

Qāwl Qadīm dan Qāwl Jadīd

Pendahuluan

Imām al-Shāfi‘ī sangat dikenali dengan dua pendapat, iaitu *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd*. *Qāwl qadīm* merujuk kepada segala pendapat dan karya penulisan al-Shāfi‘ī di Iraq. Manakala *qāwl jadīd* merujuk kepada segala pendapat dan hasil penulisan al-Shāfi‘ī di Mesir¹.

Daripada definisi di atas, dapat dihuraikan bahawa *qāwl qadīm* al-Shāfi‘ī juga merangkumi segala metodologi hukum dan fatwa fiqh al-Shāfi‘ī di Iraq. Sedangkan *qāwl jadīd* pula mewakili metodologi hukum dan fiqh beliau di Mesir². Justeru, terdapat sedikit perbezaan antara *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* dari sudut metodologi hukum. Natijahnya, kedua *qāwl* ini berjaya menghasilkan hasil ilmiah mengikut nilai fiqh masing-masing.

Hubungan antara *madhhab*, fiqh dan *qāwl* al-Shāfi‘ī

Walaupun al-Shāfi‘ī mempunyai dua *qāwl* berbeza, hakikatnya *madhhab* beliau hanya satu. Ini kerana *qāwl* al-Shāfi‘ī berkait dengan *madhhab* dari sudut pengertiannya, iaitu “keseluruhan fatwa mujtahid berkenaan hukum syarak melalui dalilnya berdasarkan metode, yang mana tersebut berkait dengan hukum fiqh”³. Justeru, *qāwl* al-Shāfi‘ī juga berkait dengan *madhhab* dari sudut *manhaj*

¹Alḥmad Amīn (1938), *Duḥā Islām*, Cet 2, Kaherah, Lajnah Ta’līf Wa al-Tarjamah Wa al-Nashr, Jld 2, h 231.

²Qawāsīmī, Akram Yūsuf ‘Umar (2003), *Madkhal Ilā Al-Madhhab Al-Imām Al-Shāfi‘ī*, Cet 1, Jordan, Dār Al-Nafāis, h 44-45.

³Alḥmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi‘ī Fī Madhhabāyih Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, Cet 1, Kaherah, Dār al- Kutub, h 207.

mujtahid ketika berijtihad. Ini kerana *madhhab* diertikan sebagai “cara-cara atau *manhaj* tersendiri mujtahid dalam mengatur urusan ijtihadnya”⁴.

Maka kedua *qāwl* al-Shāfi‘ī ini, tidak dapat dipisahkan dengan *madhhab*nya. Namun dua *qāwl* al-Shāfi‘ī ini tidak menunjukkan al-Shāfi‘ī mempunyai dua *madhhab*, sebaliknya ia hanya melibatkan penggunaan istilah sahaja. Hal ini bertujuan untuk menzahirkan perbandingan antara hasil ijtihad al-Shāfi‘ī di Iraq dengan di Mesir. Maka perbezaan itu berlaku pada kaedah *istinbāt* dan fatwa fiqhnya⁵.

Selain itu, kedua *qāwl* al-Shāfi‘ī juga berkait rapat dengan fiqh al-Shāfi‘ī sendiri. Ini memandangkan permasalahan *qāwl qadīm* dan *jadīd* melibatkan persoalan *ijtihadī* atau masalah cabang (*furū’*). Dimana permasalahan ini sentiasa mengalami perubahan dari semasa ke semasa sesuai dengan konsep dan pendekatan fiqh itu sendiri⁶.

Ciri-ciri *Qāwl Qadīm* dan *Qāwl Jadīd*

Ciri-ciri qāwl qadīm

1- Tempoh pembentukan *qāwl qadīm* al-Shāfi‘ī telah mengambil masa selama 4 tahun di Iraq, bermula dari tahun 195H hingga tahun 198H⁷. Adapun waktu

⁴Ashqar, ‘Umar Sulāymān (1996), *Madkhal Ilā Dirāsāt Al-Madāris Wa Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*, Cet 1, ‘Ammān, Dār Al-Nafāis, h 32.

⁵Qawāsīmī, Akram Yūsuf ‘Umar (2003), *Madkhal Ilā Al-Madhhab Al-Imām Al-Shāfi‘ī*, *Op.cit*, h 50.

⁶ Aḥmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi‘ī Fī Madhhabāyih Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, Kaherah, Dār Al-Kutub, h 219-220.

⁷ Qawāsīmī, Akram Yūsuf ‘Umar (2003), *Madkhal Ilā Al-Madhhab Al-Imām Al-Shāfi‘ī*, *Op.cit*, h 52-53.

pembentukan awal metod *qāwl qadīm* adalah ketika al-Shāfi‘ī pulang ke Mekah daripada Iraq pada tahun 189H.

2- Karya al-Shāfi‘ī yang menjadi rujukan dalam *qāwl qadīm* adalah kitab *Al-Risālah Al-Qadīmah* (merupakan kitab *uṣūl fiqh* beliau di Iraq), dan kitab *Al-Ḥujjah* serta *Al-Mabsūṭ* dalam bidang fiqh⁸.

3- Perawi utama yang menyebarkan fiqh *qāwl qadīm* al-Shāfi‘ī melalui kitab muktamadnya *Al-Ḥujjah* adalah murid beliau al-Za‘farānī. Selain itu, al-Karābisī juga berperanan meriwayatkan *qāwl qadīm* dari al-Shāfi‘ī menerusi kitabnya⁹.

4- Kebanyakan *qāwl qadīm* al-Shāfi‘ī bersependapat dengan pandangan Imām Mālik.

Ciri-ciri *qāwl jadīd*

1- Tempoh pembentukan *qāwl jadīd* secara dasarnya mengambil masa selama 4 tahun, bermula dari tahun 200H hingga 204H (dari tahun ketibaan al-Shāfi‘ī ke Mesir hingga tahun kewafatannya)¹⁰. Namun setengah pihak berpendapat penyediaan *qāwl jadīd* al-Shāfi‘ī mengambil masa yang lebih lama, kerana *qawl jadīd* merupakan hasil pembetulan dan pembaikan semula *qāwl qadīm*¹¹.

⁸ Muṣṭafā Shuq‘ah (1983), *Al-Aimmah al-Arba‘ah*, Kaherah, Dār Kutub al-Mīṣr, h 125.

⁹ Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī (1301H), *Tawālī Ta‘sis bi al-Ma‘ālī Ibn Idrīs*, Kaherah, Maṭba‘ah Muniriyyah, h 78-79.

¹⁰ Qawāsīmī, Akram Yūsuf ‘Umar (2003), *Madkhal Ilā Al-Madhdhab Al-Imām Al-Shāfi‘ī*, Jordan, Dār Al-Nafāis, h 53-54.

¹¹ Aḥmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi‘ī Fī Madhdhabāyh Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, Kaherah, Dār Al-Kutub, h 219.

2- Perawi utama yang diamanahkan menyebarkan *qāwl jadīd* melalui karya *Al-Um al-Shāfi'ī* adalah murid beliau Rabī' Sulāymān al-Murādī¹². Selain itu, al-Muzannī juga diantara penyebar *qāwl jadīd* melalui karyanya *Mukhtaṣar al-Muzannī*¹³.

3- Karya rujukan *qāwl jadīd* al-Shāfi'ī adalah kitab *Al-Risālah Al-Jadīdah* (kitab *uṣūl fiqh* beliau di Mesir), dan kitab *Al-Um* (kitab utama *madhhab* al-Shāfi'ī yang merangkumi segala fatwa fiqhnya), dan kitab-kitab lain yang telah diriwayatkan oleh murid-muridnya seperti *Al-Mukhtaṣar Al-Muzannī*, *Al-Musnad*, *Al-Mabsūṭ* (yang diriwayatkan Rabī' al-Murādī), *Imlā' Al-Ṣaghīr*, *Ikhtilāf Al-Ḥadīth* dan lainnya¹⁴.

Nisbah khusus *qāwl-qadīm* & *qāwl-jadīd* kepada *madhhab* al-Shāfi'ī

Penggunaan istilah *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* hanya wujud dalam *madhhab* al-Shāfi'ī sahaja. Sedangkan perubahan pendapat ini juga berlaku pada *madhhab-madhhab* yang lain, seperti *madhhab* Abū Ḥanīfah dan Mālik. Perubahan pendapat adalah satu perkara biasa bagi seorang mujtahid, kerana ia selari dengan penambahan ilmu, hasil penyelidikan, pengalaman dan kematangan berfikir seseorang mujtahid tersebut. Terdapat tiga sebab utama penggunaan istilah ini kepada *madhhab* al-Shāfi'ī, iaitu¹⁵:

¹²Subkī, Tāj Al-Dīn Abd Al-Wahhāb bin 'Alī bin 'Abd Al-Kāfī (1963), *Ṭabaqāt Al-Shāfi'iyyah Al-Kubrā*, Cet 2, Kaherah, Ṭib'ah Al-Husāniyyah, Jld 1, h 259.

¹³Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Alī Fayrūz Abādī (1359H), *Ṭabaqāt Al-Fuqahā'*, Cet 1, Kaherah, Ṭib'ah Al-Baghdād, h 79.

¹⁴Qawāsīmī, Akram Yūsuf 'Umar (2003), *Madkhal Ilā Al-Madhhab Al-Imām Al-Shāfi'ī*, Jordan, Dār Al-Nafāis, h 55.

¹⁵*Ibid*, h 66-67.

- 1- Berlakunya perpindahan al-Shāfi'ī dari Iraq ke Mesir. Mengikuti geografi, jarak antara kedua negara tersebut adalah jauh. Selain kedua negara tersebut mempunyai budaya hidup tersendiri masing-masing. Maka perpindahan seperti ini tidak pernah dilakukan oleh Abū Ḥanīfah dan Mālik. Kerana itu, istilah *qadīm* dan *jadīd* ini tidak dinisbahkan pada *madhhab* mereka, sekalipun mereka berdua mengubah beberapa pandangan mereka.

- 2- Al-Shāfi'ī telah menarik kembali beberapa hasil ijtihadnya di Iraq melalui kitab *al-Ḥujjah* dan *al-Risālah al-Qadīm*. Kemudian, beliau telah membuat penulisan semula dengan beberapa penambahan dan pembetulan mengikuti corak baru di Mesir. Hasil dari penulisan itu adalah kitab *al-Um* dan *al-Risālah al-Jadīdah*. Maka karya *qawl qadīm* dan *jadīd* ini berbeza dari sudut kandungan fiqh serta perawi yang menyebarkannya. Bagaimanapun, tidak bermakna karya *qawl qadīm* ini tidak mempunyai kaitan langsung dengan karya *qawl jadīd*¹⁶.

- 3- Al-Shāfi'ī memiliki dua golongan anak murid yang berbeza pemahaman dan pendekatan dalam meriwayatkan fiqh al-Shāfi'ī. Hal ini berpunca daripada tindakan anak murid al-Shāfi'ī di Iraq yang tidak turut sama berhijrah bersama al-Shāfi'ī ke Mesir. Sebaliknya al-Shāfi'ī memiliki anak murid baru ketika beliau di Mesir. Hasilnya, al-Shāfi'ī berjaya menghasilkan dua aliran anak murid yang sedikit berbeza dari segi pendekatan fiqh dan metodenya. Selain itu, mereka juga mendukung fiqh al-Shāfi'ī mengikuti apa yang telah mereka pelajari dari sudut metode dan fiqhnya.

¹⁶ *Ibid*, h 67.

Pengkhususan istilah ini kepada *madhhab* al-Shāfi'ī sebenarnya telah memberikan kemudahan bagi para ulamak terkemudian untuk mengetahui kronologi fatwa al-Shāfi'ī. Maka hal ini memudahkan bagi pengikut al-Shāfi'ī untuk melakukan *pentarjihān* dengan merujuk *qāwl qadīm* dan *jadīd* beliau¹⁷. Bahkan pengkhususan istilah ini juga merupakan satu keunikan pada *madhhab* al-Shāfi'ī berbanding *madhhab-madhhab* lain. Hal ini kerana sesuatu yang amat sukar dan rumit untuk mengetahui pendapat terbaru yang telah difatwakan oleh ulamak daripada banyak pendapat-pendapat mereka¹⁸.

Contoh masalah-masalah dalam *qāwl-qadīm* dan *qāwl-jadīd*

Sebelum penulis membentangkan masalah-masalah dalam *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd*, di sini perlu dinyatakan beberapa kepentingan kepada berlakunya perubahan kedua *qāwl* ini :

- 1- Al-Shāfi'ī bukan sahaja telah mengubah pendapatnya berkaitan perkara cabang (*furū'*) seperti dakwaan sesetengah pengkaji,¹⁹ bahkan perubahan turut berlaku dalam metode hukum beliau²⁰. Ini dibuktikan melalui penulisan semula al-Shāfi'ī terhadap kitab *Al-Risālah*nya di Iraq. Walau bagaimanapun, ini tidak bererti al-Shāfi'ī telah mengubah ke semua metode hukumnya dalam *qāwl qadīm*. Sebaliknya perubahan ini menunjukkan

¹⁷ Abū Zuhrah, Muḥammad (1996), *Al-Shāfi'ī*, Cet 2, Kaheerah, Dār Fikr 'Arabī, h 238.

¹⁸ Ashqar, 'Umar Sulāymān (1996), *Madkhal Ilā Dirāsāt Al-Madāris Wa Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*, Jordan, Dār Al-Nafāis, h 35.

¹⁹ Mengikut Dr Ahmad Nahrāwī, perubahan itu hanya berlaku dalam kes *furū'* sahaja, dan tidak berlaku pada perkara *uṣūl* atau metode al-Shāfi'ī, lihat Ahmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi'ī Fī Madhhabāyh Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, *Op.cit*, h 219-220.

²⁰ Qawāsīmī, Akram Yūsuf 'Umar (2003), *Madkhal Ilā Al-Madhhab Al-Imām Al-Shāfi'ī*, Jordan, Dār Al-Nafāis, h 71.

terdapatnya kekurangan, atau keperluan bagi penambahan dan pembetulan dalam kitab tersebut²¹.

Imām al-Bayhaqī menyatakan bahawa kitab *Al-Risālah* di Iraq dengan kitab *Al-Risālah* di Mesir merupakan dua kitab yang berbeza. Pendapat ini disokong oleh Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī yang mengatakan bahawa kedua kitab itu terdapat beberapa perbezaan dan perubahan dalam beberapa bab. Di samping itu, al-Rāzī juga berpendapat bahawa kedua kitab *Al-Risālah* itu mempunyai nilai dan ciri ilmunya sendiri²².

2- Al-Shāfi‘ī tidak mengubah kesemua *qāwl qadīmnya* di Iraq dalam setiap permasalahan bab. Namun, perubahan pendapat ini hanya berlaku dalam sesetengah permasalahan bab fiqh sahaja²³. Ketikamana al-Shāfi‘ī mengarang *qāwl jadīdnya*, beliau terlebih dahulu akan merujuk kembali *qāwl qadīmnya*²⁴. Maka penulisan *qāwl jadīdnya* hanya sebagai pelengkap dan penyempurna kepada penulisan *qāwl qadīmnya*. Sementara beberapa *qāwl qadīm* yang dikekalkan oleh al-Shāfi‘ī disebabkan pendapat-pendapat tersebut lebih sesuai dengan keadaan di Iraq berbanding di Mesir²⁵.

Sebenarnya, jumlah permasalahan berkenaan antara *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* ini tidak pernah disepakati oleh para ulamak al-Shāfi‘ī. Bagaimanapun, ada di

²¹Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī Fayrūz Abādī(1992), *Al-Muḥadhdhab Fi Al-Fiqh Al-Imām Al-Shāfi‘ī*, (Ed) Muḥammad Zuḥāyilī, Kaḥerah, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Jld 6, h 32-33.

²²Qawāsīmī, Akram Yūsuf ‘Umar (2003), *Madkhal Ilā Al-Madhdhab Al-Imām Al-Shāfi‘ī*, *Op.cit*, h 71-72.

²³*Ibid*, h 71-72.

²⁴Abū Zuhrah, Muḥammad (1996), *Al-Shāfi‘ī*, Kaḥerah, Dār Fikr ‘Arabī, h 155.

²⁵Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī Fayrūz Abādī(1992), *Al-Muḥadhdhab Fi Al-Fiqh Al-Imām Al-Shāfi‘ī*, *Op.cit*, Jld 6, h 32-33.

kalangan ulamak Shāfi'īyyah yang hanya menghadkan jumlahnya kepada 14 masalah²⁶. Namun Imām al-Nawawī berpandangan bahawa dakwaan mengkhususkan kepada jumlah tertentu adalah tanggapan lemah²⁷. Ini kerana permasalahan ini telah mengalami pembetulan (*taṣḥīḥ*) lebih daripada jumlah tersebut²⁸.

Contohnya al-Bujāyrimī berjaya mengumpulkan permasalahan *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* kepada 21 kes²⁹. Sedang al-Nawawī dalam kitab *al-Majmū'*, menambah lagi 5 kes dengan menjadikan jumlahnya 26 kes³⁰. Mengikut Muḥammad Radīd al-Mas'ūdī pula, jumlah masalah tersebut mencapai 31 kes³¹. Permasalahan yang disebutkan oleh Muḥammad Radīd meliputi aspek bersuci (*ṭahārah*), ibadat, muamalat dan jinayat. Bilangan kes *ṭahārah* dan ibadat merupakan jumlah terbanyak iaitu 17 kes, muamalat 3 kes, dan jinayat 6 kes.

Oleh kerana perselisihan antara *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* al-Shāfi'ī ini lebih banyak berlaku dalam hal ibadat, maka penulis memilih beberapa contoh masalah *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* daripada aspek ibadat dan *ṭahārah* sahaja. Tujuan pemilihan juga untuk mengetahui pendirian al-Shāfi'ī dalam menyelesaikan kes-kes ibadat. Maka penulis akan membentangkan sebanyak 10 kes terpilih daripada bab *ṭahārah* dan ibadat dalam *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* seperti berikut :

²⁶ Abū Zuhrah, Muḥammad (1996), *Al-Shāfi'ī, Op.cit*, h 322.

²⁷ Nawawī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, (Ed) Muḥammad Najīb al-Muḥī'ī, Cet 1, Beirut, Dār Al-Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī, Jld 1, h 108-109.

²⁸ *Ibid*, h 108-109.

²⁹ Bujāyrimī, Sulāymān bin Muḥammad bin 'Umar al-Khāṭib(1951), *Ḥāshiyah al-Bujāyrimī 'Alā Sharḥ Al-Iqnā' Bi Kullī Al-Alfāz Abī Shujā'*, Cet 1, Mesir, Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, Jld 1, h 49.

³⁰ Mas'ūdī, Mohd Radīd (1996), *Al-Mu'tamad Min Qadīm Qāwl Al-Shāfi'ī 'Alā Al-Jadīd*, Cet 1, Riyād, Dār Al-'Alām Kutub, h 110.

³¹ *Ibid*, h 111.

1. Air Mengalir Yang Terkena Najis

Dalam masalah ini, al-Shāfi‘ī bersepakat bahawa sekiranya berubah salah satu daripada tiga sifat air (bau, rasa dan warna), maka air mengalir yang terkena najis itu menjadi najis, samada air mengalir itu melebihi dua kolah atau kurang daripada dua kolah³². Sandaran al-Shāfi‘ī ini berdasarkan persepakatan *ijma*³³. Ijmā‘ seperti ini dikategorikan beliau sebagai *ijmā‘ al-‘āmmah* atau *ijmā‘ al-ṣarīḥ*.

Perbezaan antara kedua *qāwl* al-Shāfi‘ī ini adalah sekiranya air mengalir yang terkena najis itu, tidak berubah salah satu daripada tiga sifatnya, maka apakah air mengalir tersebut menjadi najis?

1- Menurut al-Shāfi‘ī dalam *qāwl qadīm* menyatakan air mengalir itu tidak menjadi najis, samada air mengalir itu melebihi dua kolah atau kurang dari dua kolah³⁴. Alasan hujah al-Shāfi‘ī dalam *qāwl qadīmnya* adalah :

1. Firman Allah Ta‘ala³⁵ :

وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا

Maksudnya : “Dan kami telah menurunkan dari langit itu air yang suci dan menyucikan”.

³²Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, *Op.cit*, Jld 1, h 110-111.

³³Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Ali (1964), *Talkhīṣ Al-Ḥabīr Fī Takhrīj Ahādīth Al-Rāfi‘ī Al-Kabīr*, Kaherah, Maktabah Al-Kulliyah Jld 1, h 15.

³⁴Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, *Op.cit*, h 111.

³⁵Surah Al-Furqān, ayat 48, Juzu’ 19.

Secara zahir konteks (*dilālah*) ayat ini menyifatkan air itu suci dan menyucikan secara mutlak tanpa membezakan samada berubah sifatnya ataupun tidak.

2. Hadis riwayat Sa'īd al-Khuḍrī r.a.³⁶ :

إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

Maksudnya : “Sesungguhnya air itu suci dan menyucikan, ianya tidak menjadi najis kerana sesuatu”. Menurut Imām Aḥmad, Yaḥyā bin Mu'īn, al-Ḥākim, Ibn Ḥibbān dan al-Tirmidhī, hadis ini sahih menurut Ibn Mulaqqin³⁷. Keterangan hadis ini bersifat umum dengan merangkumi air yang mengalir atau yang tidak mengalir. Maka air itu suci daripada najis selagimana tidak berubah tiga sifatnya.

Hal ini difahami daripada sebab *wurūd* hadis ini yang menceritakan hukum berwuduk dengan telaga *Buḍā'ah* yang telah dilempar najis ke dalamnya. Tetapi Nabi s.a.w menghukumkan air telaga itu suci dan menyucikan kerana jumlah airnya yang banyak, serta tidak berubah tiga sifatnya³⁸. Maka hendaklah beramal dengan konteks umum hadis ini secara mutlak, tanpa mengkhususkan maknanya pada sebab berlaku hadis, kerana kaedah ada menyebut³⁹ :

³⁶ Abū Dāwūd, Sulāymān bin al-Asy'ath al-Sijistānī (1988), *Sunan Abū Dāwūd*, (Edt) Muḥammad Muḥy al-Dīn 'Abd Ḥāmid, Cet 1, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thiqāfiyyah, Kitāb Ṭahārah, Bab Ma Yanjus Al-Ma', no 63, Jld 1, h 51.

³⁷ Mubārakfūrī, Muḥammad 'Abd al-Rahmān bin Abd Rahīm al-(1990), *Tuhfatul Ahwadhī bi Syarh Jāmi' al-Ṣaḥīh al-Tirmidhī*, Cet 1, Beirut, Dār Kutub Ilmiyyah, Jld 1, h 170-171.

³⁸ Shāfi'ī, Imām Muḥammad bin Idrīs (1986), *Ikhtilāf Al-Ḥadīth*, (Edt) Muḥammad Aḥmad Abd Al-Azīz, Cet 1, Beirut, Dār Kutub 'Ilmiyyah, h 72.

³⁹ Shabīr, Muḥammad 'Uthmān (2000), *Al-Qawā'id Al-Kulliyyah Wa Al-Dawābiḥ Al-Fiqhiyyah Fī Al-Sharī'ah Al-Islāmiyyah*, Cet 1, Jordan, Dār Al-Furqān, h 292.

الْعَبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ

Maksudnya : “Sesuatu pengajaran hukum itu berdasarkan kepada lafaz umumnya dan bukan berdasarkan sebab berlaku hukum”.

3. Hadis Abū Umāmah al-Bāhili r.a ⁴⁰:

إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ أَوْ طَعْمِهِ أَوْ لَوْنِهِ

Maksudnya : “Sesungguhnya air itu bersih dan menyucikan, dan tidak menjadi najis kerana sesuatu melainkan berubah bau, rasa dan warnanya”.

Hadis ini secara *ṣarīḥ* menerangkan bahawa air itu sifatnya suci selagimana tidak berubah tiga sifatnya. Manakala *mafḥūm ḥadīth* pula menyatakan sekiranya tidak berubah tiga sifat air, maka air itu dikira suci tanpa membezakan air yang mengalir ataupun tidak.

4. Beramal dengan *ijma'* majoriti *ahl al- 'ilm* yang bersepakat bahawa kesemua jenis air hanya akan menjadi najis jika berubah tiga sifatnya⁴¹.

5. Hadis riwayat Anas bin Mālik r.a mengenai seorang Arab Badwi yang membuang air kecil di masjid, lalu Nabi s.a.w memerintahkan para sahabat menuangkan sebaldi air ke atas najis air kencing tersebut⁴².

⁴⁰ Ibn Mājah, al-Ḥāfiẓ Ibn 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwāynī (t.t), *Sunan Ibn Mājah*, (Ed) Muḥammad Fuād al-Bāqī, Beirut, Dār al-Kitāb al- 'Ilmiyyah, Kitāb Ṭahārah, no 514, Jld 1, h 174.

⁴¹ Ibn Al-Mundhir, Muḥammad bin Ibrāhīm (1986), *Al-Ijmā'*, (Edt) Abd Allāh 'Umar Al-Barūdī, Cet 1, Beirut, Muassasah Al-Kutub Al-Thaqāfiyyah, h 19.

Zahir hadis ini menunjukkan air yang dituangkan ke atas najis air kencing itu adalah suci dan bersih, tanpa membezakan samada air yang dituangkan itu sedikit mahu pun banyak. Dari hadis ini, al-Shāfi‘ī telah menggunakan metode al-qiyās untuk menyamakan hukum air yang dituangkan ke atas najis dengan air yang mengalir. Kerana air yang mengalir itu berperanan seperti air yang dituangkan ke atas najis, dari segi keduanya bertindak menghilangkan zat najis⁴³.

6. Hadis riwayat Abū Hurāyrah r.a⁴⁴:

لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ

Maksudnya : “Janganlah seseorang dari kamu membuang air kecil di dalam air bertakung yang tidak mengalir, kemudiannya dia mandi di dalamnya”.

Maḥfūm mukhālafah daripada hadis ini memberi maksud bahawa air yang mengalir itu tidak menjadi najis walaupun jika seseorang itu membuang air kecil di dalamnya. Ini menunjukkan air mengalir itu dihukumkan sebagai suci secara umumnya tanpa melihat jumlah airnya sedikit ataupun banyak.

2- Pandangan al-Shāfi‘ī dalam *qāwl jadīd* pula menyatakan air mengalir menjadi najis sama seperti air bertakung jika terkena najis⁴⁵. Namun sekiranya air

⁴²Al-Bukhārī, Al-Ḥāfiẓ. Abī Abd Allah Muḥammad bin Ismāil bin Ibrāhīm (2001), *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (ed) Muḥammad Fuād ‘Abd Al-Bāqī, Kitāb Al-Wudū’, no 220, Cet 1, Beirut, Dar Iḥyā’ Turāth, h 65. Hadis ini telah dihukumkan hasan sahih oleh Al-Tirmidhī, dan telah diriwayatkan oleh semua ulamak hadis kecuali Muslim.

⁴³Aḥmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi‘ī Fī Madhhabāyih Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, Kaherah, Dār Fikr ‘Arabī, h 450.

⁴⁴Al-Bukhārī, Al-Ḥāfiẓ. Abī Abd Allah Muḥammad bin Ismāil bin Ibrāhīm (2001), *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī, Kitāb Al-Wudū’*, no 239, Cet 1, Beirut, Dar Iḥyā’ Turāth, h 67.

mengalir itu mencukupi dua kolah atau lebih, maka ia tidak menjadi najis. Hujah al-Shāfi‘ī dalam *qāwl jadīd* adalah :

1. Hadis riwayat al-Walīd bin Kathīr dari Abd Allāh bin ‘Umar r.a ⁴⁶:

إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَنْجُسْ، وَفِي رِوَايَةٍ: لَمْ يَحْمِلِ الْخُبْثَ

Maksudnya : “Apabila air itu mencapai dua kolah, maka ia tidak menjadi najis”, dalam riwayat lain “maka ia tidak mengandungi kotor”.

Menerusi hadis ini, al-Shāfi‘ī memahami maknanya kepada dua *dilālah*⁴⁷ :

1- *Dilālah naṣ* hadis menunjukkan bahawa jumlah air yang melebihi dua kolah akan menjadi suci daripada najis. Sekiranya jumlah air sebanyak dua kolah suci daripada najis, maka sudah pasti jumlah air yang melebihi dua kolah lebih *awlā*.

2- *Mafhūm mukhālafah* hadis pula memberi makna jumlah air yang kurang daripada dua kolah boleh terkesan dengan najis sekiranya terkena najis. Hal ini memandangkan jumlah air yang tidak terkesan dengan najis hanya kadar dua kolah ke atas.

Hadis Ibn ‘Umar r.a ini menjadi hujah bagi al-Shāfi‘ī dalam menentukan perbezaan diantara air yang boleh terkesan dengan najis ataupun tidak, sekiranya

⁴⁵Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yahyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū’ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, *Op.cit.*, Jld 1, h 110-111.

⁴⁶Abū Dāwūd, Sulāymān bin al-Asy’ath al-Sijistānī (1988), *Sunan Abū Dāwūd*, *Op.cit.*, Kitab Ṭahārah, *Bāb Mā Yanjus Al-Mā’*, no 63, Jld 1, h 51. Menurut al-Hākim hadis ini sahih di atas syarat Bukhārī dan Muslim, dan begitu juga Al-Bāyhaqī dan Yahyā bin Mu‘īn yang menyifatkan hadis ini baik dan sahih sanadnya, serta tidak berlaku muḍṭarib pada sanadnya.

⁴⁷Shāfi‘ī, Imām Muḥammad bin Idrīs (1986), *Ikhtilāf Al-Ḥadīth*, *Op.cit.*, h 73.

air itu mencukupi dua kolah serta tidak berubah tiga sifatnya. Disamping itu, lafaz umum air dalam makna hadis ini mengandungi maksud air bertakung dan air mengalir. Justeru itu, samada air bertakung mahupun air mengalir, sekiranya mencapai dua kolah dan tidak berubah sifatnya, maka air itu suci daripada najis. Manakala jika kedua-dua air itu kurang daripada dua kolah, maka air itu terkesan dengan najis yang jatuh di dalamnya.

2. Hadis riwayat Abū Hurāyrah r.a⁴⁸ :

طَهُورٌ إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ إِذَا وُلِعَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أُولَاهُنَّ بِالتُّرَابِ

Maksudnya : “Sucinya bekas seseorang di antara kamu sekira dijilat anjing adalah membasuhnya sebanyak tujuh kali basuhan, yang mana basuhan pertamanya menggunakan tanah”.

Hadis ini dibawa sebagai penguat hadis sebelumnya. Hadis ini menunjukkan bahawa air di dalam bekas yang dijilat anjing itu menjadi najis kerana terkena air liur anjing, walaupun air itu tidak berubah sifatnya. Hal ini disebabkan kerana jumlah air di dalam bekas itu kurang daripada dua kolah⁴⁹.

Analisis :

⁴⁸Muslim, Abū Ḥusāyn Muslim bin Ḥajjāj(2000), *Ṣaḥīḥ Muslīm, Bab Wulugh Al-Kalb*, no 91, Cet 1, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāth, h 167. Hadis ini telah dihukumkan ḥasan ṣaḥīḥ oleh Ibn Mundhir.

⁴⁹Ṣan’ānī, Muḥammad bin Ismā’īl al-Yamanī (2003), *Subul Al-Salām Sharḥ Bulūgh Al-Marām*, (Ed) Hāzim ‘Alī Al-Qādī, Cet 1, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 11.

1- Metode al-Shāfi‘ī dalam *qāwl qadīm* menunjukkan beliau berpegang kepada *dilālah* umum nas hadis secara mutlak. Namun terdapat sebahagian daripada nas hadisnya yang lemah. Contohnya, hadis riwayat Abū Umāmah al-Bāhilī r.a dihukumkan sebagai *ḍa‘īf* dan *matrūk* oleh ulamak hadis, kerana pada sanadnya terdapat perawi bernama Rishdāyn bin Sa‘ad⁵⁰. Bagaimanapun berkemungkinan al-Shāfi‘ī berhujah dengan perawi itu dalam *qāwl qadīm*.

2- Hadis Abū Hurāyrah r.a yang dipegang al-Shāfi‘ī dalam *qāwl qadīm* melalui *dilālah mafhūmnya* bertentangan dengan *dilālah mantūq* hadis ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar r.a yang menjadi sandaran hujah *qāwl jadīd*.

3- Kesemua keterangan nas-nas hadis dalam *qāwl qadīm* bersifat umum, maka nas hadis Ibn ‘Umar dalam *qāwl jadīd* telah *mentakhṣṣ* keumuman itu kerana *dilālahnya* yang khusus⁵¹. Disamping itu, kedudukan hadis Ibn ‘Umar r.a dianggap lebih sahih dan kuat daripada hadis Sa‘īd al-Khuḍrī r.a⁵². Justeru hadis ini cukup kuat untuk *mentakhṣṣ* lafaz umum nas-nas hadis dan al-Quran dalam *qāwl qadīm*.

4- Manakala *al-qiyās* dalam *qāwl qadīm* yang menyamakan hukum air mengalir dengan air yang dituangkan ke atas najis adalah kurang tepat. Ini disebabkan *al-qiyās* tersebut tidak melihat dari sudut ‘*illat* hukum antara air yang dialirkan ke atas najis, dengan air tidak mengalir yang terkena najis dan berubah sifatnya.

⁵⁰Shāwkānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyil Al-Āwṭār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akḥbār*, (Edt) Muḥammad Ṣubḥī Ḥassan, Cet 1, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāt, Jld 1, h 69.

⁵¹ *Ibid*, h 71.

⁵²Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū’ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 113.

Maka apa jua air yang dialirkan ke atas najis, ianya menjadi najis selagi tidak dituangkan air ke atas tempat najis itu sehingga zat najis hilang. Sedangkan air mengalir yang terkena najis walaupun jumlahnya sedikit, ia menjadi tidak najis kerana sifatnya sentiasa mengalir⁵³.

Dalam *qāwl jadīd*, al-Shāfi'ī telah menilai semula *illat* al-qiyās ini dengan menjadikan hukum air yang dituangkan ke atas najis mengikut hukum tempat yang terkena najis selepas ia dibasuh. Seandainya tempat itu masih bernajis, maka hukum air di tempat itu juga najis. Sekira tempat terkena najis itu sudah bersih, maka air terdapat di tempat itu juga suci dan bersih⁵⁴.

Logik '*illat* ini berasaskan kepada air basuhan pertama yang dituangkan ke atas najis itu menjadi najis kerana ia bercampur dengan zat najis, serta jumlah airnya kurang daripada dua kolah. Manakala air basuhan terakhir pula menjadi bersih kerana zat najis itu sudah hilang disebabkan air basuhan sebelumnya yang menyucikannya⁵⁵. Pendekatan logik ini tidak sekali bertentangan dengan hadis yang menyuruh untuk menyiram sebaloi air ke tempat yang terkena najis. Bahkan ia bertepatan dengan maksud hadis yang menjadikan air bekas jilatan anjing itu menjadi najis.

Perubahan '*illat* al-qiyās ini telah mengubah persepsi al-Shāfi'ī terhadap hukum air yang dituangkan ke atas najis, dengan mengubah hukum air mengalir yang

⁵³Şan'ānī, Muḥammad bin Ismā'īl al-Yamanī (2003), *Subul Al-Salām Sharḥ Bulūgh Al-Marām*, *Op.cit.*, Jld 1, h 12.

⁵⁴ Aḥmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi'ī Fī Madhhabāyḥ Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, Kaherah, Dār Fikr 'Arabī, h 450.

⁵⁵ Şan'ānī, Muḥammad bin Ismā'īl al-Yamanī (2003), *Subul Al-Salām Sharḥ Bulūgh Al-Marām*, *Op.cit.*, Jld 1, h 12.

terkena najis kerana persamaan fungsi antara keduanya. Hakikatnya hadis Ibn ‘Umar r.a sudah cukup menjadi sandaran yang kuat, kerana lafaz umum hadis tersebut mencakupi air mengalir dan air bertakung.

5- Berdasarkan sumber pengambilan dalil dari kedua *qāwl* al-Shāfi‘ī ini, kelihatan beliau berpegang dengan metodenya dalam menerima hadis-hadis *ḥasan* dan sahih sahaja sebagai hujah. Mengenai penghujahan beliau dengan hadis Abū Umāmah yang dihukumkan sebagai *ḍa‘īf*, sebenarnya lafaz pada rangkap pertama hadis itu adalah sahih kerana maknanya disokong hadis Sa‘īd al-Khuḍrī yang sahih. Walaupun lafaz pada rangkap terakhir hadis itu *ḍa‘īf*, tetapi kedudukannya telah dikuatkan dengan *ijmā’* ulamak⁵⁶.

6- Perselisihan antara *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* dalam kes ini disebabkan berlaku pertembungan makna antara dua hadis sahih yang bersifat umum dengan yang bersifat khusus. Maka penyelesaian yang diambil al-Shāfi‘ī adalah dengan menggabungkan makna hadis-hadis tersebut melalui metode *takhṣīṣ al-‘ām*, bagi mengelak percanggahan makna.

7- Perbezaan *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* mengenai hukum kes air mengalir yang kurang daripada dua kolah jika terkena najis, adalah disebabkan kerana *qāwl qadīm* tidak membincangkan jumlah air mengalir yang tidak terkesan dengan najis. Tetapi dalam *qāwl jadīd* dinyatakan jumlah air mengalir tersebut sebanyak

⁵⁶*Ibid*, Jld 1, h 13-14.

dua kolah⁵⁷. Justeru, al-Shāfi‘ī bersependapat dalam *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* mengenai beberapa kes, iaitu :

1. Air menjadi najis secara mutlak sekiranya berubah salah satu dari tiga sifatnya, iaitu bau, rasa dan warna tanpa mengira samada air mengalir atau air bertakung itu melebihi dua kolah ataupun kurang daripada dua kolah⁵⁸.
2. Air tidak menjadi najis secara mutlak jika ia melebihi daripada dua kolah, serta tidak berubah tiga sifatnya. Hukum ini merangkumi air yang mengalir dan air yang bertakung⁵⁹.
3. Air bertakung yang kurang daripada dua kolah menjadi najis jika terkena najis padanya.

2. Menjauhkan Dari Bersuci Pada Air Bertakung Najis Yang Banyak

Al-Nawawī menerangkan maksud air bertakung di sini adalah air yang melebihi dua kolah⁶⁰. Dalam masalah ini al-Shāfi‘ī mempunyai dua *qāwl* :

⁵⁷ Jaih Mubarak(2002), *Modifikasi Hukum Islam Tentang Qāwl Qadīm & Qāwl Jadīd*, C-1, Jakarta, h 60.

⁵⁸ Aḥmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi‘ī Fī Madhhabāyih Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, *Op.cit*, h 449.

⁵⁹ Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī Fayrūz Abādī(1992), *Al-Muhadhdhab Fī Al-Fiqh Al-Imām Al-Shāfi‘ī*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 8.

⁶⁰ Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yahyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 191.

1- *Qāwl qadīm* al-Shāfi‘ī membolehkan seseorang untuk bersuci dengan air bertakung yang terkena najis itu dari mana sahaja tempat yang ia kehendaki, samada berdekatan dengan tempat najis, atau berjauhan darinya.

Hujah *qāwl qadīm* adalah kerana zat najis pada air bertakung yang melebihi dua kolah itu dianggap seperti tiada, memandangkan najis tersebut tidak dapat mengubah sifat air bertakung itu dari segi rasa, warna dan baunya⁶¹.

Mengikut pendapat al-Māwardī, dibenarkan bagi seseorang itu bersuci dengan air bertakung itu secara mutlak, sekalipun berdekatan dengan tempat najis atau bersebelahan dengannya. Logiknya, seandainya tidak boleh bersuci pada tempat yang terkena najis daripada air bertakung itu, maka begitu juga pada bahagian tempat air yang lain. Kerana air bertakung itu terkumpul dalam satu tempat dan tidak mengalir. Oleh itu, bersuci dengan air yang berdekatan dengan tempat najis adalah sama hukumnya bersuci dengan air yang berjauhan daripada tempat najis⁶².

Menurut al-Nawawī, *qāwl qadīm* al-Shāfi‘ī ini adalah pendapat yang sahih di sisi ulamak Shāfi‘iyyah, serta pendapat yang telah difatwakan dalam *madhhab* al-Shāfi‘ī⁶³.

⁶¹ *Ibid*, Jld 1, h 192-193.

⁶² *Ibid*, Jld 1, h 193.

⁶³ *Ibid*, Jld 1, h 192.

2- *Qāwl jadīd* al-Shāfi‘ī tidak membenarkan seseorang itu untuk bersuci berdekatan dengan tempat najis, bahkan wajib baginya bersuci berjauhan dari tempat najis tersebut. Manakala kadar jarak antara seseorang dengan tempat najis itu hendaklah mencapai dua kolah air. Ini bermakna tidak boleh bersuci dengan air yang berdekatan dengan tempat najis tanpa apa-apa sebab⁶⁴.

Al-Nawawī menegaskan berkenaan kadar air yang mesti dijarakkan dari tempat najis itu benar-benar mencukupi dua kolah dari setiap sudut. Contohnya, sekiranya seseorang itu bersuci dengan jarak sejengkal dari tempat najis kerana menganggap dalaman air laut itu sudah melebihi dua kolah, maka ia tidak memadai untuk bersuci. Sebaliknya mesti mengambil kira dalaman dan jarak sekeliling air itu benar-benar mencukupi dua kolah atau lebih. Tujuannya kerana jarak air yang melebihi dua kolah itu terhalang daripada terkesan dengan najis⁶⁵.

Para ulamak Shāfi‘iyyah juga membincangkan mengenai hukum air yang wajib dijarakkan dari tempat najis itu kepada dua pendapat⁶⁶ :

1. Air itu suci dan bersih, cuma ditegah menggunakannya. Al-Nawawī berkata, pendapat ini merupakan paling sahih disisi ulamak Shāfi‘iyyah. Pendapat ini berasaskan hadis sahih⁶⁷ :

إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْحَبْثَ

⁶⁴ *Ibid*, Jld 1, h 193.

⁶⁵ *Ibid*, Jld 1, h 193.

⁶⁶ *Ibid*, Jld 1, h 192-193.

⁶⁷ Abū Dāwūd, Sulāymān bin al-Ash‘ath al-Sijistānī (1988), *Sunan Abū Dāwūd*, Beirut, Dār Al-Fikr, Kitab Ṭahārah, *Bāb Mā Yanjus Al-Mā’*, no 63, Jld 1, h 51.

2. Air itu menjadi najis. Ini merupakan pendapat Qaḍī Ḥusāyn, Imām Ḥaramāyn dan al-Baghawī. Menurut mereka, air yang dijarakkan dari tempat najis itu hendaklah melebihi dua kolah, jika tidak air itu dikira najis.

Analisis :

1- Berdasarkan metode kedua *qāwl al-Shāfi'ī* ini, *qāwl qadīm* beliau berasaskan metode pentafsiran secara zahir makna nas. Dimana tafsiran zahir makna hadis *al-qullatāyn* menafikan air yang mencapai dua kolah atau lebih, boleh menjadi najis tanpa membezakan samada air yang mengalir atau air bertakung. Metode *qāwl jadīd* pula, al-Shāfi'ī mentafsirkan makna hadis *al-qullatāyn* mengikut *al-ra'y* dan *al-qiyās*.

Sebenarnya al-Shāfi'ī juga berpendapat dalam *qāwl jadīd* bahawa air yang wajib dijarakkan itu adalah suci dan tidak najis. Hal ini ada diriwayatkan daripada beliau bahawa *qāwl jadīdnya* menyamai *qāwl qadīm*. Walau bagaimanapun, penulis merasakan perlu mengkaji dan menjawab persoalan mengapa al-Shāfi'ī berpandangan sebegini. Diantara kemungkinan yang dapat dirungkaikan adalah :

1. Al-Shāfi'ī menggunakan pendekatan *al-iḥtiyāt* dengan melarang bersuci di tempat yang terkena najis serta air di sekelilingnya walaupun air itu melebihi dua kolah. Hal ini kerana air yang berhampiran dengan tempat najis itu bercampur baur dengan zat najis yang ada padanya, sekalipun air di

sekelilingnya itu mencapai dua kolah. Maka pendekatan ini digunakan al-Shāfi‘ī dalam perkara yang melibatkan soal ibadat dan *ṭahārah*.

2. Al-Shāfi‘ī memahami bahawa air yang bertakung itu terkumpul di satu tempat dan ianya tidak boleh mengalir⁶⁸. Oleh itu, perlu dibezakan diantara bersuci di tempat yang terkena najis, dengan tempat yang berjauhan daripada najis walaupun air tersebut melebihi dua kolah. Hal ini memandangkan air yang berada di sekeliling zat najis itu telah pun tercemar dengan serpihan-serpihan najis, sedangkan air itu pula tidak dapat mengalir. Justeru tidak dibolehkan bersuci berdekatan kawasan tersebut kerana terdapat *iḥtimāl* (kemungkinan) air itu terdapat najis.

2- Daripada kedua *qāwl* ini, menunjukkan al-Shāfi‘ī berhujah dengan nas yang sama iaitu hadis *al-qullatāyn*. Namun pada sudut penggunaan metode dalam memahami konteks nas itu sahaja yang berbeza. Dalam *qāwl qadīm*, al-Shāfi‘ī menggunakan metode zahir makna hadis. Sedang *qāwl jadīd* pula menggunakan metode *ta’wīl* melalui *al-qiyās* atau *al-ra’y* dengan cara *menta’wīl*kan makna nas tersebut.

Seperti yang telah dikatakan, terdapat riwayat *qāwl jadīd* lain daripada al-Shāfi‘ī yang bersamaan dengan riwayat *qāwl qadīmnya*. Hal ini ada diceritakan al-Shāfi‘ī dalam kitab *ikhtilāf al-ḥadīth* serta dinyatakan oleh al-Nawāwī dalam

⁶⁸ Al-Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 1, h 4.

kitab *majmū'nya*⁶⁹. Menurut penulis, adalah lebih tepat sekiranya menjadikan pandangan al-Shāfi'ī dalam *qāwl jadīdnya* itu agar bersamaan dengan pandangan beliau dalam *qāwl qadīmnya*, supaya dapat diselaraskan diantara kedua *qāwlnya* dengan kenyataan beliau dalam penulisan *qāwl jadīdnya*.

3. Hukum Menjual Kulit Binatang Yang Disamak

Dalam masalah ini, al-Shāfi'ī berbeza pendapat dalam *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīdnya* bagi membolehkan menjual kulit binatang yang telah disamak kepada berikut :

1- *Qāwl qadīm* tidak membolehkan menjual kulit binatang yang telah disamak. Hujahnya kerana kulit itu diambil daripada bangkai binatang yang diharamkan oleh syarak untuk mengambil manfaat lain daripadanya, kecuali dengan mengambil kulit binatang sahaja yang dibenarkan⁷⁰.

Oleh itu, makna asal pengharaman bangkai ini kekal pelaksanaan hukumnya melainkan hukum yang *dirukhṣahkan* oleh syarak. Al-Shāfi'ī juga menggunakan *al-qiyās* dengan menyamakan hukum menjual kulit binatang yang disamak kepada hukum harta benda wakaf, dan harta orang kafir di negara *ḥarbī*. Persamaan *'illat* ini adalah kerana kedua-dua harta tersebut boleh diambil manfaat untuk kegunaan sahaja tanpa dibolehkan menjualnya⁷¹.

⁶⁹ Shāfi'ī, Imām Muḥammad bin Idrīs (1986), *Ikhtilāf Al-Hadīth*, *Op.cit*, h 72-79.

⁷⁰ Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muhadhdhab*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 229.

⁷¹ *Ibid*, Jld 1, h 229.

2- *Qāwl jadīd* membolehkan menjual kulit binatang yang telah disamak. Hujahnya kerana ‘*illat* larangan menjual kulit binatang tersebut adalah disebabkan terdapat najis pada kulit itu. Sedangkan najis pada kulit itu telah disucikan melalui proses samak. Proses samak juga merupakan *rukḥṣah* daripada syarak bagi menghilangkan najis pada kulit binatang itu. ‘*Illat* hukum ini berdasarkan *al-qiyās* al-Shāfi‘ī kepada hukum arak yang bertukar menjadi cuka melalui proses pemerapan⁷².

Analisis :

1- *Khilāf* di antara *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* ini bertitik tolak dalam menentukan apakah kulit yang disamak itu suci pada luaran dan dalamannya, atau hanya bersih pada luaran sahaja?

Al-Shāfi‘ī dalam *qāwl jadīd*nya menyatakan kulit yang disamak itu bersih pada dalaman dan luaran. Maka kulit itu boleh digunakan untuk kegunaan berbentuk kering dan juga basah. Sebagai contoh, dibolehkan untuk solat di atasnya dan memakainya ketika solat, ataupun menjualnya. Satu riwayat *qāwl qadīm* yang dinukilkan al-Rāfi‘ī, mengatakan kulit itu hanya suci pada luaran sahaja. Maka kulit itu hanya boleh dimanfaatkan untuk kegunaan kering sahaja, seperti bersolat di atasnya, tetapi tidak boleh memakainya dan juga menjualnya⁷³.

⁷² *Ibid*, Jld 1, h 229.

⁷³ Rāfi‘ī, Ibn Qāsim ‘Abd Al-Karīm bin Muḥammad (1987), *Fatḥ Al-‘Azīz Sharḥ Al-Wajīz*, Cet 4, Beirut, Dār al-Fikr, h 295.

Namun al-Nawāwī menafikan riwayat *qāwl qadīm* ini, kerana menurut beliau *qāwl qadīm* al-Shāfi'ī adalah sama seperti *qāwl jadīdnya*. Beliau juga menyifatkan *qāwl qadīm* tersebut sebagai *shādh* dan tersilap, kerana pendapat itu sebenarnya pendapat Imam Mālik⁷⁴.

2- Selain daripada dalil *al-qiyās*, al-Shāfi'ī juga berpegang kepada metode *al-istiṣhāb* sebagai dalil penguat hujah *al-qiyās qāwl qadīm*. Metode *al-istiṣhāb* ini diguna pakai al-Shāfi'ī untuk mengekalkan hukum asal berkaitan kulit bangkai binatang itu kepada hukum haram, kecuali pada perkara yang *dirukḥṣahkan* oleh syarak, iaitu memanfaatkan kulitnya sahaja.

Qāwl jadīd pula menunjukkan al-Shāfi'ī menolak penggunaan metode *al-istiṣhāb* kerana ianya bertentangan dengan *al-qiyās* yang lebih sahih berbanding *al-qiyās qāwl qadīm*. Ini bermakna metode *al-istiṣhāb* bukanlah dalil berautoriti (*mustaqil*) di sisi al-Shāfi'ī. Kerana di sisi al-Shāfi'ī, dalil *al-qiyās* yang sahih adalah dalil yang berautoriti, yakni dalil yang menjadi hujah dengan sendirinya. Oleh kerana itu tiada keperluan berpegang kepada dalil *al-istiṣhāb* ini.

Antara bentuk *al-qiyās ma'a al-fāriq qāwl qadīm* adalah :

1- *Al-qiyās* yang dianalogikan pada harta waqaf itu tidak tepat. Ini kerana barang yang diwakafkan itu tidak lagi menjadi milik tuannya, sebaliknya ia menjadi milik Allah, maka kerana itu tidak boleh untuk menjualnya. Seandainya pula

⁷⁴ Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muhadhdhab*, *Op.cit*, Jld 1, h 227-228.

barang wakaf itu masih menjadi miliknya dalam sesetengah pendapat, namun barang waqaf itu masih berkongsi hak milik dengan orang yang diwakafkan.

2- *Al-qiyas* pada harta benda di negara *ḥarbī* juga tidak tepat. Hal ini memandangkan seseorang itu tidak memiliki harta benda tersebut secara mutlak. Sebaliknya hukum hanya membenarkan untuk memakan atau menggunakan harta benda mengikut keperluan hajat ketika berjihad menentang orang kafir sahaja⁷⁵.

3- Penelitian semula al-Shāfi'ī terhadap metode *al-qiyās qāwl qadīmnya* bagi memahami semula 'illat disyariatkan proses samak. Oleh kerana 'illat disyariatkan samak adalah untuk menyucikan kulit binatang itu daripada najis yang terdapat pada kulit bangkai tersebut. Makna 'illat ini difahami al-Shāfi'ī dari maksud hadis Nabi s.a.w yang bersabda⁷⁶ :

أَلَا تَنْتَفِعُوا بِأَهَائِهَا أَلَا تَدْبِعُوهَا لِأَنَّهَا طَهُورُهَا

Maksudnya : “ Bukankah kamu boleh memanfaatkan kulit bangkai itu, dan menyamaknya. Sesungguhnya itulah cara membersihkannya ”. Dalam riwayat lain⁷⁷ :

وَإِنَّهَا طَهُورٌ بِالْمَاءِ وَالْقَرِظِ

⁷⁵ *Ibid*, Jld 1, h 229.

⁷⁶ Aḥmad bin Ḥanbal, Muḥammad bin Ḥanbal Al-Shāybanī (1949), *Musnad Al-Imām Aḥmad*, (ed) Muḥammad Aḥmad Shākir, Bab Ṭahārah, Dībāgh al-Julūd, Cet 1, Kaherah, Dār Kutub Ilmiyah, h 115.

⁷⁷ Dāruqūṭnī, al-Ḥāfiẓ 'Alī bin 'Umar (t.t), *Sunan Al-Dāruqūṭnī*, (Ed) 'Abd Allāh Ḥāshim al-Yamānī, Bab Ṭahārah, Julūd Al-Māyṭah, Kaherah, Dār al-Mahāsin, Jld 1, h 110.

Maksudnya : “ Dan sesungguhnya ia (kulit itu) dapat disucikan dengan air dan juga samak ”.

Melalui kedua hadis ini, tujuan proses samak adalah sama seperti kaedah penyembelihan yang bertujuan menyucikan binatang daripada najis darah yang mengalir⁷⁸. Justeru, kulit yang disamak itu boleh dijual kerana ianya sudah suci daripada najis, sepertimana halal memakan daging yang disembelih secara syar’i. Metode usul ada menyebut, setiap hukum itu wujud mengikut wujud dan tidak wujudnya ‘*illat* hukum⁷⁹ :

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وُجُودًا وَعَدَمًا

Selain itu, ‘*illat* yang membolehkan menjual kulit binatang yang telah disamak ini terkandung dalam lafaz umum hadis yang membenarkan untuk memanfaatkan daripada kulit binatang itu secara umum. Disamping itu, larangan yang terdapat di dalam nas hanyalah memakan kulit binatang tersebut, dan bukan menjualnya.

4- Antara faktor lain yang menyebabkan perubahan kepada *qāwl jadīd* adalah faktor ekonomi dan sosial masyarakat di Mesir yang menkomersialkan barangan-barangan kulit binatang. Norma amalan ini menjadi sumber ekonomi mereka yang mana amalan seperti ini tidak berlaku di Hijaz⁸⁰.

⁷⁸ Shāwkānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyil Al-Āwṭār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akḥbār*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 105.

⁷⁹ Zāydan, ‘Abd Al-Karīm (2001), *Al-Wajīz Fi Sharḥ Al-Qawāid Al-Fiqhiyyah*, Cet 1, Beirut, Muassasah Al-Risālah, h 114.

⁸⁰ Aḥmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi‘ī Fī Madḥabāyḥ Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, Kaḥerah, Dār Al-Kutub, h 461-462.

Dalam konteks ini, secara tidak langsung al-Shāfi'ī berhujah dengan metode *al-maṣlaḥah al-mursalāh* sebagai dalil penguat kepada dalil *al-qiyās*nya. Namun metode *maṣlaḥah* ini diguna pakai al-Shāfi'ī apabila tidak bercanggah dengan nas-nas hadis dari sudut *dilālah* dan *maqāṣid*nya. Justeru, metode *maṣlaḥah* yang diguna pakai dalam masalah ini menepati *dilālah* hadis, serta selaras dengan *maqāṣid syara'*.

4. Memakan Kulit Binatang Yang Disamak

Masalah ini adalah cabang kepada *khilāf* antara *qāwl qadīm* dan *qāwl jadīd* dalam kes menjual kulit binatang yang disamak. Maka sekiranya dibenarkan menjual kulit binatang itu, maka apakah dibolehkan memakannya?

1- Al-Shāfi'ī dalam *qāwl qadīm* mengharamkan makan kulit binatang yang disamak, samada kulit daripada binatang yang boleh dimakan ataupun tidak⁸¹.

Antara hujah al-Shāfi'ī dalam *qāwl qadīm* adalah :

1. Hadis riwayat Ibn 'Abbās r.a⁸²:

هَلَّا أَحَدُكُمْ إِهَابَهَا فَدَبَّغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ؟ فَقَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ، فَقَالَ: إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا

⁸¹ Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Alī Fayrūz Abādī (1992), *Al-Muhadhdhab Fi Al-Fiqh Al-Imām Al-Shāfi'ī*, Op.cit, Jld 1, h 10.

⁸² Al-Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 9. Al-Shāfi'ī meriwayatkan hadis ini daripada madhhab Malik dalam kitab *al-Umnya*. *Qāwl qadīm* ini merupakan pendapat majoriti ulamak Shāfi'iyyah yang telah mereka fatwakan dalam madhhab al-Shāfi'ī. Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muhadhdhab*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 288-289.

Maksudnya : “Kenapa kamu tidak mengambil kulit bangkai itu dan menyamaknya, lalu kamu memanfaatkannya?. Mereka menjawab : “sesungguhnya kulit itu daripada bangkai”. Nabi s.a.w bersabda: “sesungguhnya hanya haram memakannya”.

2- Al-Shāfi‘ī dalam *qāwl jadīd* membolehkan makan kulit binatang yang disamak, sekiranya kulit itu daripada binatang yang halal dimakan. Hal ini kerana kulit dari binatang yang halal dimakan itu seperti hukum kulit daripada binatang yang disembelih⁸³.

Sebaliknya hukum bagi kulit daripada binatang yang haram dimakan, maka haram hukum memakannya walaupun disamak. Ini kerana kulit dan daging binatang itu tidak dapat disucikan melalui penyembelihan syarak, maka demikian juga samak. Hal ini berdasarkan kaedah penyembelihan lebih kuat daripada kaedah samak untuk tujuan penyucian⁸⁴.

Analisis :

1- Metode *qāwl qadīm* menunjukkan al-Shāfi‘ī berpegang kepada zahir makna hadis yang mengharamkan memakan bangkai secara mutlak. Ini berdasarkan *ḍamīr* (kata ganti nama) pada perkataan “ أَكْلُهَا ” merujuk kepada bangkai.

Petunjuk *dilālah* umum hadis ini menunjukkan haram memakan setiap bahagian

⁸³*Ibid*, Jld 1, h 288.

⁸⁴*Ibid*, Jld 1, h 288.

daripada bangkai termasuklah kulitnya, samada yang disamak ataupun tidak, samada daripada kulit binatang yang halal dimakan ataupun tidak.

2- *Qāwl jadīd* pula mentafsirkan hadis Ibn ‘Abbās r.a secara *ta’wīl*. Tindakan al-Shāfi‘ī ini berdasarkan terdapat kepelbagaian makna pada *ḍamīr* kalimah “ أَكْلُهَا ”. *Ḍamīr* itu sebenarnya boleh merujuk kepada bangkai secara umum

ataupun secara khusus. Di sini al-Shāfi‘ī mentafsirkan makna haram dimakan pada bangkai itu secara khusus, iaitu haram memakan daging bangkai sahaja⁸⁵. Bahkan adat Arab *Jāhiliyyah* menunjukkan mereka memakan daging bangkai binatang, dan bukan kulitnya. Maka maksud pengharaman bangkai itu adalah memakan dagingnya dan bukan kulitnya. Logik pendapat ini juga adalah seseorang tidak memburu binatang untuk tujuan memakan kulitnya, sebaliknya untuk makan dagingnya.

Dalam *qāwl jadīd*, al-Shāfi‘ī juga berhujah dengan metode *al-istiṣhāb*, dengan meletakkan hukum memakan kulit binatang itu mengikut hukum asal yang membolehkan mengambil manfaat daripada kulit binatang secara umumnya, iaitu samada menjual, menggadai atau memakannya. Kaedah juga ada menyebut bahawa sekiranya terdapat kemungkinan, maka gugurlah kehujahan dalil tersebut⁸⁶.

إِذَا وَرَدَ الْإِخْتِمَالُ بَطَلَ الْإِسْتِدْلَالُ

⁸⁵ *Ibid*, Jld 1, h 288- 289.

⁸⁶ Shabīr, Muḥammad ‘Uthmān (2000), *Al-Qawā’id Al-Kullīyyah Wa Al-Dawābiṭ Al-Fiqhiyyah Fī Al-Sharī‘ah Al-Islāmiyyah*, Jordan, Dār Al-Furqān, h 156.

Bagaimana pun, metode *qāwl jadīd* ini bertentangan dengan nas hadis lain dari Ibn ‘Abbās r.a yang mengharamkan memakan kulit binatang walaupun disamak sepertimana berikut⁸⁷:

قَالَ: مَاتَتْ شَاةٌ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَاتَتْ فُلَانَةٌ تَعْنِي الشَّاهُ،
فَقَالَ قَلَوْ لَا أَخَذْتُمْ مِسْكَهَا، قَالُوا أَنَا نَأْخُذُ مِسْكَ شَاةٍ قَدْ مَاتَتْ؟ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ:
إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ: "قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً
أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا..." وَأَنْتُمْ لَا تُطْعَمُونَهُ أَنْ تَدْبَعُوهُ فَتَنْتَفِعُوا بِهِ.

Maksudnya : “Telah mati kambing kepunyaan Sāwdah binti Zam‘ah, lalu dia berkata : “Wahai Rasulullah, kambingku telah mati. Maka Nabi s.a.w bersabda : “Bukankah kamu semua boleh mengambil kulitnya?, mereka berkata : “Apakah kami boleh mengambil kulit dari kambing yang telah mati itu?. Maka Nabi s.a.w bersabda : “Sesungguhnya Allah Ta‘ala telah berfirman : Katakanlah wahai Muhammad, tiadalah aku dapati daripada wahyu yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan memakannya, kecuali makanan itu adalah bangkai, darah yang mengalir atau daging babi..”, dan kamu semua, janganlah kamu memakannya (kulit binatang itu), sebaliknya hendaklah kamu menyamaknya lalu memanfaatkannya”.

⁸⁷ Ahmad bin Hanbal, Muhammad bin Hanbal Al-Shāybanī (1949), *Musnad Al-Imām Ahmad*, Bab Ṭahārah, Ḥurmah Akl al-Julūd, Cet 1, Dār KutubAl-‘Ilmiyyah, h 134.

Berdasarkan konteks zahir hadis ini jelas mengharamkan memakan kulit binatang secara mutlak, yang merangkumi kulit yang disamak ataupun tidak, kulit daripada binatang yang halal dimakan atau yang haram dimakan. Maka sekalipun kaedah samak dapat menyucikan kulit binatang itu, namun tidak bermakna kulit itu boleh dimakan⁸⁸.

2- Pada pandangan penulis, tindakan al-Shāfi‘ī *menta’wīlkan* hadis ini disebabkan petunjuk hukum (*dilālah*) hadis itu tidak jelas, walaupun sanadnya sahih. Kecenderungan al-Shāfi‘ī untuk mentafsir semula maksud hadis itu, mungkin kerana pengaruh budaya masyarakat Mesir yang sangat bergantung kepada kulit binatang sebagai satu keperluan. Berkemungkinan juga hadis Ibn ‘Abbās di atas tidak sampai kepada al-Shāfi‘ī. Kerana mustahil al-Shāfi‘ī menolak hadis sahih yang *ṣarīḥ* tanpa sebarang sebab dan keuzuran. Tambahan pula ia bercanggah dengan prinsip beliau yang menyebut : “jika sahih sanad hadis itu, maka itulah pandanganku (*madhhabku*)”.

3- Sebenarnya *‘illat al-qiyās qāwl jadīd* al-Shāfi‘ī ini merupakan lanjutan *‘illat al-qiyās* beliau yang membolehkan menjual kulit binatang yang disamak kerana sucinya kulit itu daripada najis. Sebagaimana dibolehkan menjualnya, maka begitu juga memakannya kerana *‘illat* najis sudah tiada. Tetapi *al-qiyās* al-Shāfi‘ī ini bertentangan dengan hadis Ibn ‘Abbās yang sahih. Maksudnya, hadis larangan memakan kulit binatang ini mengkhususkan maksud umum yang

⁸⁸ Shāwkānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyil Al-Āwṭār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akḥbār*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 109.

membolehkan mengambil manfaat daripada kulit binatang sebagai pengecualian daripada syarak.

5. Air Yang Tidak Mencukupi Untuk Mandi *Junub* Dan Berwuduk

Al-Shāfi'ī mempunyai dua *qāwl* dalam masalah ini, iaitu adakah wajib seseorang itu bertayammum sekiranya air tidak mencukupi untuk mandi *junūb* atau pun berwuduk ?. Kedua-dua *qāwl* tersebut adalah seperti berikut :

1- *Qāwl qadīm* tidak mewajibkan seseorang menggunakan air yang tidak mencukupi bagi mengangkat hadas, sebaliknya hendaklah bertayammum⁸⁹.

Hujah *qāwl qadīm* adalah :

1. Secara *manṭiq*, sekiranya air yang wujud itu tidak mencukupi untuk mengangkat hadas, maka hukum kewujudan air itu dianggap seperti tiada. Justeru, gugur kewajipan menggunakan air tersebut memandangkan ianya tidak dapat mengangkat hadas⁹⁰. Oleh itu, diwajibkan bertayammum sebagai menggantikan wuduk, memandangkan tiada faedah penggunaan air tersebut dari segi hukum.
2. Al-Shāfi'ī men*qiyā*skan masalah ini dengan masalah *diyāt* memerdekakan hamba sahaya dalam kes pembunuhan tidak sengaja. Bentuk *qiyās*nya, tidak wajib ke atas seseorang membayar *diyāt* memerdekakan hamba, sekiranya dia tidak memiliki hamba tersebut. Sebaliknya, wajib ke atasnya berpuasa

⁸⁹Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 2, h 268.

⁹⁰Muzannī, Abū Ibrāhīm Ismā'īl bin Yaḥyā (t.t), *Mukhtaṣar al-Muzannī*, Beirut, Dār Al-Ma'rifah, h 7.

selama dua bulan berturut-turut. Hujahnya, para ulamak bersepakat tidak wajib memerdekakan sebahagian dari anggota hamba itu atau seorang hamba sekiranya tidak memilikinya⁹¹.

2- *Qāwl jadīd* mewajibkan mengguna sebahagian air yang ada walaupun tidak mencukupi, kemudian menyempurnakan baki anggota yang belum dibasuh dengan tayammum⁹². Dalil sandaran *qāwl jadīd* :

1. Mengikut *al-qiyās*, seseorang itu tidak dibenarkan bertayammum selagimana terdapat air, sekalipun air itu tidak mencukupi untuk mengangkat hadas. Maka wajib bagi seseorang itu menggunakan sebahagian air tersebut, kerana dia masih mendapati air walaupun tidak mencukupi⁹³. Justeru, tidak dibenarkan untuk bertayammum sebagai ganti wuduk dan mandi hadas. Ini berdasarkan kepada firman Allah Ta'ala⁹⁴ :

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

Maksudnya : “Apabila kamu tidak mendapati air, maka bertayammumlah dengan tanah yang bersih lagi suci”.

Konteks ayat ini menerangkan tayammum hanya dibolehkan bagi mereka yang tidak mendapati air walaupun sedikit. Secara *mafhum* nas pula, sekiranya

⁹¹ Al-Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 8, h 7.

⁹² Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, *Op.cit*, Jld 2, h 268.

⁹³ *Ibid*, Jld 2, h 268.

⁹⁴ Surah Al-Māi'dah, Ayat 6, Juzu' 6.

seseorang itu memiliki air walaupun sedikit, maka wajib baginya menggunakan air yang sedikit itu untuk mengangkat hadas. Mengikut *al-qiyās* pula, syarat yang membolehkan seseorang untuk bertayammum masih belum mencukupi, sehinggalah air yang sedikit itu digunakan. Justeru wajib baginya menggunakan air yang sedia ada, setelah itu menyempurnakan wuduknya dengan tayammum.

2. Melalui metode *al-qiyās* ini, al-Shāfi‘ī telah *menqiyāskan* masalah ini kepada masalah menyapu pada tempat balutan luka (*maṣḥ al-jabīrah*). Persamaan *al-qiyās* ini dari segi kewajipan membasuh anggota badan yang sihat dengan air, kemudiannya menyapu anggota yang luka dengan tayammum⁹⁵.

Menyapu pada anggota luka dengan bertayammum ini adalah disebabkan darurat. Oleh itu, masalah dalam kes ini menggambarkan keadaan darurat bersuci menggunakan air yang tidak mencukupi untuk mengangkat hadas. Maka kerana itulah tayammum menjadi pengganti wuduk bagi mengangkat hadas pada anggota yang belum disucikan.

3. Hadis riwayat Abū Hurāyrah r.a⁹⁶ :

وَإِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

⁹⁵Ibn Qudāmah, Muwaffiq Al-Dīn Abī Muḥammad Aḥmad Al-Muqaddasī Al-Dimashqī (1981), *Al-Mughnī ‘Alā Al-Mukhtaṣar Al-Khīrāqī*, Kaherah, Maktabah Al-Riyāḍ Al-Ḥadīthah, Jld 1, h 261.

⁹⁶Ibn Mājah, Al-Ḥāfiẓ Ibn ‘Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd Al-Qazwāynī (t.t), *Sunan Ibn Mājah*, (Ed) Muḥammad Fuād Al-Bāqī, Kitāb Al-Muqaddimah, Bāb Al-Ittibā’ Al-Sunnah Rasulullāh, Beirut, Dār Al-Kitāb Al-‘Ilmiyyah, no 2, Jld 1, h 3.

Maksudnya : “Dan apabila aku memerintahkan kamu supaya melakukan sesuatu, maka laksanakanlah sedaya yang kamu mampu”. Hadis ini juga selaras dengan firman Allah Ta’ala⁹⁷ :

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ

Maksudnya : “Maka bertaqwalah kamu kepada Allah Ta’ala dengan sedaya upaya kamu”.

Mengenai hadis ini, al-Shāwkānī menjelaskan bahawa sesuatu perkara yang diluar kemampuan seseorang adalah dimaafkan daripada melakukannya. Walau bagaimanapun, menjadi kewajipan bagi seseorang untuk melakukan sesuatu perkara yang diperintahkan oleh syarak sedaya upaya mereka tanpa mengabaikannya. Namun seandainya syarak memaafkan sebahagian perbuatan yang di luar kemampuan seseorang dalam sesuatu perkara, tidaklah bermaksud boleh meninggalkan terus perbuatan yang mampu dilakukan⁹⁸. Hal ini telah dikukuhkan dengan kaedah fiqh yang menyebut⁹⁹ :

الْمَيْسُورُ لَا يَنْقُطُ بِالْمَعْسُورِ

⁹⁷ Surah Al-Taghābun, Ayat 16, Juzu’ 28.

⁹⁸ Shāwkānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyil Al-Āwṭār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akḥbār*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 325.

⁹⁹ Shabīr, Muḥammad ‘Uthmān (2000), *Al-Qawā’id Al-Kulliyah Wa Al-Dawābiṭ Al-Fiqhiyyah Fī Al-Sharī’ah Al-Islāmiyyah*, Beirut, Dār Al-Furqān, h 224.

Maksudnya : “Sesuatu perbuatan yang mudah (dilakukan), tidak boleh ditinggalkan kerana perbuatan yang susah (dilakukan)”¹⁰⁰.

Analisis :

1- Penggunaan *al-qiyās* oleh al-Shāfi‘ī dalam *qāwl jadīd* dilihat jauh lebih sahih dan menepati maksud nas berbanding *al-qiyās qāwl qadīmnya*. Contohnya hukum tidak perlu memerdekakan hamba dalam kes pembunuhan tidak sengaja bagi mereka yang tidak memiliki hamba untuk dimerdekakan. Sebaliknya diwajibkan bagi mereka hukuman berpuasa tiga bulan berturut-turut. Sedangkan dalam kes ini menunjukkan air itu wujud walaupun ianya tidak mencukupi. Justeru kedua bentuk analogi ini sangat berbeza bentuk dan keadaannya¹⁰¹.

Selain itu, kedua kes ini juga berbeza dari sudut punca masalahnya. Ini melihat kepada kewajipan memerdekakan hamba, atau berpuasa dua bulan berturut-turut adalah hukuman yang dikenakan mengikut ketetapan pada salah satu daripadanya sahaja. Justeru tidak boleh dijatuhkan dua hukuman serentak dalam satu masa yang sama ke atas seseorang. Sedangkan dalam kes ini, wuduk telah mengangkat hadas pada anggota yang dibasuh, manakala tayammum pula mengangkat hadas anggota yang tidak dibasuh dengan air wuduk¹⁰².

¹⁰⁰Zāydān, ‘Abd Al-Karīm (2001), *Al-Wajīz Fi Sharḥ Al-Qawā’id Al-Fiḥriyyah*, Beirut, Muassasah Al-Risālah, h 186.

¹⁰¹Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yahyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 2, h 268.

¹⁰²*Ibid*, Jld 3, h 268.

2- Perubahan al-Shāfi'ī kepada *qāwl jadīd* berkemungkinan disebabkan metode *al-qiyās*nya menepati makna hadis Abū Hurāyrah r.a, serta tidak bertentangan dengan nas-nas lain. Contohnya, metode *al-qiyās* itu sejajar dengan makna hadis Abū Hurāyrah r.a yang menganggap situasi orang yang memiliki sedikit air adalah sama seperti orang yang mendapati air yang cukup dari segi wajib menggunakannya untuk mengangkat hadas.

3- Melalui kedua *qāwl* ini, hujah *qāwl jadīd* adalah lebih kuat dan sahih kerana dalil hadisnya yang sahih. Manakala sandaran *al-qiyās qāwl qadīm* tidak begitu kuat kerana ia bertentangan dengan makna nas. Ini bermakna, *qāwl jadīd* menjadi *rājih* kerana kekuatan nas dan *al-qiyās*nya berbanding kekuatan *al-qiyās* dalam *qāwl qadīm*.

6. Kadar Menyapu Tangan Untuk Bertayamum

Kedua-dua *qāwl* al-Shāfi'ī bersepakat bahawa kedua tapak tangan hingga ke pergelangan tangan termasuk dalam anggota tayammum¹⁰³. Namun terdapat perselisihan samada memadai menyapu hingga ke pergelangan tangan dalam tayammum ataupun tidak.

¹⁰³ *Ibid*, Jld 3, h 310.

1- Dalam *qāwl qadīm*, memadai menyapu hingga ke pergelangan tangan sahaja. Pendapat ini telah dinukilkan oleh Abū Thāwr daripada al-Shāfi'ī. Bagaimanapun riwayat dari al-Māwardī dan Abū Ḥāmid al-Isfarāyīnī telah menafikan pendapat ini sebagai *qāwl qadīm* al-Shāfi'ī¹⁰⁴.

Namun al-Nawawī menolak penafian ini kerana Abū Thāwr dianggap sebagai murid al-Shāfi'ī yang *thiqah*, serta menjadi pakar rujuk dalam *madhhab qāwl qadīm*¹⁰⁵. Kenyataan ini turut disokong oleh al-Rāfi'ī dan al-Qurṭubī yang menyandarkan pendapat ini sebagai *qāwl qadīm*¹⁰⁶.

2- Dalam *qāwl jadīd*, tidak memadai menyapu hingga ke pergelangan tangan, bahkan wajib menyapu hingga ke siku¹⁰⁷. Oleh itu, menyapu tangan hingga ke siku merupakan syarat sah tayammum, yang mana tidak menyapunya wajib mengulangi semula solat¹⁰⁸.

Dalil sandaran *qāwl qadīm* al-Shāfi'ī adalah seperti berikut:

1. Hadis Ammār bin Yāsir r.a berkenaan sifat tayamum¹⁰⁹ :

قَالَ النَّبِيُّ فِي صِفَةِ التَّيْمُمِ: ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ، وَفِي رِوَايَةٍ: الْوَجْهُ وَالْكَفَّيْنِ

¹⁰⁴ *Ibid*, Jld 3, h 310.

¹⁰⁵ *Ibid*, Jld 3, h 310.

¹⁰⁶ Al-Qurṭubī, Abū 'Umar Yūsuf bin 'Abd Al-Barr (1957), *Jāmi' Li Al-Aḥkām Al-Qur'ān*, Kaherah, Maṭba'ah Al-Wizārah Al-Tarbiyyah Wa Al-Ta'līm, Jld 5, h 240.

¹⁰⁷ Al-Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 49.

¹⁰⁸ *Ibid*, Jld 1, h 49.

¹⁰⁹ Shāwkānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyl Al-Āwṭār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akhbār*, *Op.cit.*, Jld 1, h 326.

Maksudnya : “Sesungguhnya Nabi s.a.w telah bersabda tentang cara bertayammum, iaitu satu pukulan (sapuan) pada muka dan kedua belah tangan. Dalam riwayat lain : “muka dan kedua tapak tangan”.

2. Hadis ‘Ammār bin Yāsir r.a riwayat al-Bukhārī¹¹⁰ :

ذَاتَ يَوْمٍ قَدْ أَجْنَبْتُ فَلَمْ أَصِبِ الْمَاءَ فَتَمَعَّكْتُ فِي الصَّعِيدِ وَصَلَّيْتُ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ
لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إِنَّمَا يَكْفِيكَ هَكَذَا وَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ بِكَفَّيْهِ الْأَرْضَ وَنَفَخَ فِيهِمَا ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ، وَفِي رِوَايَةٍ: ثُمَّ تَمَسَّحُ بِهِمَا
إِلَى وَجْهِكَ وَيَدَيْكَ إِلَى الرُّسْغِ

Maksudnya : “Telah berkata ‘Ammār : suatu hari aku telah berhadass besar (*junūb*), maka aku tidak mendapati air, lalu aku berguling di atas tanah dan aku melakukan solat. Lantas aku menceritakan perkara itu kepada Nabi s.a.w. Maka baginda bersabda : “Sesungguhnya memadai bagimu begini. Lantas baginda memukul kedua tapak tangannya ke tanah, dan meniup kedua tapak tangannya (yang terkena tanah), kemudian menyapu muka dan kedua tapak tangannya”. Riwayat lain menyebut : “Hendaklah engkau menyapu muka dan kedua tanganmu hingga ke pergelangan tangan”.

Mengikut keterangan hadis di atas, jelas bahawa adalah memadai menyapu hingga kedua pergelangan tangan sahaja. *Maḥḥūm* hadis pula menunjukkan tidak

¹¹⁰Al-Bukhārī, Al-Hāfiẓ Abī ‘Abd ‘Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm (2001), *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, (ed) Muḥammad Fuād ‘Abd Al-Bāqī, Bāb Al-Tayammum Ḍarbatun, no 347, Cet 1, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāth, h 86.

wajib menyapu lebih dari kedua pergelangan tangan. Bahkan tidak boleh men $qiyās$ kan tayammum kepada wuduk kerana $al-qiyās$ ini bertentangan dengan nas hadis di atas. Maka $al-qiyās$ ini dianggap $fāsīd$ ¹¹¹.

Manakala dalil $qāwl jadīd$ pula seperti berikut :

1. Hadis ‘Abd Allāh bin ‘Umar r.a¹¹² :

التَّيْمَمُ ضَرْبَتَيْنِ : ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ

Maksudnya : “Sabda Rasulullah s.aw : “Tayammum itu dua pukulan. Pukulan pertama menyapu muka, pukulan kedua menyapu tangan hingga ke siku”.

2. Hadis riwayat al-Shāfi‘ī dari Ibrāhim bin Muḥammad bin Abī Yaḥyā¹¹³ :

قَدْ تَيَمَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَيَمْسَحُ وَجْهَهُ وَيَدَيْهَا إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ

Maksudnya : “Sesungguhnya Rasulullah s.a.w telah bertayammum. Baginda telah menyapu muka dan kedua tangannya hingga ke siku”.

3. Hadis Jābir bin ‘Abd Allāh r.a dari riwayat al-Dāruqutnī¹¹⁴ :

التَّيْمَمُ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ

¹¹¹ Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Bāb Tayammum, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, h 193-194.

¹¹² Dāruqutnī, al-Ḥāfiẓ ‘Alī bin ‘Umar (t.t), *Sunan Al-Dāruqutnī*, (Ed) Abd Allāh Ḥāshim Al-Yamānī, Bāb Tayammum Ilā Dhira‘āyn, no 378, Cet 1, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāth, Jld 1, h 223.

¹¹³ Al-Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 48.

¹¹⁴ Dāruqutnī, al-Ḥāfiẓ ‘Alī bin ‘Umar (t.t), *Sunan Al-Dāruqutnī*, *Op.cit*, Tayammum Ilā Dhira‘āyn, no 378, Jld 1, h 223.

Maksudnya : “Tayammum itu satu pukulan untuk muka, satu pukulan lagi untuk kedua tangan hingga ke siku”.

4. *Al-qiyās* tayammum kepada wuduk. Al-Shāfi‘ī berkata : “sesuatu yang diterima akal sekiranya tayamum itu pengganti bagi wuduk. Maka hendaklah diperlakukan sapuan tayammum itu mengikut anggota basuhan wuduk, iaitu menyapu tangan hingga ke siku”¹¹⁵.

Fakhr al-Rāzī juga mengulas bahawa, tujuan Allah Ta‘ala tidak menetapkan kadar sapuan tangan dalam tayammum, kerana tayammum itu menjadi pengganti wuduk ketika bersuci. Maka difahami bahawa kadar menyapu tangan pada tayammum adalah sama seperti kadar membasuh tangan dalam wuduk. Kerana itu ayat tayammum didatangkan secara mutlak, memandangkan *taqyīd*nya dapat difahami melalui hubungan tayammum dengan wuduk¹¹⁶.

Analisis :

1- Wujudnya perbezaan antara kedua *qāwl* ini berpunca daripada kepelbagaian lafaz nas-nas hadis mengenai tayammum. Maka masalah ini memerlukan penyelesaian melalui metode *pentarjīḥan*. Dalam *qāwl qadīm*, metode *tarjīḥ* ditentukan berdasarkan kekuatan riwayat hadis yang paling sahih. Justeru, hadis

¹¹⁵Al-Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 48-49.

¹¹⁶Rāzī, Fakhr Al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Umar bin ‘Alī bin Ḥusāyn (1324H), *Tafsīr Al-Kabīr*, Cet 2, Kaherah, Maṭba‘ah Amīrah, Jld 3, h 376.

‘Ammār dianggap oleh kebanyakan ulamak hadis sebagai riwayat yang paling sahih kerana riwayatnya diterima Bukhārī dan Muslim.

Selain itu, ‘Ammār yang meriwayatkan hadis turut berfatwa bahawa kadar sapuan memadai hingga pergelangan tangan sahaja. Bahkan hadis riwayat ‘Ammār ini menjadi lebih kuat kerana beliau termasuk diantara para sahabat yang mujtahid, selain *ijtihādnya* menepati nas hadis yang diriwayatkannya¹¹⁷.

2- Manakala kedudukan riwayat-riwayat hadis dalam *qāwl jadīd* tidak sekuat riwayat hadis ‘Ammār r.a dari sudut kesahihan sanadnya. Ini kerana kebanyakan hadis menyapu tangan hingga ke siku sangat lemah sanadnya, melainkan beberapa sahaja yang sahih. Tetapi kesemua hadis yang sahih itu dihukumkan sebagai hadis *māwqūf*¹¹⁸.

Contohnya, hadis yang diriwayatkan al-Shāfi‘ī melalui perawi Ibrāhim bin Muḥammad bin Abū Yahyā dianggap lemah (*ḍa‘īf*) oleh Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, sekalipun al-Shāfi‘ī berhujah dengannya¹¹⁹. Sedangkan hadis riwayat Ibn ‘Umar r.a pula terdapat perawi bernama ‘Alī bin Zībyān. Majoriti para ulamak hadis melemahkan riwayatnya kecuali al-Ḥākim dan Abū Dāwūd yang menganggapnya sebagai *ṣadūq*. Walau bagaimanapun, hadis riwayatnya itu

¹¹⁷ Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī (2000), *Fath Al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Bāb Tayammum Ḍarbatun, Cet 1, Beirut, Dār Al-Fikr, h 276.

¹¹⁸ Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī (1964), *Talkhīṣ Al-Ḥabīr Fī Takhrīj Aḥādīth Al-Rāfi‘ī Al-Kabīr*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 152-153.

¹¹⁹ *Ibid*, h 152.

telah disahkan sebagai *māwqūf* oleh al-Dāruqūṭnī dan ulamak-ulamak hadis lain¹²⁰.

Manakala riwayat menyapu hingga ke siku (*dhirā'āyn*) adalah *da'īf* dan lemah seperti yang disepakati oleh ulamak hadis¹²¹. Mengenai riwayat Jābir pula, terdapat perawi bernama 'Uthmān bin Muḥammad al-Anmāfī yang mana Ibn Jāwzī melemahkan riwayatnya. Namun Ibn Ḥajar menolak dakwaan tersebut dengan mengatakan Ibn Jāwzī tersilap melemahkannya. Selain itu, Abū Dāwūd dan Abū Bakr bin Abī 'Aṣim serta Abū Ḥātim juga tidak melemahkan riwayat 'Uthmān. Bahkan al-Ḥākim dan al-Dhahabī turut menganggap sanad hadis Jābir adalah sahih kerana perawinya *thiqah*¹²². Namun begitu, al-Dāruqūṭnī, al-Bāyhaqī dan Ibn Daqīq al-'Īd mengesahkan hadis 'Uthmān bin Muḥammad sebagai *māwqūf* melalui riwayat al-Zuhrī dan Abū Zur'ah¹²³.

Walau bagaimanapun, terdapat hadis 'Ammār tentang menyapu tangan hingga ke siku melalui riwayat al-Bazzār yang sanadnya *ḥasan*¹²⁴. Tetapi terdapat komentar dari Ibn 'Abd al-Barr yang menyatakan hadis riwayat 'Ammār tentang menyapu tangan hingga ke siku itu bersifat *muḍṭarib* pada matan dan sanadnya. Selain itu, Ibn Ṣalāḥ dan al-Nawawī menganggapnya tidak *thābit* sama sekali¹²⁵. Secara rumusan, keseluruhan hadis riwayat Ibn 'Umar dan Jābir tidak dapat menandingi kesahihan hadis 'Ammār dari sudut sanad dan perawinya. Oleh

¹²⁰ Ṣan'ānī, Muḥammad bin Ismā'īl al-Yamanī (2003), *Subul Al-Salām Sharḥ Bulūgh Al-Marām*, *Op.cit.*, Jld 1, h 160.

¹²¹ Ibn Ḥajar 'Asqalānī, Aḥmad bin 'Ali (1964), *Talkhīṣ Al-Ḥabīr Fī Takhrīj Aḥādīth Al-Rāfi'ī Al-Kabīr*, *Op.cit.*, Jld 1, h 151.

¹²² Zayla'ī, Jamāl Al-Dīn 'Abd Allāh bin Yūsuf (1973), *Naṣb Al-Rāyah Li Al-Aḥādīth Al-Hidāyah*, Cet 2, Kaherah, Dār Al-Ḥadīth, Jld 1, h 151.

¹²³ Ibn Ḥajar 'Asqalānī, Aḥmad bin 'Ali (1964), *Talkhīṣ Al-Ḥabīr Fī Takhrīj Aḥādīth Al-Rāfi'ī Al-Kabīr*, *Op.cit.*, Jld 1, h 152.

¹²⁴ *Ibid*, h 153.

¹²⁵ *Ibid*, h 152-153.

kerana itu hadis ‘Ammār diterima sebagai dalil yang *rājiḥ* oleh ulamak Shāfi‘iyyah dalam *qāwl qadīm* al-Shāfi‘ī.

3- Mengenai *al-qiyās qāwl jadīd*, sebahagian ulamak mengiktibarnya sebagai *fāsīd* kerana berlawanan dengan maksud hadis Ammār r.a yang sahih dan jelas tanpa sebarang *ta’wīl*. Selain itu, ‘*illat* yang membentuk *al-qiyās* antara tayammum dengan wuduk adalah kerana tayammum menjadi pengganti kepada wuduk¹²⁶. Namun ‘*illat* ini tidak menjadi satu kelaziman, kerana tayammum juga pengganti kepada mandi *junūb* ketika ketiadaan air. Tetapi tidaklah cara menyapu dalam tayammum itu menyamai cara basuhan mandi *junūb*. Sebagai contoh, ‘Ammār r.a menggunakan *al-qiyās* ketikamana beliau menggulingkan badannya di atas tanah kerana men*qiyās*kan tayammum kepada mandi. Namun *al-qiyās* itu tertolak setelah Nabi s.a.w memberitahu beliau bahawa kaedah tayammum berbeza dengan kaedah bersuci yang lain¹²⁷.

4- Manakala metode *tarjīḥ* dalam *qāwl jadīd* pula berdasarkan metode gabungan (*jama’*) diantara makna nas-nas hadis tayammum. Antara andaian dan alasan penggunaan kaedah gabungan ini adalah:

1. Al-Shāfi‘ī belum berasa yakin dengan kesahihan hadis ‘Ammār, terutamanya setelah beliau mendengar hadis dari Ibn ‘Umar dan Jābir.

¹²⁶ Muzannī, Abū Ibrāhīm Ismā‘īl bin Yaḥyā (t.t), *Mukhtaṣar al-Muzannī*, Beirut, Dār Al-Ma‘rifah, h 6.

¹²⁷ Ṣan‘ānī, Muḥammad bin Ismā‘īl al-Yamanī (2003), *Subul Al-Salām Sharḥ Bulūgh Al-Marām*, *Op.cit*, Jld 1, h 158.

2. Selain itu, hadis ‘Ammār r.a telah diriwayatkan melalui pelbagai riwayat, ada riwayat menyebut agar menyapu hingga pergelangan tangan, ada yang hingga ke siku, ada pula hingga separuh lengan, dan ada juga menyapu hingga ke ketiak¹²⁸. Maka seolah berlaku *idṭirāb* pada matan hadis-hadis riwayat ‘Ammār ini. Namun dakwaan ini disangkal, memandangkan hadis riwayat ‘Ammār r.a yang paling sahih serta banyak diriwayatkan adalah menyapu tangan hingga ke pergelangan tangan¹²⁹. Justeru tidak timbul soal pertembungan antara hadis-hadis riwayat ‘Ammār, kerana hadis *muḍṭarib* hanya berlaku sekiranya riwayat-riwayat hadis ‘Ammār ini tidak dapat *ditarjīhkan*. Maka menurut penulis, hal ini bukanlah alasan atau hujah kuat yang dipegang oleh al-Shāfi‘ī.
3. Berkemungkinan al-Shāfi‘ī tidak menerima hadis ‘Ammār r.a disebabkan ‘Umar al-Khaṭṭāb r.a dan ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd r.a pernah meragui akan kesahihan hadis ‘Ammār ini. Keraguan ini timbul kerana ‘Ammār r.a mengaitkan kejadian *janābahnya* itu berlaku ketika Umar r.a bersamanya. Namun Umar r.a tidak dapat mengingati kejadian tersebut dan berkata :

فَقَالَ عُمَرُ: اِتَّقِ اللَّهَ يَا عَمَّارُ، قَالَ: إِنَّ شَيْئًا لَمْ أَحْدُثْ بِهِ، وَفِي رِوَايَةٍ أَنَّ عُمَرَ قَالَ لَهُ:
نُؤَلِّئُكَ مَا تَوَلَّيْتَ

Maksudnya : “Bertaqwalah kamu kepada Allah Ta‘ala wahai ‘Ammār!.

Kemudian beliau berkata lagi : Jika engkau kehendaki, aku tidak akan berkata

¹²⁸Ibn Hajar ‘Asqalānī, Ahmad bin ‘Ali (2000), *Fath Al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Beirut, Dār Al-Fikr, h 275- 276.

¹²⁹ *Ibid*, h 276.

tentang hal itu. Namun kami menyerahkan kepadamu dan tidak berhak untuk menghalangmu untuk meriwayatkannya”¹³⁰.

Akibat keraguan ‘Umar r.a ini menyebabkan ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd turut berasa ragu dan menolak dari beramal dengannya melalui kata-kata beliau kepada Abū Mūsā al-Asha‘arī r.a :

فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: أَوَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَتَّقِعْ بِقَوْلِ عَمَّارٍ

Maksudnya : “Tidakkah engkau melihat ‘Umar al-Khaṭṭāb tidak meyakini kata-kata (hadis) ‘Ammār ini?”¹³¹.

Walaupun begitu, terdapat riwayat mengatakan ‘Umar dan Ibn Mas‘ūd telah menarik kembali pendapat mereka setelah hadis riwayat ‘Ammār ini menjadi masyhur¹³². Disamping itu, penafian ‘Umar r.a ini tidak bermakna beliau menafikan kesahihan hadis ‘Ammār. Buktinya bahawa ‘Umar r.a tidak menegah ‘Ammār dari meriwayatkan hadis tersebut memandangkan terdapat kemungkinan akan kesahihan hadis ‘Ammār itu, selain kerana dirinya sendiri yang berasa ragu kerana tidak mengingati sebab berlaku hadis tersebut, sedangkan ‘Ammār mengingatnya¹³³.

¹³⁰ Muslim, Abū Ḥusāyn Muslim bin Ḥajjāj (2000), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bāb Tayamum, no 368, Cet 1, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāth, h 193.

¹³¹ *Ibid.*, h 193.

¹³² Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 193.

¹³³ Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī (2000), *Fath Al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 312.

4. Alasan lain mengapa al-Shāfi‘ī menerima hadis Ibn ‘Umar adalah kerana hadis ini banyak diriwayatkan dalam sifat tayammum. Oleh itu hadis ini mempunyai pengukuhan (*shawāhid*) melalui riwayat-riwayat hadis yang lain. Apatah lagi terdapat riwayat yang sahih sanadnya yang menguatkan hadis Ibn ‘Umar seperti riwayat al-Bazzār. Selain itu, al-Shāfi‘ī mentarjihkan hadis ini sebagai hujah kerana hadith ini lebih menepati makna *al-qiyās* dan nas al-Quran, sepertimana yang telah dinyatakan al-Bāyhaqī dan al-Khaṭṭābī¹³⁴.

Secara tidak langsung, metode gabungan (*jamā’*) dalam *qāwl jadīd* ini menunjukkan al-Shāfi‘ī mengguna pendekatan *iḥtiyāt*. Disini al-Dihlawī berkata : “Beramal dengan hadis Ibn ‘Umar dan Jābir ini merupakan langkah *iḥtiyāt*. Ini kerana makna hadis Ibn ‘Umar merangkumi makna hadis ‘Ammār secara praktikal, iaitu menyapu tangan hingga ke siku adalah termasuk menyapu kedua pergelangan tangan”¹³⁵. Ini bermakna, beramal dengan hadis Ibn ‘Umar atau Jābir seperti beramal dengan perintah hadis ‘Ammār secara tidak langsung.

Sebagai rumusan, kesemua andaian ini adalah disebabkan al-Shāfi‘ī belum mengetahui akan kedudukan hadis ‘Ammār sebagai hadis yang paling sahih mengenai tayammum. Disamping itu, tidak menjadi syarat kaedah tayammum itu mesti bertepatan dengan konsep *al-qiyās*. Terutamanya kerana ibadat tayammum bukan merupakan perkara *furū’* bagi wuduk untuk di*qiyās*kan antara

¹³⁴ Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū’ Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, *Op.cit.*, Jld 2, h 211-212.

¹³⁵ Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī (1964), *Talkhūṣ Al-Ḥabīr Fī Takhrīj Aḥādīth Al-Rāfi‘ī Al-Kabīr*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 152.

kedua-duanya. Sebaliknya tayammum adalah ibadat khusus tentang cara bersuci yang berlainan daripada wuduk, sekalipun tayammum itu pengganti bagi wuduk.

Mengenai ketepatan dengan makna al-Quran pula, sebetulnya hadis ‘Ammār ini telah membataskan makna mutlak ayat al-Quran mengenai tayammum. Ini kerana hadis ‘Ammār lebih kuat untuk membataskan ayat al-Quran berbanding *al-qiyās*, kerana hadis ‘Ammār menceritakan tentang hukum cara bertayammum, sedangkan *al-qiyās* hanya mengaitkan wuduk dengan tayammum melalui titik persamaan yang ada sahaja. Maka bagi menyesuaikan masalah ini dengan kata-kata al-Shāfi‘ī, “jika sahih hadis ini, maka itulah pandanganku”, maka beramal dengan hadis ‘Ammār yang *marfū’* lebih *afḍal* daripada hadis Ibn ‘Umar yang *māwqūf*.

7. Hukum Menyentuh Dubur

Berhubung kes ini, kedua-dua *qāwl* al-Shāfi‘ī bersepakat bahawa batal wuduk jika menyentuh kemaluan lelaki mahupun perempuan, kemaluan orang hidup atau yang mati, kemaluan sendiri atau orang lain¹³⁶. Adapun al-Shāfi‘ī berbeza pendapat berkenaan hukum menyentuh dubur, samada ia membatalkan wuduk atau pun tidak?

¹³⁶Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū’ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, *Op.cit*, Jld 1, h 113.

1- Dalam *qāwl qadīm*, menyentuh dubur tidak membatalkan wuduk. Hal ini diceritakan oleh Ibn al-Qāṣ dan pengikut *madhhab qāwl qadīm* yang lain¹³⁷.

Hujah-hujah *qāwl qadīm* adalah seperti berikut :

1. Hadis Busrah binti Ṣafwān r.a¹³⁸:

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يُصَلِّي حَتَّى يَتَوَضَّأَ

Maksudnya : “Barangsiapa menyentuh kemaluannya, maka janganlah dia bersolat sehinggalah dia berwuduk ”.

Riwayat hadis Busrah yang lain :

أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ وَيَتَوَضَّأُ مَنْ مَسَّ الذَّكَرَ

Maksudnya : “Sesungguhnya (Busrah) telah mendengar Rasulullah s.a.w bersabda : Hendaklah berwuduk bagi sesiapa yang menyentuh kemaluannya”.

2. Hadis Abū Hurāyrah r.a¹³⁹:

مَنْ أَفْضَى بِيَدِهِ إِلَى ذَكَرٍ لَيْسَ دُونَهُ سِتْرٌ فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ

¹³⁷ *Ibid*, Jld 2, h 38.

¹³⁸ Al-Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 19.

¹³⁹ *Ibid*, h 19-20.

Maksudnya : “Barangsiapa menyentuh kemaluannya dengan tangan tanpa berlapik, maka hendaklah dia berwuduk ”.

3. Hadis ‘Aishah r.a ¹⁴⁰:

وَيَلِّ لِّلَّذِينَ يَمْسُونَ فُرُوجَهُمْ ثُمَّ يُصَلُّونَ وَلَا يَتَوَضَّئُونَ

Maksudnya : “Celakalah bagi mereka yang menyentuh kemaluannya, kemudian mereka tidak berwuduk”.

4. Hadis ‘Amrū bin Shu‘āyb dari ayah dan datuknya ¹⁴¹:

أَيُّمَا رَجُلٍ مَسَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ وَأَيُّمَا امْرَأَةٍ مَسَّتْ فَرْجَهَا فَلْيَتَوَضَّأْ

Maksudnya : “Sesiapa dikalangan lelaki yang menyentuh kemaluannya, maka hendaklah dia berwuduk, dan sesiapa dikalangan perempuan yang menyentuh kemaluannya, maka hendaklah dia berwuduk ”.

Keterangan hadis di atas jelas menyatakan batal wuduk bagi lelaki dan perempuan yang menyentuh kemaluannya. Hukum ini difahami daripada perkataan “*al-dhakar*” dan “*al-farj*” yang memberi makna kemaluan. Maka

¹⁴⁰Dāruquṭnī, al-Ḥāfiẓ ‘Alī bin ‘Umar (t.t), *Sunan Al-Dāruquṭnī*, *Op.cit.*, Kitāb Ṭahārah, Bāb Al-Wudū’ Man Massa Al-Dhakar, no 64, h 97.

¹⁴¹Tirmidhī, Abī ‘Īsā Muḥammad bin ‘Īsā bin Thāwrah (1937), *Sunan Al-Tirmidhī*, (Ed) Aḥmad Shākir, Kitāb Ṭahārah, Bāb Man Massa Al-Dhakar, no 77, Cet 1, Kaheerah, Maṭba‘ah Muṣṭafā Al-Bābī Al-Ḥalabī, Jld 1, h 126.

konteks hadis ini secara umumnya membicarakan tentang hukum menyentuh kemaluan dan bukannya dubur.

5. Al-Shāfi‘ī menggunakan *al-qiyās* dengan menyamakan hukum menyentuh kemaluan dengan syahwat, kepada hukum keluar air mazi kerana rangsangan syahwat. Melalui analogi ini, menyentuh kemaluan diberikan hukum yang sama seperti hukum keluar sesuatu yang membatalkan wuduk seperti air mazi dan sebagainya. Justeru, perasaan syahwat seperti ini tidak wujud ketika menyentuh dubur, kerana itu menyentuhnya tidak membatalkan wuduk¹⁴².

2- *Qāwl jadīd* pula adalah batal wuduk jika menyentuh dubur, berdasarkan *al-qiyās* kepada hukum menyentuh kemaluan¹⁴³.

Kebanyakan dalil sandaran *qāwl jadīd* adalah sama seperti dalil-dalil hadis yang digunakan dalam *qāwl qadīm*. Namun metodologi dalam mentafsirkan semula maksud nas hadis sahaja yang berbeza berdasarkan tafsiran bahasa arab dan *al-qiyās* yang lebih sahih. Sebagai contoh :

1. Al-Shāfi‘ī men*qiyās*kan hukum menyentuh dubur kepada qubul kerana dari sudut bahasa kedua-duanya merupakan aurat¹⁴⁴. Bahkan dari sudut bahasa arab, perkataan “*al-farj*” merangkumi makna qubul dan dubur kerana keduanya memberi maksud aurat. Istilah “*al-farj*” ini juga diertikan sebagai ruangan

¹⁴²Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, *Op.cit*, Jld 2, h 38.

¹⁴³*Ibid*, Jld 2, h 38.

¹⁴⁴Shāwkānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyīl Al-Āwtār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akḥbār*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 259.

lubang yang terletak diantara dua benda¹⁴⁵. Oleh itu, dubur juga terkandung dalam istilah ini.

Al-Shāfi‘ī menegaskan : “Apabila seseorang menyentuh kemaluan dengan tapak tangan tanpa beralas kain, maka wajib baginya mengambil wuduk, samada menyentuhnya dengan sengaja ataupun tidak. Hal ini berdasarkan sekiranya melakukan perkara membatalkan wuduk secara sengaja juga diwajibkan mengulangi semula wuduk, maka begitu juga sekiranya tidak sengaja. Hal demikian juga pula hukum menyentuh dubur”¹⁴⁶.

Analisis :

1- Perbezaan kedua *qāwl* al-Shāfi‘ī ini berkisar pada dalil nas yang sama, namun al-Shāfi‘ī menggunakan metode yang berbeza. Dalam *qāwl jadīd*, al-Shāfi‘ī kembali meneliti semula maksud perkataan “*al-farj*” mengikut tafsiran bahasa. Menurut istilah, perkataan ini boleh dinisbahkan kepada dubur sepertimana dinisbahkan kepada qubul. Maka metode al-Shāfi‘ī dalam mentafsirkan sesuatu nas kalimah yang tidak ada penjelasan dari syarak adalah berdasarkan tafsiran bahasa¹⁴⁷. Sedangkan dalam *qāwl qadīm*, al-Shāfi‘ī menjadikan hadis riwayat “*al-dhakar*” bagi mentafsirkan maksud “*al-farj*” kepada makna qubul, memandangkan perkataan “*al-farj*” memberi makna umum iaitu qubul dan dubur.

¹⁴⁵ Ibrāhīm Madkūr (2000), *Al-Mu‘jam Al-Wasīl*, Bāb al-Fā’, Kaheerah, Maktabah Al-Islāmiyyah, Jld 1, h 678.

¹⁴⁶ Al-Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, *Op.cit.*, Jld 1, h 19-20.

¹⁴⁷ Abū Zuhrah, Muḥammad (1996), *Al-Shāfi‘ī*, Cet 2, Kaheerah, Dār Al-Fikr Al-‘Arabī, h 287.

2- *Al-qiyās* dalam *qāwl qadīm* pula, al-Shāfi‘ī menggunakan ‘*illat*’ rangsangan syahwat ketika menyentuh kemaluan boleh membatalkan wuduk. Maka kerana itu hukum menyentuhnya tanpa syahwat juga membatalkan wuduk sebagai langkah pencegahan (*sadd al-dharāi’*). Metode ini digunakan al-Shāfi‘ī berdasarkan perbuatan menyentuh kemaluan itu *maẓannah* kepada keluarnya air mazi¹⁴⁸. Maka secara tidak langsung juga menunjukkan al-Shāfi‘ī menerima pakai metode *sadd al-dharāi’* dalam keadaan-keadaan tertentu.

Al-qiyās qāwl jadīd pula, al-Shāfi‘ī melihat semula ‘*illat*’ hukum dan menggunakan ‘*illat*’ yang berbeza setelah melihat ‘*illat qāwl qadīmnya*’ tidak tetap (*ghāyr munḍabiṭ*). Beliau melihat bahawa bukan setiap kali menyentuh kemaluan itu boleh merangsangkan syahwat dan mengeluarkan mazi. Sebaliknya tafsiran dari sudut bahasa sendiri merangkumkan istilah dubur ke dalam istilah *al-farj* sangat jelas. Oleh itu, ‘*illat*’ yang dirasakan sesuai oleh al-Shāfi‘ī dengan konteks hadis adalah kerana qubul dan dubur merupakan tempat keluar najis¹⁴⁹. Disini juga menunjukkan al-Shāfi‘ī menolak metode *sadd al-dharāi’* seandainya terdapat *al-qiyās* yang sahih yang menepati maksud nas. Selain itu, *qāwl jadīd* juga menampakkan al-Shāfi‘ī beramal secara *iḥtiyāṭ* dengan mengambil kira maksud kedua-dua nas hadis dalam mentafsirkan “*al-farj*” kepada makna qubul dan dubur, berbanding *qāwl qadīm* yang hanya mentafsirkan “*al-farj*” kepada makna kemaluan sahaja.

¹⁴⁸ Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy Al-Dīn Yahyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū’ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, *Op.cit*, Jld 2, h 38.

¹⁴⁹ Aḥmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi’ī Fī Madhhabāyih Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, Kaherah, Dār Al-Kutub, h 478.

3- Berkemungkinan juga al-Shāfi'ī melihat isu menyentuh kemaluan sebagai isu ibadat. Kerana itu beliau tidak membezakan hukum menyentuh qubul dan dubur, memandangkan kedua-duanya tempat keluar najis. Sebagai contoh, al-Shāfi'ī membezakan hukum menyentuh kemaluan dan dubur manusia berbanding haiwan dari segi membatalkan wuduk. Menurut beliau, terbatalnya wuduk jika menyentuh kemaluan manusia kerana ia merupakan perintah ibadat dan kehormatan manusia. Sebaliknya tidak membatalkan wuduk sekiranya menyentuh kemaluan dan dubur haiwan kerana tiada kehormatan dan perintah ibadat padanya¹⁵⁰.

8. Tidak Tahu Atau Terlupa Terdapat Najis Pada Pakaian Solat

Kedua-dua *qāwl* al-Shāfi'ī bersepakat bahawa menyucikan najis daripada pakaian merupakan syarat sah solat. Justeru, tidak sah solat mereka yang mengerjakan solat dengan pakaian bernajis jika mengetahuinya¹⁵¹. Manakala al-Shāfi'ī berbeza pendapat dalam *qāwl qadīm* dan *jadīd* mengenai hukum mengerjakan solat dengan pakaian bernajis dalam keadaan terlupa atau tidak mengetahuinya.

1- Dalam *qāwl qadīm*, solat yang dikerjakan dengan pakaian bernajis dalam keadaan terlupa atau tidak mengetahuinya adalah sah, serta tidak wajib mengulangi semula solat¹⁵². Hujah *qāwl qadīm* seperti berikut :

¹⁵⁰Al-Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 19-20.

¹⁵¹Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yahyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, *Op.cit*, Jld 3, h 163-164.

¹⁵²*Ibid*, Jld 3, h 138-139.

1. Hadis Sa'īd al-Khudrī r.a¹⁵³ :

بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَوَضَعَهُمَا عَنْ يَسَارِهِ. فَلَمَّا رَأَى الْقَوْمُ ذَلِكَ، أَلْقَوْا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاتَهُ قَالَ: مَا حَمَلَكُمْ عَلَى الْقَائِكُمْ نِعَالِكُمْ؟ قَالُوا: رَأَيْنَاكَ أَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ فَأَلْقَيْنَا نِعَالَنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهِمَا قَدْرًا

Maksudnya : “Ketikamana Nabi s.a.w sedang solat bersama para sahabatnya, baginda telah menanggalkan kedua seliparnya lalu meletakkan di bahagian kirinya. Tatkala orang ramai melihatnya, mereka terus menanggalkan selipar. Setelah selesai solat, Nabi s.a.w bertanya : “Apa yang menyebabkan kamu menanggalkan selipar kamu semua?. Mereka menjawab : “Kami melihat engkau menanggalkan kedua seliparmu, maka kami turut menanggalkan selipar kami. Lalu Nabi s.a.w bersabda : “Sesungguhnya Jibril a.s telah datang kepadaku untuk memberitahuku bahawa terdapat kotoran (najis) pada kedua seliparku”. Kemudian Nabi s.a.w bersabda : “Apabila kamu datang ke masjid, maka lihatlah tapak seliparmu. Sekiranya terdapat najis, maka gosokkanlah tapak selipar itu di atas tanah, kemudian lakukanlah solat”¹⁵⁴.

¹⁵³Abū Dāwūd, Sulāymān bin Al-Ash'ath Al-Sijistānī (1988), *Sunan Abū Dāwūd*, (Edt) Muḥammad Muḥy Al-Dīn 'Abd Ḥāmid, Kitāb Ṭahārah, Bāb Khal' Al-Na'lāyn, no 174, Cet 1, Beirut, Muassasah Al-Kutub Al-Thiqāfiyyah, Jld 1, h 138.

¹⁵⁴Abādī, Shams Al-Ḥaq (t.t), *'Awn Al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, (Edt) Abd Al-Raḥmān Muḥamad Uthmān, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 249. Hadis ini telah diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dengan sanad yang sahih, selain Ibn Mundhir juga mensahihkannya. Al-Ḥākim pula mengatakan hadis ini sahih atas syarat Muslim.

Berdasarkan zahir hadis ini, jelas menerangkan bahawa solat yang dikerjakan dengan pakaian bernajis tanpa pengetahuan adalah sah. Sebaliknya hanya wajib menyucikan najis daripada pakaian setelah mengetahuinya tanpa perlu mengulangi semula solat. Manakala hukum bagi orang yang terlupa, *dīqiyā*skan hukumnya kepada hukum orang yang tidak mengetahui. Hal ini melihat kepada keadaan orang yang terlupa bahawa terdapat najis pada pakaiannya, menyerupai keadaan orang yang tidak mengetahuinya¹⁵⁵. Menurut Ibn Mundhir, pendapat ini adalah pendapat yang *rājih* dan kuat dalilnya¹⁵⁶. Al-Nawawī menyebut bahawa pendapat ini merupakan pendapat majoriti para ulamak yang tidak mewajibkan mengulangi solat dengan pakaian bernajis jika tidak mengetahuinya¹⁵⁷.

2- Dalam *qāwl jadīd*, tidak sah solat yang dikerjakan dengan pakaian bernajis secara mutlak, dan wajib mengulangi semula solat setelah mengetahuinya¹⁵⁸.

Hujah-hujahnya seperti berikut :

1. Firman Allah Ta'ala¹⁵⁹:

وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ

Maksudnya : “Dan pakaianmu, maka bersihkanlah”.

¹⁵⁵Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, *Op.cit*, Jld 3, h 163.

¹⁵⁶*Ibid*, Jld 3, h 163-164.

¹⁵⁷*Ibid*, Jld 3, h 163-164.

¹⁵⁸*Ibid*, Jld 3, h 163.

¹⁵⁹ Surah Al-Muddaththir, Ayat 4, Juzu' 29.

Al-Nawawī berkata, yang dimaksudkan dengan “pakaian kamu” adalah hendaklah pakaian yang dipakai itu suci daripada najis. Tafsiran ini merupakan yang paling *rājih* berbanding tafsiran-tafsiran lain”¹⁶⁰.

2. Hadis Abū Hurāyah r.a ¹⁶¹:

اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ

Maksudnya : “Sucikanlah daripada air kencing, sesungguhnya kebanyakan azab kubur adalah disebabkan daripadanya”.

Melalui hadis ini, perbuatan *istinjā*’ daripada najis air kencing adalah wajib, kerana meninggalkan perbuatan itu sebab mendapat azab kubur¹⁶². Oleh itu, perbuatan tidak member*istinjā*’ dengan betul boleh menyebabkan pakaian terkena najis air kencing, sekaligus merosakkan solat.

1. Hadith Asmā’ binti Abū Bakr r.ah¹⁶³ :

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ - فِي دَمِ الْخَيْضِ يُصِيبُ الثَّوْبَ - : " تَحْتَهُ ثُمَّ تَقْرِصُهُ بِالْمَاءِ ثُمَّ تَنْضَحُهُ ثُمَّ تُصَلِّي فِيهِ "

¹⁶⁰ Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū’ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, *Op.cit.*, Jld 3, h 163.

¹⁶¹ Dāruqutnī, al-Ḥāfiẓ ‘Alī bin ‘Umar (t.t), *Sunan Al-Dāruqutnī*, *Op.cit.*, Bāb Istinjā’, Tanazzuh An Al-Bāwl, no 86, h 147.

¹⁶² Ṣan‘ānī, Muḥammad bin Ismā‘īl al-Yamanī (2003), *Subul Al-Salām Sharḥ Bulūgh Al-Marām*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 133.

¹⁶³ Muslim, Abū Ḥusāyn Muslim bin Ḥajjāj (2000), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut, Dār Al-Fikr, Bāb Ṭahārah, no 291, h 170.

Maksudnya : “Sesungguhnya Nabi s.a.w telah bersabda mengenai hukum darah haid yang terkena pada pakaian : “Hendaklah kamu mengikisnya (darah itu), kemudian gosokkannya dengan air, dan basuhlah tempat darah itu, kemudian lakukanlah solat dengannya”.

Hadis ini menjelaskan bahawa darah haid adalah najis serta wajib membersihkannya daripada pakaian sebelum mengerjakan solat. Ini bermakna, keseluruhan pakaian yang dipakai ketika solat mesti suci daripada najis kerana ia merupakan syarat sah solat.

1. *Al-qiyās* kepada hukum mengambil wuduk¹⁶⁴, iaitu jika seseorang terlupa mengambil wuduk atau tidak mengambil wuduk dengan sengaja, maka solatnya tidak sah kerana wuduk merupakan syarat sah solat.

Al-Nawawī berkata¹⁶⁵: “Mengikut pendapat yang mewajibkan mengulangi semula solat (*qāwl jadīd*), maka wajib bagi seseorang itu mengulangi semua solat yang dia berasa yakin terdapat najis pada pakaiannya. Namun tidak wajib mengulangi solat hanya kerana syak, cuma disunatkan mengulanginya”.

Analisis :

1- Sebab *khilāf* antara *qāwl qadīm* dan *jadīd* al-Shāfi‘ī ini merujuk kepada persoalan adakah membersihkan najis daripada pakaian merupakan syarat sah

¹⁶⁴ Nawawī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yahyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muhadhdhab*, *Op.cit*, Jld 3, h 163.

¹⁶⁵ *Ibid*, Jld 3, h 163.

solat, atau perkara wajib solat. Mengikut riwayat *qāwl qadīm*, menyucikan najis daripada pakaian merupakan perkara wajib solat. Justeru, dimaafkan sekiranya terdapat najis pada pakaian solat bagi mereka yang terlupa atau tidak mengetahuinya. Sebaliknya, wajib menyucikan najis pada pakaian itu bagi mereka yang mengetahui¹⁶⁶.

Berdasarkan hadis di atas, al-Shāwkānī juga berpendapat wajib membersihkan pakaian yang terkena najis. Menurut beliau, solat yang dilakukan dengan pakaian bernajis adalah sah. Namun seseorang itu dianggap telah meninggalkan perkara wajib solat dan berdosa sekiranya sengaja melakukannya¹⁶⁷. Pendapat ini berasaskan perbuatan Nabi s.a.w yang tidak membatalkan solatnya setelah mengetahui terdapat najis pada seliparnya¹⁶⁸.

Walau bagaimanapun, pendapat ini jelas bertentangan dengan *mafhūm* hadis Sa'īd al-Khuḍrī serta dalil-dalil hadis yang lain. Dimana hadis-hadis ini mengisyaratkan sekiranya Nabi s.a.w tidak membuang seliparnya yang terkena najis, sudah tentu solat baginda batal. Isyarat *mafhūm* ini juga difahami daripada hadis yang menyatakan tidak boleh melakukan solat dengan pakaian yang terkena darah haid, hadis yang memerintahkan supaya mengosokkan selipar ke tanah jika terdapat kotoran, dan nas menyuruh memakai pakaian yang bersih.

¹⁶⁶Shāwkānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyl Al-Āwṭār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akḥbār*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 120.

¹⁶⁷Sayyid Sābiq (2001), *Fiqh Al-Sunnah*, Cet 1, Riyāḍ, Dār Al-Muayyad, Jld 1, h 92.

¹⁶⁸Shāwkānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyl Al-Āwṭār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akḥbār*, *Op.cit*, Jld 2, h 121.

Melalui isyarat *mafḥūm* ini, al-Shāfi‘ī berpendapat membersihkan pakaian daripada najis merupakan syarat sah solat. Kerana perintah Nabi s.a.w supaya membersihkan najis sebelum melakukan solat, bererti tidak membersihkannya boleh membatalkan solat. Metode *usūl* menyebut : “setiap lafaz suruhan ke atas sesuatu perkara, memberi maksud dilarang melakukan perbuatan disebalik lafaz suruhan itu (yakni bercanggah dengan suruhan itu). Kerana setiap perkara yang dilarang membawa kepada fasād”¹⁶⁹.

Hujah ini boleh diterima di atas sebab-sebab berikut :

1- Perbuatan serta merta Nabi s.a.w menanggalkan seliparnya yang terkena najis itu menunjukkan bahawa tidak menanggalkannya boleh membatalkan solat.

2- *Mafḥūm* daripada perintah Nabi s.a.w agar membersihkan najis darah haid pada pakaian sebelum mengerjakan solat memberi maksud bahawa najis itu merosakkan solat.

Namun begitu, *qāwl jadīd* al-Shāfi‘ī bertentangan dengan maksud hadis Sa‘īd al-Khuḍrī yang mengecualikan hukum tidak batalnya solat bagi mereka yang tidak mengetahui adanya najis pada pakaian. Hal ini berkemungkinan kerana hadis ini tidak *thābit* di sisi al-Shāfi‘ī, memandangkan terdapat sebahagian daripada riwayatnya yang *da‘īf*¹⁷⁰. Selain itu, dakwaan bahawa Nabi s.a.w menanggalkan selipar kerana najis itu akan membatalkan solatnya, bukanlah merupakan satu kepastian. Berkemungkinan baginda s.a.w menanggalkannya

¹⁶⁹ *Ibid*, Jld 2, h 122.

¹⁷⁰ *Ibid*, Jld 2, h 122.

kerana perbuatan itu merupakan perkara wajib solat, dan dikira berdosa jika sengaja melakukannya walaupun perbuatan itu tidak membatalkan solat.

2- Selain itu, hadis Sa'īd al-Khuḍrī ini telah diriwayatkan dengan pelbagai riwayat. Maka al-Shāfi'ī cuba menyesuaikan kesemua maksud riwayat hadis ini secara *ta'wīl*. Contohnya, riwayat “*al-qadhar*” telah diterjemahkan kepada makna kotor seperti kahak, air liur dan sebagainya. Manakala riwayat “*al-khabath*” pula tidak semestinya memberi makna najis, dan seandainya memberi makna najis sekalipun, ia dianggap sebagai najis yang dimaafkan. Manakala tujuan Jibril a.s memberitahu Nabi s.a.w mengenai kotoran pada seliparnya kerana takut pakaian baginda terkena kotoran tersebut¹⁷¹.

Tetapi penta'wīlan ini ditolak kerana ahli bahasa menisbahkan perkataan “*al-khabath*” kepada najis yang tidak dimaafkan¹⁷². Contohnya mereka bersepakat mengatakan “*al-khabathāyn*” bererti najis air kecil dan air besar¹⁷³. Selain itu, para ulamak juga bersepakat bahawa najis yang dimaafkan itu tidak membatalkan solat, walaupun ianya mengotorkan pakaian. Maka begitu juga dengan air liur dan kahak, yang mana kedua-duanya disepakati tidak najis. Justeru, jelas tujuan Jibril a.s memerintahkan Nabi s.a.w agar menanggalkan kedua seliparnya, kerana najis tersebut merupakan najis yang tidak dimaafkan¹⁷⁴.

¹⁷¹ Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, *Op.cit*, Jld 3, h 163.

¹⁷² Ibrāhīm Madkūr (2000), *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ*, Bāb al-Khā', Kaḥerah, Maktabah Al-Islāmiyyah, Jld 1, h 214.

¹⁷³ Shāwkānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyl Al-Āwtār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akḥbār*, *Op.cit*, Jld 2, h 123.

¹⁷⁴ *Ibid*, Jld 2, h 123.

3- Pendekatan *al-qiyās qāwl qadīm* adalah *al-qiyās ma'a al-fāriq*. Ini kerana keadaan orang yang terlupa dengan orang tidak mengetahui adalah berbeza. Buktinya orang yang tidak mengetahui itu, langsung tidak mempunyai pengetahuan tentang perkara yang berlaku ke atasnya. Manakala orang yang terlupa pula, mereka mengetahui tentang perkara yang berlaku, cuma kecuaiannya menyebabkannya terlupa.

Oleh itu, hukum tidak batal solat dalam kes ini hanya dikhususkan kepada orang yang tidak mengetahui terdapat najis pada pakaiannya sahaja. Ini berdasarkan konteks zahir hadis yang memberikan *rukhsah* kepada orang yang tidak mengetahui berbanding orang yang lupa. Disamping itu, *al-qiyās* ini juga tidak menepati maksud nas hadis yang mengkhususkan hukum ini bagi orang tidak mengetahui sahaja.

4- Berdasarkan hujah kedua *qāwl* ini, metode *qāwl qadīm* berhujah dengan *dilālah mantūq* (keterangan jelas) hadis Sa'īd al-Khuḍrī serta zahir maknanya. Manakala *qāwl jadīd* berhujah dengan *dilālah mafhūm* hadis-hadis lain, serta menta'wīlkan hadis Sa'īd al-Khuḍrī dengan tafsiran *jama'* antara maksud-maksud nas hadis. Mengikut metode *usūl*, *dilālah mantūq* lebih kuat daripada *dilālah mafhūm*. Meskipun begitu, ini tidak bermakna kedua-dua *dilālah* ini tidak boleh diselaraskan melalui metode *jama'* untuk diamalkan. Contohnya, *dilālah mafhūm qāwl jadīd* boleh diterima pakai dalam menjadikan kesucian pakaian daripada najis adalah syarat sah bagi solat. Sedangkan *dalīl mantūq*

qāwl qadīm menjelaskan pengecualian khusus bagi dalil *mafḥūm qāwl jadīd* mengenai perkara-perkara syarat sah solat.

Kesimpulannya, *qāwl jadīd* diterima sebagai pendapat yang menjadikan kesucian pakaian daripada najis sebagai syarat sah solat. Manakala *qāwl qadīm* diterima sebagai pendapat yang memberikan pengecualian tidak batalnya solat bagi mereka yang tidak mengetahui adanya najis pada pakaian. Dalam kes ini menampakkkan ketelitian dan sikap berhati-hati al-Shāfi'ī dalam isu ibadat.

9. Hukum Makan Daging Unta

Al-Shāfi'ī telah bersepakat dalam kedua *qāwl*nya bahawa wuduk tidak terbatal dengan memakan apa jua makanan, samada yang dimasak ataupun tidak melainkan daging unta¹⁷⁵. Disini al-Shāfi'ī mempunyai dua *qāwl* :

1- *Qāwl qadīm* menyatakan memakan daging unta membatalkan wuduk¹⁷⁶. Menurut Ibn Qudāmah, *qāwl qadīm* al-Shāfi'ī merupakan pendapat majoriti ulamak hadis dan Imām Aḥmad r.h¹⁷⁷. Dalil-dalil *qāwl qadīm* adalah seperti berikut :

1. Hadis Jābir bin Samurah r.a¹⁷⁸ :

¹⁷⁵ Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, *Op.cit.*, Jld 2, h 58-59.

¹⁷⁶ *Ibid*, Jld 2, h 58.

¹⁷⁷ Ibn Qudāmah, Muwaffiq Al-Dīn Abī Muḥammad Aḥmad (1981), *Al-Mughnī 'alā Mukhtaṣar al-Khiraqī*, *Op.cit.*, Jld 1, h 177.

¹⁷⁸ Muslim, Abū Ḥusāyn Muslim bin Ḥajjāj (2000), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bāb Al-Wudū' Min Luhūm Al-Ibil, no 360, Beirut, Dār Al-Fikr, h 190.

أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَتَوَضَّأُ مِنْ حُلُومِ الْغَنَمِ؟ قَالَ: إِنْ شِئْتَ تَوَضَّأُ وَإِنْ شِئْتَ فَلَا تَتَوَضَّأُ، قَالَ: أَتَتَوَضَّأُ مِنْ حُلُومِ الْإِبِلِ قَالَ: نَعَمْ تَوَضَّأُ مِنْ حُلُومِ

الْإِبِلِ

Maksudnya : “Seorang lelaki bertanya kepada Rasulullah s.a.w : “Adakah kami perlu mengambil wuduk sekiranya makan daging kambing?. Nabi s.a.w menjawab : “Jika kamu kehendaki, berwuduklah, dan jika tidak, maka tidak perlulah berwuduk. Lalu dia bertanya lagi : “Apakah kami perlu mengambil wuduk sekiranya makan daging unta?. Baginda menjawab : “Ya, berwuduklah sekiranya makan daging unta”.

2. Hadis Barā' bin 'Āzib r.a¹⁷⁹ :

سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ حُلُومِ الْإِبِلِ، فَقَالَ: تَوَضَّؤُوا مِنْهَا وَسُئِلَ عَنْ حُلُومِ الْغَنَمِ، فَقَالَ: لَا تَوَضَّؤُوا مِنْهَا

Maksudnya : “Nabi s.a.w telah ditanya tentang hukum makan daging unta. Nabi s.a.w menjawab : “Berwuduklah kamu sekiranya makan daging unta”.

Kemudian baginda ditanya tentang hukum makan daging kambing. Baginda menjawab : “Tidak perlu berwuduk sekiranya kamu makan daging kambing”.

3. Hadis Usāyid bin Huḍāyir r.a¹⁸⁰:

¹⁷⁹ Abū Dāwūd, Sulāymān bin Al-Ash'ath Al-Sijistānī (1988), *Sunan Abū Dāwūd*, Beirut, Dār Al-Fikr, h 173.

¹⁸⁰ Aḥmad bin Ḥanbal, Muḥammad bin Ḥanbal Al-Shāybanī (1949), *Musnad Al-Imām Aḥmad*, Al-Wudū' Min Akl Luḥūm Al-Ibil, Beirut, Dār Al-Fikr, h 134.

تَوَضَّؤُوا مِنْ حُومِ الْإِبِلِ وَلَا تَتَوَضَّؤُوا مِنْ حُومِ الْغَنَمِ

Maksudnya : “Rasulullah s.a.w bersabda : “Berwuduklah kamu sekiranya makan daging unta, dan tidak perlu berwuduk sekiranya makan daging kambing”.

Melalui keterangan hadis di atas, jelas menyatakan bahawa terbatalnya wuduk jika makan daging unta. Selain itu, hadis ini juga tidak menerima sebarang *ta'wīl* kerana maknanya sangat jelas. Ibn Khuzāymah juga turut menghukumkan hadis ini sebagai sahih mengikut persepakatan para ulamak hadis, memandangkan perawinya yang adil¹⁸¹. Menurut al-Dārimī dan al-Nawawī, pendapat ini adalah paling kuat dalilnya¹⁸². Hal ini telah dipersetujui oleh al-Bāyhaqī, Ishāq bin Rahawāyih dan Imām Aḥmad bahawa terdapat dua riwayat yang sahih, iaitu riwayat Jābir bin Samurah dan Barā' bin 'Āzib¹⁸³. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī juga turut mentarjīḥkan pendapat ini sebagai pendapat yang kuat¹⁸⁴.

2- *Qāwl jadīd* menyatakan makan daging unta tidak membatalkan wuduk¹⁸⁵. Mengikut al-Nawawī, pendapat ini adalah pendapat *jumhūr*, termasuk *Khulafā' al-Rāshidīn*, majoriti tābi'īn dan Imam *madhhab* seperti Abū Ḥanīfah r.h dan Mālik r.h¹⁸⁶. Hujah *qāwl jadīd* adalah seperti berikut :

1. Hadis Jābir bin 'Abd Allāh r.a¹⁸⁷:

¹⁸¹ Ṣan'ānī, Muḥammad bin Ismā'īl al-Yamanī (2003), *Subul Al-Salām Sharḥ Bulūgh Al-Marām*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 111.
¹⁸² Mubārakfūrī, Muḥammad Abd Al-Raḥmān bin Abd Al-Raḥīm (1990), *Tuḥfat Al-Ahwadhī Bi Sharḥ Jāmi' Al-Ṣaḥīḥ Al-Tirmidhī*, Cet 1, Beirut, Dār Kutub Al-'Ilmiyyah Jld 1, h 221.
¹⁸³ *Ibid*, Jld 1, h 220-221.
¹⁸⁴ Ibn Ḥajar 'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī (2000), *Fath Al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, *Op.cit*, Jld 2, h 8-9.
¹⁸⁵ Al-Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 21.
¹⁸⁶ Nawawī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū' Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, *Op.cit*, Jld 2, h 57.
¹⁸⁷ Al-Nasāī, Sunan Nasāī, Kitāb Ṭahārah, Bāb *Tarka Wudū' Mimma Massat An-Nār*, no 99, Jld 1, h 212.

كَانَ آخِرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرْكُ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ

Maksudnya : “Hukum terakhir diantara dua perkara daripada Rasulullah s.a.w adalah tidak perlu berwuduk setelah makan sesuatu (daging) yang dimasak”¹⁸⁸.

Hadis Jābir r.a yang lain pula menyebut¹⁸⁹:

أَكَلْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ حُبْرًا وَلَحْمًا فَصَلُّوا وَمَ

يَتَوَضَّؤُوا

Maksudnya : “Aku telah makan roti dan daging (dimasak) bersama Nabi s.a.w, Abū Bakr r.a dan Umar r.a. Kemudian kami terus mengerjakan solat tanpa mengambil wuduk semula”.

2. Hadis riwayat al-Shāfi‘ī dari ‘Amrū bin Ummayyah al-Ḍamrī¹⁹⁰:

رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْتَرُّ مِنْ كَتْفِ شَاةٍ، فَأَكَلَ مِنْهَا فَدَعِيَ إِلَى الصَّلَاةِ،
فَقَامَ وَطَرَخَ السَّكِّينَ وَصَلَّى وَمَ يَتَوَضَّأُ

Maksudnya : “Aku telah melihat Nabi s.a.w memotong daging kambing (yang dimasak) dibahagian bahu dan memakannya. Apabila diseru untuk solat,

¹⁸⁸ Ibn ‘Abd Al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf (2000), *Al-Istidhkār*, Cet 1, Beirut, Dār Kutub Al-‘Ilmiyyah, Jld 1, h 174. Al-Nawawī menyatakan hadis ini sahih. Selain terdapat pengukuhan (*shawāhid*) daripada hadis-hadis lain.

¹⁸⁹ Aḥmad bin Ḥanbal, Muḥammad bin Ḥanbal Al-Shāybanī (1949), *Musnad Al-Imām Aḥmad*, Tark Al-Wudū’ Min Massat An-Nār , Cet 1, Dār Kutub Al-‘Ilmiyyah, h 140.

¹⁹⁰ Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl (2000), *Saḥīḥ Al-Bukhārī*, Bāb Man Lam Yatawaḍḍā’ Min Laḥm Al-Shāt, no 208, h 63. Hadis sahih riwayat Bukhārī dan Muslim.

baginda lantas bangun dan terus mencampakkan pisau (pemotong daging) dan melakukan solat tanpa mengulangi wuduk”.

3. Hadis Ibn ‘Abbās r.ahm¹⁹¹:

الْوُضُوءُ مِمَّا خَرَجَ وَلَيْسَ مِمَّا دَخَلَ

Maksudnya : “Mengambil wuduk diwajibkan kerana sesuatu yang keluar (hadas kecil) dan bukannya kerana sesuatu yang masuk (makan)”.

4. Al-Shāfi‘ī menggunakan *al-qiyās* dengan menyamakan hukum makan daging unta dengan daging halal yang lain. Secara logik, sekiranya makan daging babi yang haram tidak membatalkan wuduk, maka apatah lagi makan daging yang halal, sudah pasti lebih *awla* tidak membatalkan wuduk¹⁹².

Selain itu, konteks hadis Jābir bin ‘Abd Allāh ini bersifat umum yang merangkumi semua jenis daging yang dimasak. Bahkan hadis Jābir juga *menasakhkan* hadis terbatalnya wuduk kerana makan daging unta, memandangkan hukumnya disyariatkan kemudian daripada hadis-hadis yang lain¹⁹³.

Analisis :

¹⁹¹ Ibn Qudāmah, Muwaffiq Al-Dīn Abī Muḥammad Aḥmad (1981), *Al-Mughnī ‘alā Mukhtaṣar al-Khiraqī*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 177.

¹⁹² *Ibid*, Jld 1, h 177.

¹⁹³ Mubārakfūrī, Muḥammad Abd Al-Raḥmān (1990), *Tuḥfat Al-Aḥwadhī Bi Sharḥ Jāmi’ Al-Ṣaḥīḥ Al-Tirmidhī*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 222-223.

1- Sebab perubahan pendapat al-Shāfi'ī adalah kerana percanggahan diantara dalil-dalil hadis yang sama kuat dan sahih. Oleh demikian, hadis-hadis ini perlu *ditarjih*kan mengikut kehendak nas sebenar berdasarkan konteks *dilālah* hadis masing-masing. Dalam *qāwl jadīd*, al-Shāfi'ī menggunakan metode penyesuaian makna (*jama'*) antara nas hadis sebagai metode *tarjih*.

Contohnya maksud perintah berwuduk setelah makan daging unta itu memberi makna wuduk dari sudut bahasa, iaitu membasuh tangan dan berkumur¹⁹⁴. *Penta'wīlan* ini turut disokong dengan hadis lain yang menggalakkan berkumur jika minum susu unta¹⁹⁵. Namun *penta'wīlan* ini tidak menepati konteks *dilālah* hadis Jābir bin Samurah yang menerangkan berkenaan batalnya wuduk dari sudut syarak. Bahkan beramal dengan tafsiran syarak adalah lebih utama daripada tafsiran bahasa¹⁹⁶.

2- Oleh kerana permasalahan ini berhubung konteks *dilālah* hadis, maka konteks hadis ini perlu diselaraskan maknanya. Al-Nawawī menyatakan hadis dalam *qāwl jadīd* bersifat umum, sedangkan hadis *qāwl qadīm* bersifat khusus, maka hendaklah hadis umum dikhususkan maknanya dengan hadis yang khusus. Justeru tidak timbul dakwaan *nasakh* kerana kedua hadis ini dapat diselaraskan maknanya. Mengikut metode *tarjih*, melakukan penyelarasan diantara makna hadis (*jama'*), lebih *awlā* daripada mendakwa berlaku *nasakh*¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Ṣan'ānī, Muḥammad bin Ismā'īl al-Yamanī (2003), *Subul Al-Salām Sharḥ Bulūgh Al-Marām*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 112.

¹⁹⁵ *Ibid*, Jld 1, h 112.

¹⁹⁶ Mubārakfūrī, Muḥammad Abd Al-Raḥmān (1990), *Tuḥfat Al-Ahwadhī Bi Sharḥ Jāmi' Al-Ṣaḥīḥ Al-Tirmidhī*, *Op.cit.*, Jld 1, h 222-223.

¹⁹⁷ Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 2, h 214.

Namun dalam *qāwl jadīd*, al-Shāfi‘ī tidak menggunakan metode *takhṣiṣ*, sebaliknya beliau melihat masalah ini berkaitan *nasakh*. Hal ini berkemungkinan kerana hadis *qāwl jadīd* disyariatkan terkemudian daripada hadis *qāwl qadīm*. Secara tidak langsung juga, makna hadis *qāwl qadīm* ini terkandung dalam makna umum hadis *qāwl jadīd* dari segi konteks *dilālahnya*¹⁹⁸.

Selain itu, walaupun hadis *qāwl jadīd* bersifat umum, namun ada pendapat yang membenarkan beramal dengan hadis *nāsikh* sekalipun ia bersifat umum daripada hadis *mansūkh* yang bersifat khusus¹⁹⁹. Perbezaan *dilālah* makna nas tidak menghalang berlakunya *nasakh* sekiranya diketahui waktu penurunan diantara nas yang terkemudian²⁰⁰. Mengenai dakwaan *nasakh*, para ulamak hadis telah menjawab dengan beberapa alasan berikut :

1. Hadis Jābir bin ‘Abd Allāh dalam *qāwl jadīd* telah *menasakhkan* hadis Abū Hurāyrah r.a, Zāid bin Thābit r.a dan ‘Aisyah r.a yang berbunyi :

الْوُضُوءُ بِمَاءٍ مَسَّتِ النَّارُ

Maksudnya : “Hendaklah berwuduk sekiranya kamu makan sesuatu (daging) yang dimasak”²⁰¹.

¹⁹⁸ *Ibid*, Jld 2, h 214.

¹⁹⁹ Al-Āmidī, Sāyif Al-Dīn ‘Alī bin Abī ‘Alī bin Muḥammad (1347H), *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Kaherah, Maṭba‘ah Ṣabīḥ, Jld 1, h 98.

²⁰⁰ Al-Zuhayrī, Wahbah (C-2001), *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, Damsyīq, Dar al-Fikr, Jld 1, h 483.

²⁰¹ Muslim, Abū Ḥusāyn Muslim bin Ḥajjāj (2000), *Ṣaḥīḥ Muslim, Op.cit*, Bāb Wudū’ Mimma Massat Al-Nār, no 351, 352, 353, h 188-189.

Hadis ini mewajibkan mengambil wuduk sekiranya makan daging yang dimasak. Kemudian hadis Jābir bin ‘Abd Allāh *menasakhkan* hadis ini agar tidak perlu berwuduk sekiranya makan daging yang dimasak²⁰². Selain itu, hadis Jābir bin Samurah dalam *qāwl qadīm* menyatakan hukum makan daging unta secara umum, samada yang dimasak ataupun mentah, maka hukum memakannya akan membatalkan wuduk. Manakala hadis *qāwl jadīd* menerangkan hukum tidak batal wuduk sekiranya makan daging yang dimasak sahaja, tanpa berkait dengan hukum makan daging unta secara khusus. Oleh itu, hadis *qāwl jadīd* ini hanya bersangkutan hukum dengan hadis ‘Aisyah di atas sahaja²⁰³.

Justeru, *nasakh* juga tidak boleh berlaku sekiranya wujud *iḥtimāl*. Menurut ulamak hadis, hadis *qāwl jadīd* belum pasti disyariatkan bagi *menasakhkan* hadis ‘Aisyah, kerana terdapat kesamaran tempoh pensyariatannya. Bahkan tiada bukti kukuh yang menunjukkan hadis *qāwl jadīd* disyariatkan kemudian dari hadis *qāwl qadīm*²⁰⁴.

Mengenai lafaz hadis Jābir bin ‘Abd Allāh yang menyebut “hukum terakhir daripada dua perkara” itu bukanlah daripada lafaz Nabi s.a.w. Sebaliknya adalah kata tambahan dari seorang perawi hadis bernama Shu‘āyb bin Abī Ḥamzah sebagai ringkasan hadis Jābir bin ‘Abd Allāh yang panjang²⁰⁵. Al-Mubārakfūrī

²⁰² Mubārakfūrī, Muḥammad Abd Al-Raḥmān (1990), *Tuḥfat Al-Ahwadhī Bi Sharḥ Jāmi’ Al-Ṣaḥīḥ Al-Tirmidhī*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 219.

²⁰³ *Ibid*, Jld 1, h 219.

²⁰⁴ *Ibid*, Jld 1, h 219-222.

²⁰⁵ Abādī, Shams Al-Ḥaq, *Āwn Al-Ma’būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, (Edt) ‘Abd Al-Raḥmān Muḥamad Uthmān, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 330.

juga mendakwa pandangan berlaku *nasakh* ini tidak benar atas hujah-hujah berikut²⁰⁶:

1. Hadis Jābir bin Samurah (*qāwl qadīm*) disyariatkan kemudian daripada hadis Jābir bin ‘Abd Allāh (*qāwl jadīd*) atau seiring dengannya. Buktinya, hadis Jābir bin Samurah menyertakan hukum makan daging unta yang membatalkan wuduk dengan hukum makan daging kambing yang tidak membatalkan wuduk. Ini bermakna hadis Jābir bin Samurah seiring dengan hadis Jābir bin ‘Abd Allāh bagi *menasakhkan* hadis ‘Aisyah, atau hadis Jābir bin Samurah terlebih dahulu *menasakhkan* hukum tersebut berbanding hadis Jābir bin ‘Abd Allāh.

2. Hadis Jābir bin Samurah menerangkan hukum batal wuduk sekiranya makan daging unta yang mentah dan masak. Andaikata hadis Jābir bin ‘Abd Allāh *menasakhkan* hadis Jābir bin Samurah, maka *nasakh* itu hanya berlaku pada hukum daging unta yang dimasak, tetapi tidak yang mentah.

3. Hadis Jābir bin Samurah bersifat khusus *dilālahnya*, sedangkan hadis Jābir bin ‘Abd Allāh bersifat umum. Selain itu, syarat penggunaan metode *nasakh* adalah sekiranya kedua hadis itu saling bercanggahan makna serta tidak dapat diselaraskan. Dalam kes ini, kedua hadis ini dapat diselaraskan makna dan hukumnya melalui metode *takhṣīṣ* umum tanpa perlu merujuk metode *nasakh*.

²⁰⁶Mubārakfūrī, Muḥammad Abd Al-Raḥmān (1990), *Tuḥfat Al-Ahwadhī Bi Sharḥ Jāmi’ Al-Ṣaḥīḥ Al-Tirmidhī*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 223.

4. Hadis Jābir bin Samurah lebih sahih dan masyhur di sisi ulamak hadis berbanding hadis Jābir bin ‘Abd Allāh.

5. Tidak boleh *menta’wilkan* lafaz perintah mengambil wuduk sekiranya makan daging unta kepada makna sunat berwuduk. Mengikut metode *uṣūl*, makna asal lafaz perintah adalah wajib. Kewajipan mengambil wuduk kerana makan daging unta dibuktikan melalui perintah tidak wajib mengambil wuduk sekiranya makan daging kambing. Tujuan disertakan kedua hukum ini adalah untuk membezakan hukum diantara kedua daging tersebut. Selain itu, jawapan Nabi s.a.w itu sangat jelas hukumnya tanpa memerlukan kepada *ta’wil*.

3- Terdapat pandangan mengatakan hadis Jābir bin ‘Abd Allāh ini merupakan amalan *khuṣūṣiyyat* Nabi s.a.w. Hujahnya, perintah *khiṭab* mengambil wuduk jika makan daging unta ditujukan kepada umat Nabi s.a.w, dan Nabi s.a.w terkecuali daripadanya. Sedangkan amalan tidak mengambil wuduk setelah baginda makan daging dimasak merupakan amalan khusus Nabi s.a.w sahaja²⁰⁷.

Namun dakwaan *khuṣūṣiyyat* ini memerlukan bukti yang kukuh kerana tidak semestinya perbuatan Nabi s.a.w yang bertentangan dengan perintahnya kepada umat merupakan *khuṣūṣiyyat* baginda s.a.w. Mengikut metode *uṣūl*, setiap perbuatan Nabi s.a.w adalah hujah yang wajib diamalkan ke atas setiap umatnya. Apatah lagi *thābit* hadis dari Sulāymān bin ‘Āmir bahawa Abū Bakr, Umar dan Uthmān tidak mengulangi wuduk mereka setelah makan daging yang

²⁰⁷Shāwkānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyil Al-Āwḥār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akḥbār*, *Op.cit*, Jld 1, h 260.

dimasak²⁰⁸. Bahkan majoriti para sahabat, tābi‘īn dan kebanyakan ulamak Kūfah dan Ḥijaz, beramal dengan maksud hadis Jābir bin ‘Abd Allāh dalam *qāwl jadīd*²⁰⁹.

4- Ada di antara pengkaji yang berpendapat, perubahan al-Shāfi’ī kepada *qāwl jadīd* disebabkan maksud hadis *qāwl qadīm* itu tidak menepati *maqāsīd* umum syariat dan *al-qiyās*. Secara praktikal, hadis tersebut seolah tidak menganjurkan kemudahan dan menghapuskan kepayahan ke atas *mukallaḥ*²¹⁰. Hal ini melihat kepada daging unta merupakan makanan kebiasaan orang arab, dimana menjadi satu kesusahan ke atas mereka sekiranya wajib mengambil wuduk setiap kali makan daging itu. Walau bagaimanapun hujah ini tidak kuat kerana kesusahan itu masih berada dalam kemampuan manusia, sedangkan kesusahan yang ditolak oleh syarak adalah kesusahan yang di luar kemampuan manusia²¹¹.

Pertentangan dari sudut *al-qiyās* pula kerana tidak diketahui ‘*illat* yang menjadi sebab kepada batalnya wuduk jika makan daging unta, memandangkan daging unta halal dimakan seperti daging binatang yang lain. Justeru tidak logik sekiranya daging yang halal dimakan boleh menyebabkan terbatalnya wuduk, sedangkan daging yang haram dimakan atau makruh memakannya pula tidak membatalkan wuduk. Al-Shirāzī berkata : “Sekiranya makan daging babi (yang

²⁰⁸Mubārakfūrī, Muḥammad Abd Al-Raḥmān (1990), *Tuḥfat Al-Ahwadhī Bi Sharḥ Jāmi’ Al-Ṣaḥīḥ Al-Tirmidhī*, *Op.cit.*, Jld 1, h 218.
Hadis ini dihukumkan ḥasan oleh Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī.

²⁰⁹Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū’ Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 2, h 57

²¹⁰Aḥmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi’ī Fī Madhhabāyḥ Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, Kaḥerah, Dār Al-Kutub, h 481-482.

²¹¹Shabīr, Muḥammad ‘Uthmān (2000), *Al-Qawā’id Al-Kulliyyah Wa Al-Dawābiṭ Al-Fiqhiyyah Fī Al-Sharī’ah Al-Islāmiyyah*, Jordan, Dār Al-Nafāis, h 224.

haram dimakan) tidak membatalkan wuduk, apatah lagi daging yang halal lebih *awlā* tidak membatalkan”²¹².

Namun pendekatan *al-qiyās* ini terlalu bersifat ‘*aqliyyah*. Sebaliknya secara hakikat wajib beramal dengan zahir makna nas walaupun tidak diketahui sebab ‘*illat* hukum. Ini kerana hadis seperti ini lebih bersifat *ta’abbud* sepertimana hadis basuhan dengan tanah bagi menyucikan najis anjing. Selain itu, *dilālah* makna hadis ini juga sangat jelas tanpa sebarang *ta’wīl*.

5- Antara kemungkinan perubahan al-Shāfi’ī kepada *qāwl jadīd*, kerana *khulafā’ al-rāshidīn* dan sebahagian besar para sahabat dan tābi‘īn berpandangan sedemikian. Selain itu tidak *thābit* daripada mereka mengambil wuduk sekiranya makan daging unta, dan mustahil pula jika mereka tidak memakannya. Bahkan tiada yang mendakwa ada di kalangan mereka mengambil wuduk selepas memakan daging unta²¹³.

Walau bagaimanapun, perkara yang *thābit* dari *khulafā’ al-rāshidīn* adalah mereka tidak mengambil wuduk sekiranya makan daging kambing. Tetapi ini tidak menafikan mereka mengambil wuduk jika makan daging unta. Ini kerana tidak terdapat *athar* yang jelas menyebut bahawa mereka mengambil wuduk sekiranya makan daging unta, begitu juga tiada *athar* menyebut bahawa mereka tidak pula mengambil wuduk sekiranya memakannya.

²¹²Shirāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī Fayrūz Abādī(1992), *Al-Muhadhdhab Fi Al-Fiqh Al-Imām Al-Shāfi’ī*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 109.

²¹³Qaradāwī, Muḥammad Yūsuf(1991), *Fiqh Al-Ṭahārah*, Kaherah, Dār Al-Wahbah, h 247-248.

Selain daripada itu, maksud hadis tidak wajib mengambil wuduk sekiranya makan daging yang dimasak hanya dikhususkan kepada daging kambing sahaja. Buktinya para ulamak hadis seperti al-Tirmidhī, Abū Dāwūd, al-Ṭaḥāwī, al-Bāyhaqī, Bukhārī, Muslim dan lainnya tidak meletakkan hadis Jābir bin ‘Abd Allāh dalam bab batal wuduk kerana makan daging unta. Sebaliknya mereka meletakkan dalam bab tidak perlu berwuduk atau *nasakh* wuduk kerana makan daging yang dimasak²¹⁴.

Justeru, apa yang dimaksudkan dengan daging yang dimasak dalam kebanyakan hadis adalah daging kambing. Ini berdasarkan sebahagian hadis yang menyebut secara jelas bahawa daging yang dimasak dan dimakan oleh Nabi s.a.w itu adalah daging kambing. Bahkan Imām Bukhārī juga menamakan bab makan daging yang dimasak sebagai bab tidak perlu berwuduk bagi siapa yang makan daging kambing²¹⁵. Justeru tidak *thābit* hadis yang menyatakan daging yang dimasak dan dimakan oleh Nabi s.a.w itu adalah daging unta. Tambahan pula Jābir bin Samurah r.a sebagai perawi hadis turut berpendapat bahawa tidak batal wuduk sekiranya makan daging yang dimasak. Disamping itu, beliau juga berpandangan wajib mengulangi wuduk sekiranya makan daging unta²¹⁶.

²¹⁴Al-Bānī, Muḥammad Nāṣir Al-Dīn, *Tamām Al-Minnah Fī Al-Ta’līq ‘Alā Fiqh Al-Sunnah*, Beirut, Dār Al-Manār, Jld 1, h 116.

²¹⁵Al-Bukhārī, Muḥammad Ismā‘īl (2001), *Ṣahīh Al-Bukhārī*, Bāb Man Lam Yatawaḍḍa’ Min Laḥm Al-Shāt Wa Al-Sawīq, Beirut, Dār Al-Fīkr, h 63.

²¹⁶Mubārakfūrī, Muḥammad Abd Al-Raḥmān (1990), *Tuḥfat Al-Ahwadhī Bi Sharḥ Jāmi’ Al-Ṣaḥīḥ Al-Tirmidhī*, *Op.cit.*, Jld 1, h 222.

6- Berdasarkan ke semua alasan yang telah dikemukakan, penulis beranggapan bahawa alasan yang paling kukuh bagi Imām al-Shāfi‘ī adalah kerana beliau masih belum yakin dengan kesahihan sanad hadis Jābir bin Samurah dalam *qāwl qadīmnya*. Imām al-Bāyhaqī ada meriwayatkan kata-kata dari al-Shāfi‘ī : “Sekiranya hadis batal wuduk kerana makan daging unta itu sah dan *thābit*, nescaya aku akan beramal dengannya”²¹⁷.

Dari kata-kata al-Shāfi‘ī itu, para ulamak Shāfi‘iyyah bersepakat mengatakan setiap ulasan al-Shāfi‘ī terhadap dalil hadis dalam *qāwl qadīmnya* samada hadis itu didapati sah atau *thābit*, maka hendaklah *qāwl jadīdnya* ditarjīhkan mengikut nas hadis *qāwl qadīm*²¹⁸. Maka dalam masalah ini, *qāwl jadīd* al-Shāfi‘ī adalah sama seperti pendapat *qāwl qadīmnya*, iaitu batal wuduk sekiranya makan daging unta.

10. Membaca Surah Pada Rakaat Ketiga Dan Keempat

Dalam hal ini, kedua *qāwl* al-Shāfi‘ī mengatakan sunat membaca satu surah penuh atau sebahagian daripada ayat al-Quran pada dua rakaat subuh dan dua rakaat terawal daripada solat-solat fardu yang lain²¹⁹. Manakala perbezaan kedua *qāwl* adalah berkenaan hukum membaca surah pada dua rakaat terakhir, iaitu rakaat ketiga dan keempat, samada digalakkan membaca surah atau pun tidak.

²¹⁷*Ibid*, Jld 1, h 221.

²¹⁸Aḥmad Nahrāwī (1988), *Al-Imām Al-Shāfi‘ī Fī Madhhabāyih Al-Qadīm Wa Al-Jadīd*, Beirut, Dār Al-Fikr, h 605.

²¹⁹Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū‘ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 3, h 354.

1- Mengikuti *qāwl qadīm*, tidak disunatkan membaca apa-apa surah pada dua rakaat terakhir²²⁰. Dalil-dalil *qāwl qadīm* adalah seperti berikut :

1. Hadis riwayat Abū Qatādah r.a²²¹:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ فِي الظُّهْرِ فِي الْأَوَّلَيْنِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَسُورَتَيْنِ،
وَفِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُخْرَيَيْنِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، وَيُسْمِعُنَا الْآيَةَ أحياناً، وَيُطَوِّلُ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى
مَا لَا يَطِيلُ فِي الثَّانِيَةِ وَهَكَذَا فِي الْعَصْرِ وَهَكَذَا فِي الصُّبْحِ. وَفِي رِوَايَةٍ: فَظَنْنَا أَنَّهُ يُرِيدُ
بِذَلِكَ أَنْ يُدْرِكَ النَّاسَ الرَّكْعَةَ الْأُولَى

Maksudnya : “Sesungguhnya Nabi s.a.w telah membaca pada dua rakaat terawal solat Zohor dengan al-Fātiḥah dan dua surah yang lain. Pada dua rakaat terakhir pula baginda membaca al-Fātiḥah sahaja. Kadang-kadang baginda memperdengarkan kepada kami ayat al-Quran yang dibacanya, dan baginda memanjangkan (bacaan) pada rakaat pertama daripada rakaat kedua. Demikian juga Nabi s.a.w telah lakukan di dalam solat Asar dan Subuh”. Setengah riwayat lain menambah : “Maka kami menyangka baginda berbuat demikian (yakni memanjangkan bacaannya pada rakaat pertama) supaya orang ramai sempat mendapati rakaat pertama”.

2. *Athar* dari Jābir bin Samurah r.a²²²:

²²⁰Ibid, Jld 3, h 350.

²²¹Muslim, Abū Ḥusayn Muslim bin Ḥajjāj (2000), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bāb Qira’at Fi Al-Zuhr Wa Al-‘Aṣr, no 451, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāth h 224.

قَالَ عُمَرُ لِسَعْدٍ: لَقَدْ شَكَوَكِ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى الصَّلَاةِ، قَالَ أَمَا أَنَا فَأَمُدُّ فِي الْأَوَّلَيْنِ
 وَأَحْدِفُ فِي الْأَخْرَيْنِ وَلَا أَلُو مَا اقْتَدَيْتُ بِهِ مِنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ صَدَقْتَ ذَلِكَ الظَّنُّ بِكَ أَوْ ظَنِّي بِكَ

Maksudnya : “Telah berkata ‘Umar al-Khaṭṭāb kepada Sa’ad : “Sesungguhnya penduduk Kūfah telah mengadu tentang kamu mengenai setiap perkara, termasuklah urusan solat. Lalu Umar berkata : “Menurutku, aku akan memanjangkan (bacaan) pada dua rakaat terawal, dan aku akan memendekkan (bacaan) pada dua rakaat terakhir, dan aku yakin akan perbuatan aku ini menepati solat Rasulullah s.a.w. Maka berkata Sa’ad : “Benar katamu, demikian juga anggapan aku mengenai masalah ini”.

3. *Athar* dari ‘Umar al-Khaṭṭāb r.a ²²³:

كَتَبَ عُمَرُ إِلَى شُرَيْحٍ: أَنْ أَقْرَأَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَسُورَةَ وَفِي الْأَخْرَيْنِ
 بِأَمِّ الْكِتَابِ

Maksudnya : “Umar r.a telah menulis surat kepada Shurāyḥ r.a supaya membaca pada dua rakaat terawal dengan *umm al-kitāb* dan satu surah lain. Pada dua rakaat terakhir pula membaca surah al-Fātiḥah”.

²²² *Ibid*, h 225.

²²³ Ibn Qudāmah, Muwaffiq Al-Dīn Abī Muḥammad Aḥmad (1981), *Al-Mughnī ‘alā Mukhtaṣar al-Khiraqī*, *Op.cit*, Jld 1, h 501.

Menurut Ibn Sīrīn, *qāwl qadīm* ini merupakan pendapat kebanyakan para ulamak. Bahkan tidak diketahui berlaku perbezaan pendapat dalam masalah ini²²⁴. Melalui keterangan nas di atas, tidak disunatkan membaca surah atau sebahagian dari ayat al-Quran pada dua rakaat terakhir. Sebaliknya memadai membaca surah al-Fātiḥah sahaja. Sekiranya membaca surah atau sebahagian daripada ayat al-Quran itu merupakan satu tuntutan, sudah pasti Nabi s.a.w akan membacanya. Kaedah fiqh menyebut “tidak boleh melambatkan keterangan pada waktu yang diperlukan”²²⁵.

2- *Qāwl jadīd* pula, disunatkan membaca satu surah penuh atau sebahagian daripada ayat al-Quran pada dua rakaat yang terakhir²²⁶. Dalil dan hujahnya adalah seperti berikut :

1. Hadis Abū Sa‘īd al-Khudrī r.a ²²⁷:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ فِي كُلِّ رُكْعَةٍ قَدْرَ ثَلَاثِينَ آيَةً، وَفِي الْأُخْرَيَيْنِ قَدْرَ قِرَاءَةِ خَمْسِ عَشْرَةِ آيَةٍ أَوْ قَالَ نِصْفَ ذَلِكَ وَفِي الْعَصْرِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ فِي كُلِّ رُكْعَةٍ قَدْرَ قِرَاءَةِ خَمْسِ عَشْرَةِ آيَةٍ وَفِي الْأُخْرَيَيْنِ قَدْرَ نِصْفِ ذَلِكَ

²²⁴ *Ibid*, Jld 1, h 501.

²²⁵ Shabīr, Muḥammad ‘Uthmān (2000), *Al-Qawā’id Al-Kulliyah Wa Al-Dawābiḥ Al-Fiqhiyyah Fī Al-Sharī‘ah Al-Islāmiyyah*, ‘Ammān Jordan, Dār Furqān, h 150.

²²⁶ Al-Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 109.

²²⁷ Muslim, Abū Ḥusāyn Muslim bin Ḥajjāj (2000), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāth, h 224.

Maksudnya : “Sesungguhnya Nabi s.a.w telah membaca surah pada setiap rakaat dalam solat Zohor. Pada dua rakaat pertama dengan kadar bacaan sebanyak tiga puluh ayat, dan dua rakaat terakhir pula sebanyak lima belas ayat. Baginda s.a.w bersabda : “Kadar bacaan dua rakaat terakhir adalah separuh bacaan dua rakaat terawal”. Dalam solat Asar pula, baginda telah membaca surah pada setiap rakaat. Dua rakaat pertama dengan kadar bacaan sebanyak lima belas ayat, dan dua rakaat terakhir pula dengan kadar separuh bacaan dua rakaat terawal”.

2. *Athar* dari Al-Şanābiḥī²²⁸:

صَلَّيْتُ خَلْفَ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ الْمَغْرِبَ فَدَنَوْتُ مِنْهُ حَتَّى إِنَّ َثِيَابِي تَكَادُ تَمَسُّ ثِيَابَهُ
فَقَرَأَ فِي الرَّكْعَةِ الْأَخِيرَةِ بِأَمِّ الْكِتَابِ وَهَدِيهِ الْآيَةَ (رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا)

Maksudnya : “Dia telah berkata : “Aku telah solat maghrib di belakang Abū Bakr Al-Şiddīq r.a. Kemudian aku menghampirinya hingga pakaianku hampir mengenai pakaiannya. Lalu aku mendengar Abū Bakr r.a membaca pada rakaat terakhir (solat maghrib) dengan al-Fatiḥah dan ayat ini : “Wahai tuhanku, janganlah engkau memalingkan hati-hati kami (dari hidayahmu)”²²⁹.

3. Al-Shāfi‘ī menggunakan *al-qiyās* pensyariatkan membaca al-Fātiḥah dan surah lain pada rakaat ketiga dan keempat, berdasarkan sepertimana disyariatkan membaca surah lain pada dua rakaat pertama. Metode *al-qiyās* ini diguna pakai kerana al-Shāfi‘ī memahami bahawa tidak perlu melebihi kadar bacaan pada

²²⁸ Ibn Qudāmah, Muwaffiq Al-Dīn Abī Muḥammad Aḥmad (1981), *Al-Mughnī ‘alā Mukhtaşar al-Khiraqī*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 501.

²²⁹ Sūrah Al-Imrān, Ayat 8, Juzu’ 3.

rakaat pertama daripada rakaat kedua. Bahkan kadar bacaan pada kedua rakaat itu adalah sama²³⁰.

Dalam hal ini, al-Shāfi'ī berkata : “Aku lebih suka kadar bacaan minima pada dua rakaat pertama adalah surah al-Fātiḥah bersama surah-surah ringkas seperti al-Kāwthar dan yang sama dengannya. Manakala bacaan pada dua rakaat terakhir pula adalah surah al-Fātiḥah bersama satu ayat al-Quran. Namun sekiranya dibaca lebih daripada kadar (satu ayat) itu, maka aku lebih menyukainya kecuali bagi imam, kerana takut ia akan membebankan makmum”²³¹.

Analisis :

1- Oleh kerana masalah ini melibatkan dua nas yang bertentangan makna, maka al-Shāfi'ī menggunakan metode *tarjīḥ* melalui metode penyelarasan makna (*jama'*), memandangkan kedua nas ini dapat digabungkan. Di sini al-Shāfi'ī telah menggabungkan dua nas, diantara *muṭlaq* dan *muqayyad*.

Contohnya hadis Abū Qatādah tidak menyebut hukum membaca surah pada dua rakaat terakhir, maka perintahnya bersifat mutlak berbanding hadis Sa'īd al-Khuḍrī yang menyebut hukum membaca surah pada dua rakaat terakhir. Mengikut metode *uṣūl fiqh*, hendaklah beramal dengan metode *taqyīd al-muṭlaq*

²³⁰Shirāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin 'Alī Fayrūz Abādī(1992), *Al-Muḥadhdhab Fi Al-Fiqh Al-Imām Al-Shāfi'ī*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 74.

²³¹Al-Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 1, h 109.

bagi mengelak berlakunya pertentangan makna nas. Melalui penggunaan metode ini, al-Shāfi'ī seolah-olah telah beramal dengan kedua perintah hadis tersebut. Kaedah fiqh menyebut, beramal dengan hadis yang menetapkan sesuatu perbuatan Nabi s.a.w adalah lebih diutamakan daripada hadis yang menafikannya.

2- Berkemungkinan al-Shāfi'ī melihat tiada bentuk pertentangan antara makna nas dalam masalah ini, melainkan kepelbagaian cara perlakuan Nabi s.a.w. Hal ini dikategorikan oleh ulamak sebagai *khilāf tanwī'*. Maksudnya, bacaan surah pada dua rakaat terakhir itu dilakukan oleh Nabi s.a.w mengikut keperluan atau keadaan tertentu sahaja. Namun boleh jadi al-Shāfi'ī melihat dari sudut *awlawiyyāt*, kerana membaca surah itu lebih *afdāl* daripada tidak membacanya, memandangkan membacanya mendapat ganjaran pahala kepada pembaca. Alasan ini dapat difahami dari kata-kata al-Shāfi'ī “Aku lebih suka”, seolah menggambarkan sebab beliau memilih hadis Sa'īd al-Khuḍrī.

3- Penghujahan dengan hadis Sa'īd al-Khuḍrī ini berdasarkan sikap *iḥtiyāt* al-Shāfi'ī untuk beramal dengan kedua perintah nas tersebut. Hal ini disebabkan hadis Sa'īd al-Khuḍrī memerintahkan supaya membaca surah al-Fātiḥah pada dua rakaat terakhir sepertimana diperintahkan membacanya dalam hadis Abū Qatādah. Namun hadis Abū Qatādah tidak menggalakkan membaca surah tambahan pada dua rakaat terakhir, pada hal perintah membaca surah tambahan itu digalakkan dalam hadis Sa'īd al-Khuḍrī.

4- Manakala *athar* daripada ‘Umar al-Khaṭṭāb sebenarnya tidak bertentangan dengan maksud hadis Sa‘īd al-Khuḍrī. Ini dibuktikan melalui penggunaan perkataan “أحذف” dan “أخف” yang berkemungkinan memberi maksud perlu membaca surah pada dua rakaat terakhir dengan kadar bacaan lebih ringkas daripada bacaan surah pada dua rakaat pertama. Menurut al-Nawawī, maksud “أحذف” adalah memendekkan kadar bacaan pada dua rakaat terakhir, dan bukannya bermaksud tidak membacanya²³². Hasil tafsiran ini selari dengan makna “أخف” yang memberi maksud meringkaskan bacaan sepertimana dalam riwayat al-Bukhārī²³³. Tafsiran terhadap *athar* ‘Umar ini sangat jelas menyatakan terdapat bacaan surah pada dua rakaat terakhir, namun bacaannya lebih ringkas dari bacaan surah dua rakaat terawal.

5- Penggunaan *al-qiyās qāwl jadīd* al-Shāfi‘ī juga tidak bercanggah dengan maksud hadis Abū Qatādah, kerana *al-qiyās* ini menepati metode *jama’* yang telah dilakukan oleh Ibn Ḥibbān. Ibn Ḥibbān berpendapat bahawa kadar bacaan rakaat pertama dan kedua adalah sama, cuma baginda Nabi s.a.w membaca surah secara *tartīl* pada rakaat pertama dan tidak membaca demikian pada rakaat kedua²³⁴. Justeru, metode *al-qiyās* ini juga menjadi sahih sekiranya al-Shāfi‘ī

²³²Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Sharḥ Saḥīḥ Muslim*, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāth, Jld 2, h 176.

²³³Al-Bukhārī, Muḥammad Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Beirut, Dār Iḥyā’ Al-Turāth, h 148.

²³⁴Shāwkānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad (1999), *Nāyil Al-Āwṭār Sharḥ Al-Muntaqā Al-Akḥbār*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 2, h 227.

menggunakan metode *taqyīd al-muṭlaq*, memandangkan makna *al-qiyās* ini menepati maksud hadis Saʿīd al-Khuḍrī.

6- Menurut ulamak Shāfiʿiyyah, *qāwl qadīm* merupakan pendapat paling sahih di sisi *madhhab*. Hal ini disebut al-Nawawī : “Para pengikut al-Shāfiʿī berselisih dalam mentarjīḥkan pendapat yang paling sahih. Kebanyakan ahli Iraq mentarjīḥkan pendapat *qāwl jadīd*, manakala pengikut lain pula mentarjīḥkan *qāwl qadīm*. Maka *qāwl qadīm* adalah yang paling sahih kerana ianya difatwakan dalam *madhhab*”²³⁵. Namun al-Shāfiʿī juga pernah menfatwakan *qāwl jadīd* dengan pendapat yang sama seperti *qāwl qadīm*. Kata al-Shāfiʿī : “Hendaklah seseorang itu melakukan solat pada dua rakaat terakhir sepertimana pada rakaat-rakaat sebelumnya, cuma seseorang itu perlu membaca surah al-Fātiḥah sahaja secara diam”²³⁶.

Oleh itu, *qāwl qadīm* bukanlah pendapat *rājiḥ* dan muktamad memandangkan terdapat *qāwl jadīd* yang menyamai pendapat *qāwl qadīm*. Bahkan menerusi hasil analisis mendapati *qāwl jadīd* lebih *awlā* dan *rājiḥ* untuk diamalkan.

²³⁵Nawāwī, Abī Zakariyyā Muḥy Al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmūʿ Sharḥ Al-Muhadhdhab*, *Op.cit*, Jld 3, h 351.

²³⁶ Al-Shāfiʿī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Beirut, Dār Al-Fikr, Jld 8, h 15.