرِ عَلَى خِلَافِ الْمُخْتَارِ فِي الْمَذْهَبِ كَمَا  
 سَرَّاهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَأَضْحَاكَ...

Maksudnya: ... berserta dengan apa yang akan saya tambahkan kepadanya (ringkasan kitab *al-Muḥarrar*) dengan izin Allah beberapa pembaikan yang amat bernilai: ... di antaranya di beberapa tempat yang beliau (al-Im m al-Rāfi‘ī) nyatakan dalam kitab *al-Muḥarrar* bercanggah dengan pandangan yang terpilih pada mazhab sebagaimana yang akan anda lihat dengan jelas dengan izin Allah *Ta‘ālā*.<sup>249</sup>

Dalam rangka untuk melengkapkan usaha tersebut, al-Im m al-Nawawī turut *mentarjīḥkan* masalah-masalah yang tidak *ditarjīḥkan* oleh al-Im m al-Rāfi‘ī. Sekadar menyebutkan contoh, ia boleh dilihat dalam masalah mandi hadas bagi orang yang mengenakan balutan, di mana al-Im m al-Rāfi‘ī mengemukakan tiga pandangan tanpa *mentarjīḥkan* mana-mana pandangan tersebut. Ini kemudiannya *ditarjīḥkan* oleh al-Im m al-Nawawī dengan memilih salah satu pandangan daripadanya.<sup>250</sup> Begitu juga dalam masalah panjang waktu solat Maghrib, al-Im m al-Rāfi‘ī telah membawa *al-qawl al-qadīm* dan *al-qawl al-jadīd* tanpa *mentarjīḥkan* salah satu daripadanya. Manakala al-Im m al-Nawawī telah *mentarjīḥkan* *qawl al-qadīm*.

Justeru, dengan tambahan yang dilakukan oleh al-Im m al-Nawawī ini telah memurnikan lagi apa yang telah sedia dilakukan oleh al-Im m al-Rāfi‘ī. Ini juga menunjukkan bahawa sebahagian besar yang *ditarjīḥkan* oleh al-Im m al-Rāfi‘ī adalah tepat dan selari dengan *uṣūl* mazhab Shāfi‘ī.

<sup>249</sup> Ibid.

<sup>250</sup> Ibid., h. 34.

#### 4.4 FAKTOR-FAKTOR PERSELISIHAN HUKUM DI ANTARA AL-IM M AL-RĀFI'Ī DAN AL-IM M AL-NAWAWĪ

Di antara objektif kajian ini adalah untuk mengenalpasti faktor-faktor perselisihan di antara al-Im m al-Rāfi'ī dan al-Im m al-Nawawī hingga membawa kepada perbezaan hukum yang *ditarjīhkan* oleh mereka berdua. Oleh itu, melalui sampel masalah yang dikaji, penulis telah mengenalpasti beberapa faktor yang mempengaruhi perselisihan-perselisihan tersebut seperti berikut:

##### 4.4.1 Hadis sebagai asas pembinaan hukum

Merujuk kepada masalah-masalah yang dibentangkan, ada tiga masalah yang melibatkan perselisihan hukum berpandukan kepada hadis. Pertama dalam masalah pateri perkakas menggunakan emas yang diputuskan sebagai haram oleh al-Im m al-Nawawī. Masalah kedua, keutamaan melakukan serentak perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung. Manakala ketiga, amalan doa ketika membasuh setiap anggota *wuḍū'* yang ditolak sama sekali oleh al-Im m al-Nawawī.

Ketiga-tiga masalah ini telah menonjolkan keahlian al-Im m al-Nawawī dan penguasaannya dalam bidang hadis. Bukan sahaja dari aspek matan seperti dalam masalah penggunaan pateri daripada emas dan melakukan serentak perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung, bahkan turut merangkumi sanad seperti dalam masalah penolakan terhadap hadis-hadis doa ketika membasuh anggota *wuḍū'* yang dihukumkan beliau sebagai tidak berasas sama sekali.

Selain daripada itu, al-Im m al-Nawawī turut berpegang dengan metode *pentarjīhan* mazhab yang berpandukan dengan kuantiti hadis atau *al-tarjīh bi al-*

*kathrah*. Ini boleh dilihat dalam masalah melakukan serentak perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung.

#### 4.4.2 Pendekatan *Qiyās*

Sebagaimana yang sedia maklum bahawa *qiyās* merupakan salah satu daripada kaedah untuk mendapatkan hukum semasa ketiadaan nas daripada al-Quran dan hadis. Dalam mazhab Shāfi‘ī, *qiyās* bukan sahaja suatu yang bersifat analogi mudah bahkan ia merangkumi persembahan hujah-hujah secara induktif dan deduktif.

Antara contoh kes yang didukung oleh penggunaan *qiyās* adalah dalam masalah menyelak lembaran al-Quran dengan lidi penunjuk oleh orang yang berhadās<sup>251</sup> dan juga dalam masalah menyertakan cucian najis semasa mandi hadas dan berwudu.<sup>252</sup>

*Qiyās* telah digunakan oleh al-Im m al-Nawawī dalam *mentarjīḥkan* hukum bagi masalah-masalah yang tiada nas yang jelas untuknya. Bahkan *qiyās* yang digunakan oleh beliau adalah pembuktian hukum melalui logik akal seperti melihat hukum dari sudut *maqāṣid* seperti dalam masalah cucian najis semasa mandi hadas dan juga dalam bentuk analogi, sebagaimana dalam masalah menyelak lembaran al-Quran dengan lidi penunjuk. Dalam masalah ini al-Im m al-Nawawī telah menolak persamaan antara hukum orang berhadās yang membawa al-Quran dengan orang berhadās yang menyemak al-Quran.

#### 4.4.3 Kekuatan Pandangan *al-Irāqiyīn*

Salah satu pendekatan al-Im m al-Nawawī dalam metode *pentarjīḥan* beliau apabila berlaku pertembungan pandangan dengan al-Im m al-Rāfi‘ī adalah dengan

---

<sup>251</sup> Rujuk halaman 111, perkara (i).

<sup>252</sup> Rujuk halaman 147, perkara (i).

melihat kepada pandangan *al-Irāqiyīn*. Ini kerana menurut beliau, golongan tersebut adalah lebih teliti dan tepat dalam menukilkan nas, kaedah dan wajah-wajah pandangan para *Ashāb*.<sup>253</sup>

Justeru itu, dalam beberapa *pentarjihān* di atas, metode ini telah digunakan dalam masalah pateri perkakas menggunakan emas dan masalah menyelak lembaran al-Quran menggunakan lidi penunjuk oleh orang yang berhadās.

#### 4.4.4 *Pentarjihān* berpandukan pandangan majoriti

*Pentarjihān* berpandukan pandangan majoriti adalah salah satu pendekatan *pentarjihān* yang digunakan oleh al-Imām al-Nawawī. Hal ini kerana logik akal percaya bahawa pandangan majoriti itu adalah lebih hampir kepada kebenaran berbanding yang sebaliknya.

Pendekatan ini boleh dilihat dalam masalah tertib dalam *wuḍū'* yang disertakan dalam perbuatan mandi secara menyelam. al-Imām al-Nawawī telah mengambil kira pandangan para pentahkik dalam melebihkan pandangannya. Begitu juga dalam masalah mewajibkan menepuk dua kali pada tayammum, pandangan majoriti diambil kira sebagai salah satu penilaian semasa *pentarjihān*.

#### 4.4.5 Aplikasi al-Imām al-Rāfi'ī dan al-Imām al-Nawawī terhadap metodologi hukum al-Imām al-Shāfi'ī

Dalam perbincangan di bab tiga yang lalu, penulis ada mengemukakan metodologi hukum menurut mazhab Shāfi'ī. Secara ringkasnya metodologi tersebut meliputi analisis induktif terhadap al-Quran dan Sunnah, penggunaan logik akal dan

---

<sup>253</sup> Rujuk perkara (iv), h. 107

*istiṣhāb*. Manakala dalam proses untuk mengenalpasti hukum tersebut, bahasa Arab dijadikan sandaran dalam memahami nas serta mengaplikasi kaedah-kaedah *uṣūl* atau *al-qawā'id al-uṣūliyyah*.<sup>254</sup> Dalam konteks kajian ini, ia cuba melihat sejauhmana metodologi ini diaplikasikan oleh kedua-dua imam dalam proses *pentarjihān* mereka khususnya dalam masalah-masalah yang diperselisihkan. Berikut hasil analisis penulis terhadap metodologi kedua-dua imam dalam *pentarjihān* mereka.

#### A. Al-Im m al-Rāfi'ī

Melalui masalah-masalah yang telah dikaji, al-Im m al-Rāfi'ī dalam *pentarjihān*nya telah berusaha menepati metodologi hukum yang telah digariskan oleh al-Imām al-Shāfi'ī dalam kebanyakan keadaan.

##### i- Hadis sebagai sandaran hukum

Tidak dinafikan al-Im m al-Rāfi'ī dalam usaha-usaha *pentarjihān*nya, sebaik mungkin telah cuba mengengahkan hadis-hadis sebagai sandaran kepada pandangan-pandangan dan *pentarjihān* yang dilakukan. Ini boleh dirujuk kepada kitab *Fatḥ al-'Azīz* sebagai bukti atas usaha gigih beliau tersebut. Komitmen beliau kepada *uṣūl* mazhab imamnya sesuatu yang tidak boleh dipertikaikan.

Dalam masalah-masalah yang dibincangkan, beliau akan menukikan hadis jika ada dan akan *mentarjihān* pandangan beliau apabila melihat suatu hadis punya kekuatan untuk *ditarjihān*. Hal ini boleh dilihat dalam masalah pateri perkakas menggunakan emas<sup>255</sup> dan pengasingan antara perbuatan berkumur-kumur.<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> Rujuk Bab Tiga, h. 49-60, perkara 3.1.

<sup>255</sup> Rujuk Bab Empat, h. 106-107, perkara (C).

<sup>256</sup> Rujuk Bab Empat, h. 127-128, perkara (C).

Walau bagaimanapun, dalam masalah doa-doa ketika membasuh anggota wudu, beliau seolah-oleh terlepas pandang untuk mengesahkan kehujahan doa-doa yang dinukilkannya daripada sumber-sumber yang sepatutnya. Barangkali perkara ini berlaku kerana *kethiqahan* beliau terhadap para *Ashāb* yang turut menukikan doa-doa tersebut dalam karya-karya mereka, menjadikan beliau menerima riwayat tersebut tanpa jelas sanad periwayatannya.

ii- Penggunaan *qiyās* dalam *pentarjīhan*

Sebagaimana yang dimaklumi, *qiyās* merupakan salah satu kaedah untuk mendapatkan hukum sewaktu ketiadaan nas. al-Im m al-Rāfi‘ī tidak terkecuali dalam mengaplikasikan kaedah ini dalam masalah-masalah *furū’* yang dikaji oleh beliau. Pendekatan ini boleh dilihat dengan jelas dalam masalah pateri perkakas menggunakan emas<sup>257</sup> dan menyentuh al-Quran menggunakan lidi oleh orang yang berhadas.<sup>258</sup> Walau bagaimanapun penulis tidak menafikan ada antara *qiyās* tersebut berlawanan dengan prinsip *qiyās* yang sepatutnya sebagaimana yang telah dihuraikan.

B. Al-Im m al-Nawawī

i- Analisis terhadap hadis

Sebagaimana dengan al-Im m al-Rāfi‘ī, maka al-Im m al-Nawawī juga seorang mujtahid mazhab yang sangat komited berpegang dengan hadis dalam *pentarjīhan-pentarjīhan* beliau. Ini boleh dirujuk dalam masalah

---

<sup>257</sup> Rujuk Bab Empat, h. 96, perkara (A).

<sup>258</sup> Rujuk Bab Empat, h. 108, perkara (A).

memateri perkakas menggunakan emas<sup>259</sup> dan menyertakan perbuatan berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung.<sup>260</sup>

Kepakaran al-Imām al-Nawawī dalam bidang hadis sesuatu yang tidak boleh disanggah sama sekali. Kekuatan beliau dalam menganalisis hadis dari aspek matan dan sanad adalah sangat menonjol. Dari aspek sanad misalnya beliau telah menolak amalan doa-doa anggota dalam *wuḍū'* dengan alasan tiada sandaran dalil.<sup>261</sup> Ini bukti kepada pengetahuan mendalam beliau terhadap hadis, walaupun amalan tersebut dinukilkan oleh sebahagian *Aṣḥāb*.

Dari aspek penguasaan matan, ternyata kepakaran beliau dalam menghurai dan mentafsir hadis sangat baik, selari dengan perananan hadis itu sendiri terutamanya dalam aspek *mengisṭinbāt* hukum berpandukan kaedah-kaedah fiqh. Ini boleh dilihat dalam masalah memateri perkakas menggunakan emas dan perak, apabila al-Imām al-Nawawī menafikan kehujahan dalil yang dikemukakan oleh oleh al-Imām al-Rāfi'ī dengan berpandukan pendekatan ilmu *uṣūl al-fiqh*.<sup>262</sup>

## ii- Pendekatan Logik akal

Tidak terkecuali al-Imām al-Nawawī, sebagaimana juga dengan al-Imām al-Rāfi'ī telah mengaplikasikan hujah logik akan dalam masalah-masalah yang *ditarjīḥkan*. Ini jugalah pendekatan al-Imām al-Shāfi'ī dalam perkara-perkara yang tidak dinaskan. Bahkan kaedah logik akal ini turut

---

<sup>259</sup> Rujuk Bab Empat, h. 102, perkara (B).

<sup>260</sup> Rujuk Bab Empat, h. 122, perkara (B).

<sup>261</sup> Rujuk Bab Empat, h. 131, perkara (B).

<sup>262</sup> Rujuk Bab Empat, h. 106, perkara (C), (ii).

digunakan dalam memahami kemahuan dan kehendak sesuatu nas itu sendiri. Pendekatan ini boleh dilihat dalam masalah menyelak al-Quran dengan lidi bagi orang yang berhadad<sup>263</sup> dan menyertakan cucian najis pada perbuatan mengangkat hadas.<sup>264</sup>

iii- Pendekatan *istiṣhāb*

Sebagaimana yang diketahui, mazhab al-Shāfi'ī telah menetapkan *istiṣhāb* sebagai salah satu sumber untuk mendapatkan hukum. Oleh itu, al-Imam al-Nawawī telah mengaplikasikan kaedah ini dalam mentarjīḥkan hukum kesucian air mani haiwan selain anjing dan babi.<sup>265</sup>

iv- Pandangan majoriti

Salah satu pendekatan al-Imam al-Nawawī adalah melihat kepada pandangan majoriti sebagai salah satu faktor pertarjīḥan. Walaupun perkara ini tidak dinukilkan oleh al-Imām al-Shāfi'ī tetapi tidak bercanggah dengan pendekatan *qiyās* bahkan para *Shāfi'yyah* yang terkemudian juga setuju dengann pendekatan tersebut. Ini kerana logik akal percaya hukum yang mewakili pandangan ramai itu adalah terlebih baik berbanding yang sebaliknya. Kaedah ini digunakan oleh al-Imam al-Nawawī dalam masalah menentukan rukun tertib pada *wuḍū'* yang disertakan bersama mandi.<sup>266</sup>

v- Pandangan *salaf*

Salah satu pendekatan al-Imam al-Nawawī ketika melakukan pentarjīḥan adalah pertimbangan beliau terhadap amalan para *salaf*. Ini

---

<sup>263</sup> Rujuk Bab Empat, h. 109, perkara (B).

<sup>264</sup> Rujuk Bab Empat, h. 149, perkara (C), ( i).

<sup>265</sup> Rujuk Bab Empat, h. 153, perkara (C).

<sup>266</sup> Rujuk Bab Empat, h. 116, perkara (C).

juga merupakan metode yang digariskan oleh al-Imām al-Shāfi‘ī apabila hendak *mentarjīhkan* sesuatu hadis keatas yang lain dengan melihat kepada amalan para *salaf*. Dalam masalah-masalah yang dikemukakan, metode ini digunakan oleh al-Imām al-Nawawī dalam hukum menepuk debu dua kali ketika bertayammum.<sup>267</sup>

vi- Sandaran pada bahasa Arab

Sekiranya al-Imām al-Shāfi‘ī sangat prihatin terhadap persoalan bahasa dalam memahami hukum, al-Imām al-Nawawī begitu juga tidak terkecuali dalam mengaplikasikan metode ini. Walaupun bahasa Arab bukan sumber dalam mendapatkan hukum, tetapi ia adalah petunjuk atau *qarīmah* dalam memahami kehendak nas terutama yang berkait rapat dengan al-Quran dan sunnah.

Justeru itu, al-Imām al-Nawawī turut memperlihatkan pengaruh metode tersebut sewaktu menghuraikan maksud kalimah *al-adhā* dalam masalah membasuh najis pada badan semasa mengangkat hadas.<sup>268</sup>

vii- Pendekatan berhati-hati atau *al-ihtiyāt*

Sebagaimana yang diketahui, mazhab Shāfi‘ī terkenal dengan prinsip *al-akhdh bi al-ihtiyāt* atau mengambil pendekatan berhati-hati. Kaedah ini turut menampakkan pengaruhnya sewaktu *pentarjīhan* hukum oleh al-Imām al-Nawawī dan ia digunakan dalam menentukan keperluan menepuk debu dua kali ketika tayammum sebagai langkah berhati-hati.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> Rujuk Bab Empat, h. 162-163, perkara (C), (ii).

<sup>268</sup> Rujuk Bab Empat, h. 147.

<sup>269</sup> Rujuk Bab Empat, h. 163, perkara (C), (i).

### viii- Kekuatan pandangan *al-Irāqiyīn*

Sesuatu yang menarik berkaitan dengan metodologi *pentarjīhan* al-Im m al-Nawawī adalah kecenderungan beliau dalam menerima pandangan-pandangan *al-Irāqiyīn*. Pada beliau, golongan *al-Irāqiyīn* ini sangat tepat dalam menukilkan nas-nas al-Imām al-Shāfi‘ī, pandangan-pandangan para *Aṣḥāb* serta kaedah-kaedah mazhab.<sup>270</sup> Pendekatan ini boleh dilihat dalam beberapa masalah seperti pateri menggunakan emas,<sup>271</sup> masalah menyelak lembaran al-Quran oleh orang yang berhadās<sup>272</sup> dan tepukan kali kedua pada tayammum.<sup>273</sup>

### C. Kesimpulan

Berpandukan kepada huraian di atas, penulis memutuskan bahawa tiada sebarang percanggahan metodologi hukum di antara kedua-dua imam al-Rāfi‘ī dan al-Nawawī. Apa yang berlaku hanyalah perselisihan dari aspek pendekatan *pentarjīhan* berdasarkan kaedah-kaedah *tarjīh* yang seharusnya diaplikasikan. Sebagai contoh sekiranya masalah tersebut diputuskan oleh al-Im m al-Rāfi‘ī dengan *qiyās* misalnya, yang mana *qiyās* itu merupakan salah satu sumber hukum dalam mazhab, maka al-Im m al-Nawawī akan membetulkan *pentarjīhan* tersebut dengan berpandukan nas. Ini sebagaimana yang berlaku dalam masalah memateri perkakas menggunakan emas yang *diqiyāskan* kepada keharusan penggunaan perak dalam nas. Justeru *qiyās* tersebut dibatalkan oleh kewujudan nas yang *qaṭ‘ī* lagi *ṣaḥīḥ* yang jelas mengharamkan emas.<sup>274</sup>

---

<sup>270</sup> Rujuk Bab Empat, h. 107.

<sup>271</sup> *Ibid.*

<sup>272</sup> Rujuk Bab Empat, h. 109, perkara (B).

<sup>273</sup> Rujuk Bab Empat, h. 159, perkara (B).

<sup>274</sup> Rujuk Bab Empat, h. 106-107, perkara (C).

Oleh itu, dalam *khilāf* yang berlaku antara mereka berdua, al-Imām al-Nawawī tampil mengkoreksi semula pandangan tersebut dengan berpandukan metodologi mazhab serta kaedah *uṣūl* yang sewajarnya. Ini berlaku sama ada melalui sandaran kepada hadis *ṣaḥīḥ*, *tarjīḥ* berpandu kuantiti hadis, kelebihan pada 'illah hukum, *istiṣḥāb*, dukungan amalan *salaf* dan juga pendekatan berjaga-jaga atau *al-akhdh bi al-iḥtiyāt*.

Sementara pendekatan beliau dalam mengambilkira pandangan *al-Irāqiyīn* adalah suatu *ijtihād* yang dibuat berdasar pemerhatian dan analisis beliau yang begitu mendalam dan luas terhadap karya-karya mazhab. Walaupun ia bukan pendekatan al-Imām al-Shāfi'ī sendiri berpandukan kaedah-kaedah yang telah digariskan. Ini kerana kemunculan mereka pun adalah sesudah kewafatan al-Imām al-Shāfi'ī.

Pendekatan ini juga merujuk kepada kata al-Imām al-Nawawī sendiri yang telah menegaskan apabila seseorang yang bukan berkeahlian dalam melakukan *tarjīḥ* berhadapan dengan dua *qawl* atau dua *wajh* hendaklah dia mendahulukan pandangan ramai, kemudian pandangan orang yang lebih berilmu dan kemudian orang yang lebih warak. Selanjutnya jika berlaku pertembungan antara yang lebih berilmu dan lebih warak, diutamakan pandangan orang yang lebih berilmu.<sup>275</sup>

Pandangan beliau seperti yang dinyatakan di atas, sesuatu yang boleh diterima untuk menyelesaikan pertembungan bagi mereka yang tiada keahlian. Ini sebagaimana yang telah dijelaskan dalam bab tiga yang terdahulu, bahawa

---

<sup>275</sup> Al-Nawawī (2001), *op.cit.*, j. 1, h. 143-144.

kaedah *tarjih* itu dibina diatas ijtihad *fuqahā'* sebagai jalan keluar terhadap pertembungan yang berlaku.<sup>276</sup>

Sementara pendekatan al-Imām al-Nawawī dalam menukikan pandangan *al-Irāqiyīn* hanya hadir sebagai penguat kepada hujah-hujah yang telah beliau kemukakan terlebih dahulu disebabkan keahlian beliau dalam melakukan *tarjih*.

Sesungguhnya usaha yang dilakukan oleh kedua-dua imam al-Rāfi'ī dan al-Nawawī adalah sesuatu yang amat besar dan terpuji. Walaupun berlaku perselisihan dalam beberapa masalah, ianya masih dianggap minimum dan kecil. Bahkan perselisihan itu boleh menjadi jalan keluar dalam keadaan tertentu, terutama apabila pandangan *rājih* tidak dapat dilaksanakan, maka disaat itu hukum *marjūh* menjadi jalan keluar.

Perlu diketahui, untuk menyelidiki karya-karya para mujtahid mazhab sepanjang lebih kurang empat kurun semenjak dari kewafatan al-Imām al-Shāfi'ī bukanlah satu tugas mudah. Ianya memerlukan kesungguhan yang tinggi dan minat yang amat mendalam. Justeru, apa yang telah dimulai oleh al-Imām al-Rāfi'ī merupakan pengemblengan usaha tiada tolok bandingnya. Manakala kemunculan al-Imām al-Nawawī pula telah menyempurna dan memurnikan lagi usaha tersebut. Dalam hal ini, al-Imām al-Nawawī sendiri sebagaimana yang dinukilkan, ketika mengarang kitab *Minhāj al-Tālibīn* telah merujuk kepada 500 buah buku *fiqh* dan usaha tersebut adalah mukjizat *fiqh* yang begitu luar biasa.<sup>277</sup>

---

<sup>276</sup> Rujuk Bab Tiga, h. 79, perkara 3.8.

<sup>277</sup> Al-Imām al-Nawawī *Min Muḥarrir Li Madhhab al-Shāfi'iyah Ilā Imām al-Aimmah Fī al-Tarjih Bayna al-Aqwāl Wa al-Adillah*, <http://www.miskin4dev.sy/>, 4 April 2012.