

PENDAHULUAN

PENDAHULUAN

0.1 Pengenalan

Kajian ilmiah ini bertajuk “Hadith-Hadith *al-Ḥammām* Dalam *Sunan Abī Dāwūd*: Aplikasi Terhadap Spa Perempuan Di Banda Aceh” yang merupakan sebuah kajian Hadith-hadith Nabi S.A.W. yang dilakukan berasaskan tajuk (*mauḍū‘ī*) yang berbentuk kajian Hadith analitis (*taḥlīlī*) yang menyelidiki jalur periwayatan (sanad) Hadith dan kajian teks (matan) Hadith. Kajian ini akan meneliti Hadith-hadith Nabi S.A.W. berkaitan *ḥammām* (permandian awam) dan aplikasinya terhadap Spa perempuan di Banda Aceh.

Perbincangan dalam bahagian ini akan tertumpu kepada gambaran awal kajian yang menyentuh beberapa aspek seperti latar belakang kajian, permasalahan kajian, objektif kajian, ulasan penulisan, kepentingan kajian dan skop kajian.

0.2 Latar Belakang Kajian

Pada masa sekarang, banyak muncul Spa khusus perempuan yang diwujudkan di bandar Banda Aceh. Memang pada dasarnya pendekatan yang digunakan dalam memberikan layanan tidak jauh berbeza dengan kebanyakan Spa pada umumnya. Spa boleh membantu merehatkan tubuh dan memelihara kesihatan.¹ Namun, di samping banyak manfaat yang ditawarkan oleh Spa, banyak pula maklumat di media massa yang menjelaskan kes-kes perzinaaan yang pernah terjadi di beberapa Spa perempuan yang bertempat di salun.² Oleh itu, Spa bagi muslimah semestinya dapat memberikan

¹ “Penulis tidak diketahui”, “Bersih dan Bugar dengan Spa”, laman sesawang *Aceh Media*, dicapai 30 November 2013, http://acehonline.info/mobile/detail.php?no_berita=1172.

² Lihat “Penulis tidak diketahui”, “Disinyalir Milik Oknum WH, Salon Esek-esek Aman Beroperasi”, laman sesawang *Atjeh Press*, dicapai pada 30 November 2013, <http://atjehpress.com/disinyalir-oknum-wh-miliki-salon-esek-eseksyariah-tidak-terjamah/>. Lihat “Penulis tidak diketahui”,

fasiliti dan layanan kecantikan atau kebersihan tubuh yang selari dengan ajaran Islam. Hal ini memandangkan memang terdapat peraturan-peraturan Islam berkaitan dengan permandian awam telah nyata disampaikan pada zaman Rasulullah S.A.W.

Pada keadaan tertentu ditemui jenis Spa yang serupa dengan tempat permandian, khususnya jika dikaitkan dengan Hadith mengenai *ḥammām* (permandian awam). Dalil yang menjadi dasar bagi larangan penggunaan *ḥammām* ialah sabda Rasulullah S.A.W. yang diriwayatkan oleh Sayidatina ‘Āisyah R.A. sebagai berikut:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نَهَى عَنْ دُخُولِ
الْحَمَّامَاتِ ثُمَّ رَخَّصَ لِلرِّجَالِ أَنْ يَدْخُلُوهَا فِي الْمَيَازِرِ.

Terjemahan: Daripada Sayidatina ‘Āisyah bahawasanya Rasulullah S.A.W. telah melarang masuk ke permandian awam lalu beliau membolehkannya bagi kaum lelaki dan menyuruh mereka memakai kain penutup (aurat).³

Berdasarkan Hadith di atas, secara jelas shara’ membolehkan penggunaan *ḥammām* (permandian awam) bagi lelaki dengan syarat memakai kain penutup aurat, manakala bagi perempuan, penggunaan *ḥammām* adalah dimakruhkan kecuali pada keadaan darurat⁴.

“Berlabuh di Salon, Nelayan Laweung Dibeureukah”, laman sesawang *Prohaba.co*, dicapai pada 30 November 2013, <http://prohaba.co/m/index.php/2013/05/31/berlabuh-di-salon-nelayan-laweung-dibeureukah>. Lihat Dian Emsaci, “Praktek Terselubung Salon Plus-plus di Banda Aceh”, laman sesawang *JPNN.com*, dicapai pada 30 November 2013, http://www.jpnn.com/read/2012/01/19/114655/jpnn_network.php. Lihat Zuril, “Satpol PP dan WH Kota Banda Aceh Grebek Salon Esek-esek”, laman sesawang *Suara Nasional News*, dicapai pada 30 November 2013, <http://www.suaranasionalnews.com/?p=16205>.

³ Hadith ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dalam *Sunan*. Lihat Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Beirut: Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.t), 4:39 (Kitab *al-Ḥammām*. Bab *Dukhūl fī al-Ḥammām*. no. 4009). Hadith ini dihukumi *ḥalāl* oleh al-Tirmīdhī dan al-Ḥamīd. Lihat al-Tirmīdhī, *Al-Jāmi‘ al-Kabīr Sunan al-Tirmīdhī*, ed. Dr. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), 4:497 (Kitāb al-Istīdhān wa al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no. Hadith 2802). Lihat juga Ibn Mājah, *Al-Sunan*, ed. Shu‘aib al-Ḥamīd et al., cet. ke-1 (Dimashq: Dār al-Risālah al-‘Ālamīyyah, 2009), 4:682 (Abwāb al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no. Hadith 3749).

⁴ Abū Zakariyya Muḥyi al-Dīn bin Sharaf al-Nawāwī, *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab* (Kaherah: Dār al-Fikr, t.t), 1:361 (*Bāb al-Ghusl*). Lihat juga ‘Abdullāh bin Aḥmad bin Qudāmah al-Maqdīsī Abū Muḥammad, *Al-Mughnī fī Fiqh al-Imām Aḥmad al-Syaibānī*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 1:264.

Manakala kebanyakan Spa menawarkan beberapa layanan (*service*) yang boleh membuka aurat mulai dari perawatan wajah (*face treatment*), perawatan tubuh (*body treatment*), rawatan pada wajah (*additional face care*), perawatan tangan dan kaki (*hand and foot treatment*). Oleh itu, perlu ditelaah lebih lanjut agar diketahui apakah fasiliti dan aktiviti yang dilakukan di Spa sesuai dengan ajaran syar'iat Islam? Adakah fasiliti yang diberikan Spa telah mengambil berat terhadap aurat perempuan (*ḥijāb al-mar'ah*)? Bagaimanakah sebenarnya maksud daripada Hadith *al-ḥammām* bila dikaitkan dengan Spa?

Oleh yang demikian, melalui kajian ini penulis mengkaji fasiliti dan layanan yang ada pada Spa perempuan yang berkaitan dengan Hadith-hadith *al-ḥammām*, melalui penyelidikan dan analisis Hadith-hadith Rasulullah S.A.W. yang terdapat dalam *Kitāb al-Ḥammām* pada *Sunan Abī Dāwūd* serta aplikasinya terhadap fasiliti dan layanan yang ada pada Spa perempuan. Kajian ini juga akan meninjau masalah-masalah yang dihadapi dalam melaksanakan hukum-hakam yang berkaitan dengan Spa. Kajian ini juga ingin mengenal pasti konsep *kanun* dan peruntukan undang-undang bagi menubuhkan Spa perempuan yang sesuai dengan penerapan hukum-hakam yang telah diatur dalam Islam. Hal ini berdasarkan status Aceh sebagai negeri yang diberi kebebasan melaksanakan syar'iat Islam secara sempurna (*kāffah*).

Kajian ini akan dijalankan di Banda Aceh. Pemilihan negeri ini dilakukan kerana Spa perempuan baru mulai banyak ditubuhkan di negeri ini sejak tahun 2010.⁵ Tambahan pula masih belum ada penelitian yang dilakukan di negeri ini berkaitan dengan penerapan syari'at Islam di Spa perempuan.

⁵ Sri Susanti (Sarjana Komunikasi, Direktur Utama Alifya Day Spa), dalam temubual dengan penulis, 16 November 2012.

0.3 Permasalahan Kajian

Kedai-kedai yang berbentuk Spa kini merupakan prospek perniagaan yang menjanjikan keuntungan. Lebih-lebih lagi bagi kaum perempuan yang memerlukan Spa bagi menyihatkan tubuh badan mereka dan mengubati penyakit seperti lemak tubuh berlebihan, kolesterol, dan tekanan darah rendah. Hal ini seiring dengan pertumbuhan ekonomi negara-negara maju dan membangun yang menjadikan rakyat semakin sejahtera, sehingga pada golongan masyarakat tertentu Spa tidaklah dianggap sebagai sesuatu yang mewah (*taḥsīmīyyāt*) melainkan sudah menjadi keperluan (*ḥājīyyāt*).

Sehubungan dengan pelaksanaan Undang-undang No. 25 Tahun 2007 oleh Presiden Republik Indonesia yang mengatur tentang Penanaman Modal⁶ bagi mengembangkan usaha yang berasaskan ekonomi rakyat, maka semakin terbarnya usaha-usaha perdagangan masyarakat yang produktif dan aktif. Sejalan dengan itu banyak kedai yang muncul serta ruang-ruang usaha lainnya dalam menggerakkan ekonomi bagi mencapai kemakmuran rakyat. Satu daripadanya ialah Spa. Ketika ini telah ada sebanyak 18 Spa perempuan yang telah muncul di Banda Aceh.⁷ Fasilitas dan layanan yang ditawarkan cukup memuaskan hati pelanggannya hingga usaha dagang ini mendapat tempat di hati masyarakat Aceh.

Aceh juga dianggap sebagai salah satu daerah di Indonesia yang telah mendapat autonomi khusus daerah iaitu suatu keistimewaan perlakuan daripada pemerintah Indonesia tentang pemberian hak bagi Aceh untuk menerapkan syari'at Islam secara sempurna (*kāffāh*). Hal ini seperti yang tersebut dalam Undang-undang No. 24 Tahun 1956 tentang Pembentukan Daerah Istimewa Aceh dan Undang-undang No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Sejalan dengan perkembangan politik di Aceh dan aspirasi dalam

⁶ Republik Indonesia, *Peraturan Perundang-undangan*, Undang-undang No. 25 Tahun 2007.

⁷ Laporan Hasil Pemerhatian Penulis sehingga Mei 2013.

usaha memperluaskan penerapan autonomi khusus di Aceh maka disahkan pula Undang-undang No. 18 Tahun 2001 sehingga penerapan syari'at Islam di Aceh bukan hanya dalam bidang hukum waris/keluarga sahaja malahan juga dalam lapangan hukum umum⁸ termasuk aktiviti perniagaan Spa.

Justeru, penulis ingin membuat suatu kajian analisis Hadith-hadith *ḥammām* serta aplikasi Hadith-hadith tersebut dengan layanan kecantikan yang terdapat pada Spa di Banda Aceh. Sehingga kini belum ada lagi *kanun*⁹ yang mengatur dengan lengkap hal-hal yang berkait rapat dengan ketentuan syari'at Islam di Spa.¹⁰ Padahal jika melihat usia syari'at Islam di Aceh sudah mencapai tiga belas tahun sejak disahkan autonomi khusus untuk Daerah Istimewa Aceh pada tahun 1999.¹¹

Merujuk kepada latar belakang kajian dan permasalahan kajian di atas, maka kajian ini menuntut jawapan atas soalan kajian berikut ini:

1. Apakah konsep *al-ḥammām* (permandian awam) dalam perspektif shara'?
2. Bagaimanakah analisis *al-ḥammām* dalam perspektif teks dan *fiqh al-Ḥadīth*?
3. Bagaimanakah perkembangan Spa di Banda Aceh?
4. Bagaimanakah aplikasi prinsip-prinsip Islam khususnya yang bersumberkan teks dan *fiqh al-Ḥadīth* dilaksanakan di Spa perempuan di Banda Aceh?

⁸ Topo Santoso S.H, M.H., *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 106.

⁹ *Kanun* bererti undang-undang, peraturan-peraturan dan kaedah. Di Aceh kata *kanun* digunakan bagi menyebut undang-undang yang dibuat berasaskan syari'at Islam. Lihat Kamus Besar Bahasa Indonesia pada laman sesawang <http://www.kamusbesar.com/17581/kanun>, entri "kanun."

¹⁰ Adapun *kanun* yang berkenaan dengan Spa di Banda Aceh tunduk kepada peraturan daerah (PERDA) iaitu Kanun Kota Banda Aceh Nomor 4 Tahun 2003 tentang Retribusi Izin Tempat Usaha, yang termuat dalam Bab IV Perizinan, Pasal 7. Lihat Kanun Kota Banda Aceh 2003 (Bil. 4/2003).

¹¹ Lihat Prof. Dr. H. Al-Yasa Abubakar, MA, *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan* (Indonesia: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006), 29-30. Lihat juga Topo Santoso S.H, M.H., *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*, 106.

0.4 Objektif Kajian

Bagi menjaga agar kajian ini dapat dipandukan dengan sebaik-baiknya, beberapa objektif telah disasarkan oleh pengkaji agar kajian ini dapat mencapai objektif yang ditetapkan dan tidak keluar dari hala tuju yang sebenar, iaitu sebagai berikut:

1. Menjelaskan konsep *ḥammām*, kategorinya dan perawatan yang ada di dalamnya dalam perspektif *shara'*.
2. Mengenal pasti dan menyelidiki kualiti teks Hadith-hadith dan aspek fiqhnya yang bersumberkan *Kitāb al-Ḥammām* dalam *Sunan Abī Dāwūd*.
3. Menjelaskan perkembangan Spa di Banda Aceh ketika ini.
4. Menganalisis pengaplikasian prinsip-prinsip Islam khususnya yang terdapat di dalam *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd* pada Spa perempuan di Banda Aceh.

0.5 Kepentingan Kajian

Antara kepentingan kajian ialah:

1. Kajian ini dapat memberi satu garis panduan terhadap pelaksanaan dan operasi Spa yang bercirikan Islam yang sebenar.
2. Kajian ini dapat mengatasi permasalahan dalam mengawal selia operasi Spa perempuan, mengenal pasti Spa perempuan yang beroperasi menyalahi tuntunan Islam atau menyeleweng daripada ritma kehidupan normal masyarakat seperti menyediakan khidmat urutan oleh wanita, Spa yang bercampur jantina, Spa yang tidak mementingkan aurat pelanggan dan sebagainya.
3. Kajian ini menjadi kajian pertama yang mengemukakan khidmat operasi Spa yang bercirikan Islam yang dapat diaplikasikan untuk semua khususnya untuk negara-negara yang majoritinya umat Islam.

0.6 Skop Kajian

Kajian ini mempunyai beberapa batasan yang akan mensasarkan kajian supaya tidak keluar daripada objektif kajian yang dijalankan, antaranya:

1. Pengkaji menyelidik Hadith-hadith *ḥammām* yang terdapat di dalam *Sunan Abī Dāwūd* sahaja. Hal ini kerana Hadith *ḥammām* dikumpulkan dalam satu tajuk perbahasan iaitu *Kitāb al-Ḥammām*.
2. Kajian analisis hadith-hadith ini akan bertumpu kepada *fiqh al-Ḥadīth* dan *maqāṣid shar‘iyyah* dengan merujuk kepada kitab penjelasan (*shuruḥ*) *Sunan Abī Dāwūd* dan kitab-kitab muktabar yang berkait dengan Hadith-hadith *ḥammām*.
3. Kajian hanya akan melibatkan hampir semua Spa perempuan di bandar Banda Aceh kerana penyelidikan ini memang dikhususkan bagi aplikasi *Kitāb al-Ḥammām* pada Spa perempuan di Banda Aceh. Kajian ini juga melibatkan para pemilik Spa perempuan yang ada di Banda Aceh atau juruterapinya, dan para pelanggan muslimah yang pergi ke Spa perempuan yang terdapat di Banda Aceh sahaja bagi memudahkan pengambilan sampel dan responden pada pengumpulan data yang akan penulis lakukan. Pengumpulan data sampel dan responden ini dilakukan sejak 1 Januari 2013 hingga 10 Mei 2013.
4. Kajian ini hanya mengambil data pemerhatian (observasi) sepanjang tahun 2012-2013 sahaja.

0.7 Ulasan Kajian

Kajian-kajian yang berkait dengan *ḥammām* dan Spa yang telah ditulis antaranya ialah kajian yang dilakukan oleh Ahmed Nesimi Kisioglu bersama ahli kumpulannya (2005)¹² yang ingin membuat penilaian struktur fizik dan kebersihan

¹² Ahmad Nesimi Kisioglu et al., “Inspection of Turkish Bath (Hamams) with Regard to Public Health”, *SAGE Journals* 14, no. 6, (Disember 2005), 495-499. Jurnal ini penulis akses pada laman

pada sembilan permandian (*ḥammām*) yang ada di Turki (*Turkish bath*) pada tiga daerah iaitu Isparta, Burdur dan Afyon. Lara G. Tohme (2005)¹³ ingin meneroka hubungan antara seni dan seni bina pada zaman awal Islam dengan zaman *pra*-Islam di negeri Sham (wilayah yang merangkumi negara-negara abad pertengahan Syria, Jordan, Lebanon, Palestin dan Israel), dan memberi tumpuan kepada permandian awam zaman Umayyah sebagai sebuah paradigma di mana hubungan ini dinyatakan. Kajian ini ingin mencadangkan satu kaedah baru tentang bagaimana cara terbaik untuk mempelajari dan memahami seni zaman Umayyah dan seni binanya serta hubungannya dengan zaman sebelum dan sesudahnya, mengkaji perubahan budaya, seni bina dan politik di negeri Sham antara abad keempat dan kelapan Masihi, dan bagaimana abad keempat dapat memberi kesan terhadap seni, seni bina dan kebudayaan pada zaman Dinasti Umayyah. Kajian ini juga menumpukan perhatian kepada perubahan bentuk dan fungsi permandian awam kuno dan bagaimana permandian awam yang telah disesuaikan untuk memenuhi keperluan kedua-dua budaya kuno zaman *pra*-Islam dan zaman Islam di rantau ini.

Jean Bouillot (2006)¹⁴ melakukan penilaian terhadap perkembangan perancangan bagi pengunapakaian kembali bangunan *ḥammām* sebagai pusat perkhidmatan awam bagi kota-kota Islam Mediterania. Kristina Smolijaninovaite (2007)¹⁵ ingin menyelidik dinamika dan pembudayaan daripada permandian Turki serta adaptasinya yang berterusan dengan perubahan zaman yang baru. Keadaan

sesawang *SAGE Journal*, dicapai pada 2 Oktober 2012, <http://ibe.sagepub.com/content/14/6/495.short>.

¹³ Lara G. Tohme, *Out of Antiquity: Umayyad Baths in Context*, (Massachusetts Institute of Technology: Dept. of Architecture, 2005). Disertasi ini penulis akses pada laman sesawang <http://dspace.mit.edu/handle/1721.1/33740>

¹⁴ Jean Bouillot, “*The Hammam, Aspect and Multidisciplinary Methods of Analysis for The Mediterranean Region (H.A.M.M.A.M) Project and Climate Design of Islamic Bath Buildings*”, The 3rd Conference on Passive and Low Energy Architecture, Geneva, (Switzerland, 6-8 September 2006)

¹⁵ Kristina Smolijaninovaite, *A Study on Historic Hamams in Istanbul: Changing Aspects of Cultural Use and Architecture*, (Cottbus: Brandenburg University, 2007), 11-14. Pdf daripada thesis ini dicapai pada 6 Februari 2013, http://www-docs.tu-cottbus.de/whs/public/alumniplus/master_theses/Kristina_Smolijaninovaite.pdf.

fizikal bangunan *ḥammām* telah pun dikaji. Youcheff Chennaoui (2009)¹⁶ melakukan penilaian terhadap pelbagai hubungkait antara fasiliti khusus dan kilang yang terletak di sempadan rakyat salah satunya merupakan *ḥammām*. Kelima-lima kajian ini berbeza dengan kajian yang akan penulis lakukan kerana ianya ingin mengkaji dari sudut pandang struktur fizikal, kebersihan atau bentuk bangunan *ḥammām* dan kesesuaiannya terhadap perubahan budaya, serta menambahbaik keadaan bangunan *ḥammām* agar boleh digunapakai semula. Manakala kajian penulis bertumpu pada fasiliti dan perawatan yang sedia ada di *ḥammām*. Ianya memang berkait dengan binaan *ḥammām*. Namun, penulis memfokuskan kajian tersebut dalam tinjauan kesesuaiannya dengan Hadith-hadith yang terdapat dalam *Kitāb al-Ḥammām* dalam *Sunan Abī Dāwūd*.

Manakala kajian tentang Spa yang telah dilakukan adalah berkaitan kewujudan Spa dan hubungkaitnya dengan pandangan masyarakat dan perekonomian. Peter R. Y. Pasla dan Dessy Indah Sari Dinata (2004)¹⁷ yang menilai persepsi masyarakat Surabaya terhadap Spa. Vorawan Norasucha (2006)¹⁸ berkeinginan untuk mengembangkan suatu model berantai dan bernilai bagi perkhidmatan Spa yang bermanfaat bagi memudahkan para pengurus Spa untuk membentuk dan mengatur aktiviti di Spa. Kedua-dua kajian ini berbeza dengan kajian yang penulis lakukan kerana ianya merupakan kajian dari sudut pandangan persepsi masyarakat dan perkembangan model Spa bagi meningkatkan fungsi dan perkhidmatan Spa terhadap pelanggan hingga boleh meningkatkan taraf ekonomi

¹⁶ Youchef Chennaoui, "Architectural Correlation Analysis of The Hammams of Cherchell, Algeria: Linear Vs Agregate Space in The Traditional Bath," *International of Journal of Architectural Research* 3, no. 1 (Mac 2009), 145.

¹⁷ Peter R. Y. Pasla et al., "Persepsi Masyarakat Surabaya terhadap Spa sebagai Sarana Perawatan Kesehatan, Kebugaran dan kecantikan", *Jurnal Manajemen dan Kewirausahaan* 6, no. 1, (Mac 2004), 82-92.

¹⁸ Vorawan Norasucha, *Value Chain Management Model for Performance Excellence of Hotel Spas in Bangkok*, (Bangkok: School of Management Shinawatra University, 2006), 4. Thesis ini dicapai pada 2 Oktober 2012, <http://dspace.siu.ac.th/handle/1532/229>.

negara. Manakala kajian yang akan penulis lakukan adalah memfokuskan kepada aplikasi Hadith-hadith *Sunan Abī Dāwūd* pada Spa perempuan.

Terdapat pula kajian yang berhasrat membuktikan kesan baik daripada Spa terhadap kesihatan. Geza P. Balint dan kumpulannya (2007)¹⁹ melakukan penilaian terhadap kesan daripada air suam yang bermineral iaitu air suam Nagybaracska (Hungary) terhadap pesakit Osteoarthritis lutut secara rawak. Kajian ini dilakukan untuk mengetahui wujud atau tidak peningkatan rasa sakit oleh para pesakit tersebut. M. Costantino dan pasukannya (2009)²⁰ melakukan penilaian terhadap peranan antioksidan dan terapi wap panas yang naik (Spa) yang mengandungi mineral klorin-sulfur-bikarbonat. Pengesanan mineral dalam kajian ini dilakukan terhadap tikus. Kedua-dua kajian ini tertumpu kepada aspek kesihatan dan perubatan. Ianya berbeza dengan kajian yang akan penulis lakukan kerana penulis mengkaji Spa dalam tinjauan syari‘at Islam berasaskan kepada al-Quran dan Hadith.

Manakala ruangan dalaman di Spa menjadi faktor utama bagi kemajuan perkhidmatan di Spa, Rostam Yaman (2012)²¹ melakukan penilaian berkaitan dengan pandangan pelanggan Spa terhadap Spa dalaman yang Islami. Kajian ini berbeza dengan kajian yang akan penulis lakukan kerana kajian ini berkaitan dengan pandangan dan kepuasan pelanggan Spa terhadap Spa yang berbentuk Islami. Manakala kajian yang akan penulis lakukan adalah berkaitan dengan penilaian fasiliti dan perawatan yang ada di Spa dalam tinjauan al-Quran dan Hadith.

Pada kajian jurnal dan tesis di atas hanya melakukan suatu penilaian secara berasingan antara penjelasan tentang keadaan *ḥammām* dan Spa. Hal ini berbeza

¹⁹ Geza P. Balint et al., “The Effect of The Thermal Mineral Water of Nagybaracska of Patients with Knee Joint Osteoarthritis- A Double Blind Study”, *Clinical Rheumatology*, 26, (2007) 6:890-894. Jurnal ini dicapai pada 2 Oktober 2012, <http://www.springerlink.com/content/c935q873g1368636/>.

²⁰ M. Costantino et al., “Possible Antioxidant Role of SPA Therapy with Chlorine-sulphur-bicarbonate Mineral Water”, *Amino Acids* 36, (2009), 2:161-165. Jurnal ini dicapai pada 2 Oktober 2012, <http://www.springerlink.com/content/u617145742r23t79/>.

²¹ Rostam Yaman et al. (2012), *Beauty Treatment and Spa Design from Islamic Perspective* (Prosiding Seminar *Social and Behavioral Sciences* di Bangkok pada *Bangkok ASEAN Conference on Environment- Behaviour Studies* di Thailand, 16-18 Julai 2012) Faculty of Architecture, Planning and Surveying, UiTM Shah Alam, Malaysia.

dengan kajian yang penulis jalankan. Justeru itu pengkaji terpenggil untuk menerokai satu kajian kepustakaan dan kajian lapangan tentang konsep hukum pada Hadith-hadith berkaitan dengan *ḥammām* iaitu yang terdapat dalam *Kitāb al-Ḥammām* dalam *Sunan Abī Dāwūd*. Konsep ini akan diuji pada Spa perempuan. Hal ini kerana adanya persamaan di antara *ḥammām* dan Spa perempuan. Dengan cara tersebut diharapkan kajian ini boleh menyingkap kaedah-kaedah syari‘at Islam yang wajib diikuti oleh suatu Spa perempuan.

0.8 Metodologi Kajian

Metodologi kajian merupakan kaedah dan prinsip yang digunakan dalam suatu kegiatan atau disiplin yang dilaksanakan secara sistematik. Bahagian ini membincangkan dua metode yang digunapakai dalam menyiapkan kajian ini iaitu metode pengumpulan data dan metode analisis data.²²

1. Metode Pengumpulan Data

Penyelidikan ini menggunakan dua pendekatan dalam pengumpulan data iaitu melalui kajian perpustakaan (*library research*) dan kajian lapangan (*field research*). Ia boleh juga dikatakan kaedah triangulasi untuk mendapatkan data iaitu melalui metode pemerhatian (observasi), metode tinjauan (melalui temubual dan pengedaran soal selidik), serta analisis data dokumentasi.²³

a. Kajian Perpustakaan (*Library Research*)

Kajian perpustakaan dilakukan untuk mendapatkan data melalui tinjauan kesusasteraan yang dibuat menggunakan metode dokumentasi. Tinjauan kesusasteraan bermakna membuat sesuatu rujukan dengan cara kritikal dan teliti ke

²² *Panduan Penulisan Tesis/Disertasi Ijazah Tinggi*, (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2006), 15.

²³ Chava F. Nachmias dan David Nachmias, *Research Methods in The Social Science*, (New York: St. Martins Press, 1996), 205.

atas setiap maklumat yang diperolehi tentang kajian yang dilakukan.²⁴ Metode ini merupakan kaedah pengumpulan data dalam bentuk fakta, perkataan, surat, rajah, situasi, keadaan dan idea melalui dokumen-dokumen yang saling berkaitan.

Penulis menggunakan kaedah ini untuk mendapatkan data daripada sarjana-sarjana terdahulu melalui jurnal, artikel, buku-buku, kertas persidangan, laman web, daftar menu rawatan Spa amnya yang terdapat pada laman web. Melalui kajian perpustakaan ini penulis memperoleh maklumat berkaitan penjelasan Hadith-hadith *ḥammām* serta pembinaan teori pada konsep penubuhan Spa.

Sumber data diperolehi daripada beberapa perpustakaan yang ada di Semenanjung Malaysia, antaranya: Perpustakaan Utama Universiti Malaya, Perpustakaan Peringatan Za'ba, Perpustakaan Universiti Islam Antarabangsa, Perpustakaan Akademi Pengajian Islam, Perpustakaan Universiti Teknologi Mara, Perpustakaan peribadi.

b. Kajian Lapangan (*Field Research*)

Kajian lapangan termasuk semua kaedah penyelidikan terhadap perkara-perkara yang wujud dalam keadaan semulajadi.²⁵ Ia turut dilakukan untuk melengkapkan maklumat yang diperolehi melalui kajian perpustakaan. Ini kerana tidak semua data dapat diperolehi dengan sekadar membuat kajian perpustakaan. Terdapat data yang hanya akan diperolehi melalui pemerhatian (observasi), soal

²⁴ Chua Yan Piaw, *Kaedah dan Statistik Penyelidikan (Kaedah Penyelidikan)*, (Malaysia: Mc Graw Hill, 2006), 35.

²⁵ *Ibid.*, 41.

selidik dan temubual sahaja antaranya pelaksanaan hukum-hakam pada Spa di Banda Aceh.²⁶

i) Pemerhatian (Observasi)

Pemerhatian merupakan suatu pengamatan yang terancang ke atas sesuatu keadaan. Metode ini merupakan antara kelebihan utama dalam kajian lapangan kerana penyelidik berpeluang berada di lokasi kajian dan mengetahui perkara sebenar yang sedang berlaku di Spa perempuan Banda Aceh. Dalam observasi ini penulis membuat pengamatan terhadap fasiliti yang diberikan dan pilihan perawatan yang tersedia pada setiap Spa perempuan di Banda Aceh. Data kajian observasi ini merupakan data primer.

Tempoh bagi pemerhatian ialah mengikut tempoh kerja-kerja yang dijalankan oleh para pekerja Spa selama lima bulan iaitu dari 1 Januari 2013 sehingga 5 Mei 2013.

ii) Soal Selidik

Soal selidik iaitu pertanyaan yang disusun secara bertulis untuk memperoleh data berupa jawapan-jawapan dari para responden.²⁷ Data daripada kajian lapangan ini penting untuk mendapatkan data sekunder iaitu mengenai sebab-sebab ke Spa perempuan dan pemahaman masyarakat mengenai *ḥammām* dan hukum yang berhubungkait dengannya serta respon bagi pernyataan yang diberikan. Ada beberapa faedah menggunakan soal selidik untuk mendapatkan data. Faedah yang *pertama*,

²⁶ Syed Arabi Idid, *Kaedah Penyelidikan dan Sains Sosial*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002), 125-127.

²⁷ Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, ed. ke-3, (Jakarta: PT Gramedia, 1977), 215.

data yang dipungut adalah terkini dan fleksibel serta boleh digunakan langsung untuk dianalisis. *Kedua*, soal selidik lebih murah dari segi kos, masa dan tenaga.²⁸

Soalan dalam soal selidik ini berbentuk soalan tertutup yang berisikan soalan dalam bentuk pilihan jawapan dan jawapan berskala. Skala yang digunakan dalam soal selidik ini adalah skala *Binari* dan skala *Likert*. Skala *Binari* memudahkan responden bagi menjawab soalan selidik kerana ianya memuat dua jawapan sahaja iaitu *Ya* dan *Tidak*. Skala ini dianggap lebih sesuai untuk melihat pengetahuan responden terhadap objek kajian. Manakala skala *Likert* boleh menunjukkan kefahaman, persepsi, atau sikap responden terhadap objek kajian. Dengan menggunakan skala *Likert*, responden dapat memilih jawapan daripada skala yang ada. Enam maklum balas skala *Likert* yang digunakan adalah sangat tidak setuju, tidak setuju, kurang setuju, agak setuju, setuju dan sangat setuju.

Oleh kerana kajian ini dijalankan dalam persekitaran semulajadi maka data yang diperolehi juga bersifat semulajadi.²⁹ Kebiasaan kajian lapangan berdepan dengan pelbagai cabaran dan kesukaran dalam mengawal persekitaran, pemilihan peserta serta pemanipulasian sampel.³⁰ Terlebih dahulu kajian ini perlu menentukan populasi kajian. Populasi dalam kajian ini meliputi pemilik Spa perempuan, juruterapi Spa perempuan, dan para pelanggan Spa perempuan yang terdapat di Banda Aceh. Selari dengan pendapat Azhar Harun dan Nawi Abdullah bahawa populasi merupakan satu kumpulan sama ada mengandungi unsur, objek, individu atau ciri-ciri yang dipertimbangkan dalam sesuatu kajian yang ingin diambil kesimpulan oleh penyelidik.³¹

²⁸ Mohd Shaffie Abu Bakar, *Metodologi Penyelidikan*, ed. Kedua, Universiti kebangsaan Malaysia: UKM Bangi, 1995), 65.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Chava F. Nachmias dan David Nachmias, *Research Methods in The Social Science. Op. cit.*, 220

³¹ Azhar Harun dan Nawi Abdullah, *Metodologi Penyelidikan Ekonomi dan Sains Sosial*, (Singapura: Thomson Learning, 2003), 53.

Sesuatu populasi adalah terlalu besar atau terlalu ramai untuk dikaji. Oleh itu, hanya sebahagian dari populasi sahaja yang dipilih untuk dikaji dan dijadikan sampel.³² Jadi, sampel adalah sejumlah individu yang diambil dari kelompok populasi (sebahagian dari populasi)³³. Pengambilan sampel pada kajian ini menggunakan teknik persampelan kebarangkalian (*Probability Sampling*) di mana setiap ahli dalam populasi mempunyai peluang yang sama untuk dipilih sebagai responden dalam kajian. Kaedah yang akan digunakan untuk memilih sampel kebarangkalian bergantung sepenuhnya kepada kebijaksanaan dan keperluan kajian penyelidik.³⁴

Persampelan kebarangkalian memiliki kelebihan di antaranya ialah: *pertama*, sampel yang dipilih melalui cara persampelan kebarangkalian lebih cenderung mewakili populasi yang dikaji. *Kedua*, cara persampelan yang menggunakan teori kebarangkalian membolehkan penyelidik membuat anggaran terhadap ketepatan sampel yang dikaji. *Ketiga*, persampelan kebarangkalian juga dapat memberikan satu anggaran yang tepat terhadap kejayaan atau kegagalan sampel tersebut.³⁵

Penentuan besarnya sampel dalam penyelidikan ini dipilih secara rawak untuk menghadkan jumlah populasi yang besar.³⁶ Jenis persampelan yang digunapakai dalam kajian ini adalah persampelan rawak mudah (*Simple Random Sampling*) iaitu memilih satu unsur secara rawak daripada populasi, setiap unsur daripada populasi mempunyai peluang yang sama untuk dipilih sebagai sampel.³⁷ Mengenai jumlah sampel yang dipilih, Bruce W. Tuckman mengatakan bahawa saiz sampel kajian sewajarnya kecil kerana kajian lazimnya melibatkan faktor masa dan kos

³² Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), 118.

³³ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, ed. ke-1 (Jakarta: L Rineka Cipta, 1997), 117.

³⁴ Sabhita Marican, *Penyelidikan Sains Sosial Pendekatan Pragmatik*, (Selangor: Edusystem Sdn. Bhd, 2006), 121.

³⁵ *Ibid.*, 120.

³⁶ Bruce W. Tuckman, *Conducting Educational Research*, ed. ke-3, (Florida: Harcourt Brace Jovanovich. Inc, 1988), 126.

³⁷ *Ibid.*, 122. Lihat juga Ahmad Mahdzan Ayop, *Kaedah Penyelidikan Sosioekonomi*, ed. ke-2 (Selangor: Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 115.

perbelanjaan yang harus dikeluarkan untuk sesebuah kajian. Walau bagaimanapun, sampel yang dipilih perlu mencukupi dan dapat mewakili populasi kajian.³⁸ Penentuan sampel responden di setiap Spa perempuan ialah berbeza kerana melihat besar kecilnya pengunjung Spa. Namun, penulis menentukan batasan minimum pengumpulan responden di setiap Spa perempuan, iaitu minimum satu responden bagi Spa yang sedikit pelawat dan minimum empat responden bagi Spa yang banyak pelawat.

Pra ujian (*pre-test*) selalunya dilakukan oleh penyelidik agar dapat mengenal pasti masalah-masalah yang akan dihadapi dalam menjalankan kajian sebenarnya. Pra kajian boleh dilakukan untuk mengetahui mengenai: responden kajian, soal selidik, pengumpulan data, dan analisis data. Tujuan pra ujian dilakukan untuk memastikan soalan-soalan yang berhubung dengan pemboleh ubah kajian difahami oleh responden.³⁹

Pra ujian dilakukan juga untuk mengetahui sama ada responden dapat memahami dengan jelas arahan atau panduan dalam soal selidik. Selain itu, pra ujian juga dilakukan untuk mengetahui reaksi responden terhadap item soalan dalam soal selidik serta memberi peluang kepada penyelidik untuk menganggarkan selama mana masa yang akan diambil oleh responden untuk mengisi soal selidik. Hal ini dapat membantu penyelidik untuk memperbaiki susunan soal selidik atau dapat menjadi pedoman kepada penyelidik untuk menjangkakan berapa lama masa yang diperlukan untuk mengedarkan soal selidik dan mengumpulnya kembali.

Dalam kajian ini, penyelidik telah menjalankan pra-ujian (*pre-test*) ke atas lima orang yang terdiri dari pemilik Spa perempuan dan teman-teman penulis bagi menguji keberkesanan borang soal selidik tersebut. Responden yang diambil dalam

³⁸ W. Tuckman, *Conducting Educational Research*, 123.

³⁹ Marican, *Penyelidikan Sains Sosial Pendekatan Pragmatik*, 27.

pra ujian mempunyai ciri-ciri yang dapat mewakili responden dalam populasi yang hendak dikaji iaitu sebagai individu yang bekerja atau pernah melakukan perawatan di Spa perempuan. Pra ujian telah mendapati bahawa responden masih ada yang keliru dengan beberapa item soalan dengan memberikan pertanyaan pada soal selidik yang diedarkan. Soal selidik yang diedarkan pada saat pra ujian telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Saranan dan pertanyaan daripada responden yang dijalankan pada saat pra ujian telah diperbaiki oleh penyelidik.

Soal selidik dibentuk dalam ayat yang mudah untuk memudahkan pemahaman responden. Ini dikeranakan agar mereka dapat memahami soalan dan menjawabnya secara objektif. Oleh itu, penggunaan perkataan yang mudah dan ringkas boleh memudahkan pemahaman responden pada soal selidik yang diedarkan. Dalam hal ini penulis mengedarkan sejumlah borang soal selidik kepada pemilik Spa perempuan, juruterapi Spa perempuan, dan para pelanggan Spa perempuan yang terdapat di Banda Aceh.

Adapun soal selidik dijalankan ke atas 53 orang responden. Dari soal selidik yang diedarkan, 53 borang dikembalikan. Adapun soal selidik yang sah berjumlah 43 soal, manakala 10 soal dianggap tidak sah kerana isiannya yang tidak lengkap atau isiannya ganda. Ini menunjukkan sebahagian besar responden memahami akan soalan tersebut. Setiap Spa perempuan terwakili dengan sekurang-kurangnya satu soal selidik yang sah.

iii) Temubual

Temubual bermaksud perbualan dua hala yang bertujuan untuk mengumpul maklumat kajian. Temubual antara lain merupakan interaksi bersemuka antara penemubual dan responden atau lebih dikenali dengan informan.⁴⁰

Penulis mengadakan temubual dengan pihak Majelis Permusyawaratan Ulama Provinsi (MPU) Aceh. Penulis melakukan temubual dengan Tgk. Dr. Muhammad Al-Ghazali selaku Ketua MPU dan dengan Tgk. Prof. Dr. Muslim Ibrahim, MA selaku Naib Ketua MPU. Temubual ini dijalankan bagi mendapatkan informasi mengenai pendapat para ulama mengenai hukum-hakam bagi muslim dan muslimah mengunjungi atau mendapatkan perkhidmatan di *ḥammām* dan Spa.

Penulis juga mengadakan temubual dengan pemilik Spa muslimah. Penulis melakukan temubual dengan Puan Sri Susanti, S. Kom selaku pemilik Alifya Day Spa yang telah menjalankan usahanya sejak awal-awal penubuhan Spa perempuan di Banda Aceh. Temubual ini dijalankan bagi mendapatkan informasi perkembangan jumlah Spa dari tahun ke tahun dan bagaimana pelaksanaan syari'at Islam di Spa perempuan Banda Aceh selama ini.

Penulis juga mengadakan temubual dengan pihak Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Kota Banda Aceh. Penulis melakukan temubual dengan Encik Awwaluddin, SE selaku Ketua Bidang Hubungan Masyarakat, Perdagangan dan Hukum. Temubual ini dijalankan bagi mendapatkan maklumat mengenai syarat-syarat pemberian izin usaha Spa di tingkat MPU Kota Banda Aceh.

Penulis juga mengadakan kunjungan dengan pihak Dinas Kesehatan Kota Banda Aceh bagi mendapatkan maklumat mengenai syarat-syarat pemberian izin usaha Spa di tingkat Dinas Kesehatan Kota Banda Aceh. Pada awalnya penulis tidak

⁴⁰ Yan, *Kaedah dan Statistik Penyelidikan*, 114.

boleh melakukan temujanji yang hendak dijalankan sehingga data tidak boleh penulis dapatkan dengan segera. Namun, maklumat mengenai pemberian perizinan berhasil penulis dapatkan melalui contoh lampiran surat izin usaha Spa yang dikeluarkan oleh Dinas kesehatan Kota Banda Aceh.

Penulis juga mengadakan kunjungan dengan pihak Pentadbiran Pejabat Pengurus Bandar Banda Aceh. Kunjungan ini bagi mendapatkan maklumat borang persyaratan pemberian perizinan perniagaan Spa dan maklumat mengenai jumlah Spa yang sudah memiliki perpanjangan perizinan perniagaan. Dari sini penulis mengetahui bahawa tidak ada kepastian mengenai jumlah Spa yang ada di Banda Aceh. Hal ini disebabkan jumlah Spa yang memiliki perizinan perniagaan rasmi merujuk kepada perpanjangan perizinan perniagaan Spa di tingkat Pejabat Pengurus Bandar Banda Aceh. Manakala Spa yang belum memperoleh perizinan tidak boleh dikawal kerana belum ada aturan untuk kawalan usaha Spa rasmi di tingkat Pejabat Pengurus Bandar.

2. Metodologi Analisis Data

Analisis data merupakan proses mengesan dan mengenal pasti bentuk-bentuk taburan data. Setelah data-data yang dikehendaki diperoleh, pengkaji akan menjalankan proses menganalisis data dengan menggunakan kaedah berikut:

i. Induktif

Metode induktif ialah cara membuat kesimpulan daripada bukti-bukti yang bersifat khusus untuk mencari kesimpulan umum.⁴¹ Metode ini digunakan pada bab ketiga dalam kajian penulis dengan melihat perkembangan penubuhan Spa di Banda

⁴¹ Abd. Majid, *Kaedah penyelidikan Pendidikan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, t.t), 13.

Acheh dan setakat mana sokongan semua pihak yang berkaitan dengan penubuhan Spa perempuan di Banda Aceh tersebut.

ii. Deduktif

Metode deduktif ialah cara membuat kesimpulan daripada bukti-bukti yang bersifat umum bagi mencari kesimpulan yang bersifat khusus.⁴² Dalam kajian ini penulis akan mengaplikasikan metode tersebut pada bab keempat dan kelima yang mana pengkaji akan merumuskan fakta-fakta yang diperoleh daripada hasil pendedaran borang soal selidik dan pemerhatian ke setiap Spa perempuan.

iii. Metode Komparatif

Metode komparatif iaitu membandingkan satu objek dengan objek lainnya.⁴³ Penulis menggunakan metode ini dalam membahaskan *fiqh al-Hadīth* yang berhubung dengan *Kitāb al-Hammām* serta membandingkannya dengan realiti semasa di Spa perempuan di Banda Aceh.

iv. Metode SPSS

Metode ini digunakan dalam menganalisis borang soal selidik yang kemudiannya dikembalikan oleh sejumlah responden. Penulis menggunakan *Skala Binari* dan *Skala Likert* bagi memudahkan proses soal selidik agar boleh difahami oleh responden.

0.9 Susunan Penulisan

Adapun kajian ini terdiri daripada enam bahagian iaitu pendahuluan, bab satu, bab dua, bab tiga, bab empat dan bab lima. Kajian ini didahului oleh pendahuluan sebagai pengantar yang paling awal bagi menjelaskan kajian ini. Bahagian ini terdiri

⁴² *Ibid.*

⁴³ Talaziduhu Ndraha, *Research Teori Metodologi Adminstrasi* (Jakarta: Bina Aksara, 1985), 103.

daripada pengenalan, penjelasan latar belakang kajian, permasalahan kajian, soalan kajian, objektif kajian, ulasan kajian, kepentingan kajian dan susunan penulisan.

Dalam bab pertama menjelaskan tentang hakikat *ḥammām* dalam perspektif shara' yang meliputi definisi, hukum memasuki *ḥammām*, istilah *ḥammām*, kategori *ḥammām*, manfaat dan isu yang berkaitan dengannya, serta perbincangan singkat tentang batasan aurat lelaki amnya dan batasan aurat perempuan khususnya.

Manakala bab kedua pula menumpukan kajian pada mempelajari Hadith-hadith *ḥammām* dalam *Sunan Abī Dāwūd* yang meliputi sebab pengkhususan *Kitāb al-Ḥammām*, metode yang digunapakai dalam menjelaskan dan menganalisis, analisis Hadith-hadith dalam *Kitāb al-Ḥammām*.

Pada bab ketiga, penulis membincangkan perkembangan Spa perempuan di Banda Aceh. Perbincangan ini meliputi definisi Spa, ciri-ciri perawatan Spa, kepelbagaian Spa, perkembangan Spa di Banda Aceh, penerapan syari'at Islam di Aceh, persamaan dan perbezaan *ḥammāmāt* dengan Spa perempuan, kebolehpakaian Spa mengikut pendapat ulama Aceh dan kesan yang ditimbulkan oleh kewujudan Spa di Banda Aceh.

Pada bab keempat, penulis memfokuskan tentang analisis aplikasi *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd* pada Spa perempuan di Banda Aceh yang meliputi sumber data kajian, dapatan kajian pemerhatian (observasi) dan soal selidik serta analisis. Manakala bab kelima merupakan bahagian penutup yang meliputi rumusan dan cadangan.

0.10 Penutup

Melalui kajian ini, didapati bahawa Islam amat memandang tinggi terhadap kedudukan wanita. Islam amat memuliakan martabat kaum Hawa ini tidak kira dia sebagai seorang ibu, isteri, anak mahupun seorang wanita yang belum berkahwin.

Pada permulaan zaman Nabi Muhammad S.A.W. diutuskan, salah satunya adalah untuk memartabatkan dan memelihara hak-hak kaum wanita yang diabaikan. Islam pula mengatur segala hal yang berhubungkait dengan aktiviti wanita muslimah.

Namun pada kes perawatan tubuh perempuan ini, Islam telah menetapkan bahawa boleh dilaksanakan sesuai dengan syari'at Islam agar tidak terkeluar dari fitrahnya sebagai manusia apalagi jika sampai melanggar hak-hak Allah. Melalui cara ini, jelas memperlihatkan kasih sayang Allah kepada para hambanya yang mengatur segala selok-belok kehidupan wanita termasuk pemergian ke Spa. Dengan ini, kes-kes yang berkaitan dengan penerapan syari'at Islam di Aceh boleh dikurangkan. Kerjasama daripada semua pihak yang terlibat secara langsung atau tidak langsung dalam penerapan syari'at Islam di Aceh seperti Dewan Perwakilan Rakyat Aceh, Dinas Syari'at Islam, Wilayatul Hisbah, pemilik Spa perempuan, pengusaha dan para pelanggan perlu dimantapkan dan sentiasa memantau permasalahan yang berlaku dari semasa ke semasa.

BAB SATU

BAB 1

AL-ḤAMMĀM DALAM PERSPEKTIF SHARAH

1.1 Pendahuluan

Dalam bab ini penulis akan menjelaskan hakikat *ḥammām* mengikut Hadith Nabi S.A.W. Penulis akan menjelaskan beberapa jenis *ḥammām* yang ada di dunia dan rawatan yang ada di dalamnya. Penulis juga menjelaskan hukum-hukum yang memiliki hubungkait dengan *ḥammām* serta menyebutkan beberapa manfaat daripada *ḥammām* dan isu-isu yang memiliki hubung kait dengan kesihatan pemandi.

1.2 Definisi *Ḥammām* Mengikut Bahasa

Dalam aspek bahasa, *ḥammām* berasal daripada perkataan Bahasa Arab yang tersusun daripada 3 huruf iaitu *ḥa'*, *mīm*, dan *mīm*. Pengarang kitab “*Mukhtār al-Ṣiḥḥah*” menghuraikan huruf-huruf ini menjadi beberapa perkataan di antaranya *al-ḥammah* (الْحَمَّةُ), *al-ḥamīm* (الْحَمِيمُ) dan *al-ḥammām* (الْحَمَّامُ). *Al-ḥammah* (الْحَمَّةُ) bererti ‘mata air yang panas yang digunakan bagi menyembuhkan orang-orang yang sakit parah atau sakit biasa’. Adapun bentuk kata kerjanya ialah *ḥamma* (حَمَّ), dikatakan *ḥamma al-mā'* (حَمَّ الْمَاءِ) ertinya *sakhkhanahu* (سَخَّنَهُ) atau memanaskan air. Adapun *al-ḥamīm* (الْحَمِيمُ) bererti air yang panas (الماء الحار), manakala kalimah *qad istaḥamma* (قَدْ اسْتَحَمَّ) bermaksud mandi dengan menggunakan *al-ḥamīm* (اغْتَسَلَ بِالْحَمِيمِ).

Beginilah asal kata *istaḥamma* ini. Manakala selepas ini istilah *istaḥamma* digunapakai bagi semua perbuatan mandi dengan menggunakan apa-apa jenis air yang ada di bumi. Adapun *al-ḥammām* (الْحَمَّامُ) merupakan bentuk tunggal daripada *al-ḥammāmāt al-mabniyyah* (الْحَمَّامَاتِ الْمَبْنِيَّةِ) yang bererti *ḥammam* yang dibina.⁴⁴ Pengarang “*Lisān ‘Arab*” juga menuliskan seperti itu dan beliau menambahkan pengertian *al-ḥamīm* (الْحَمِيمُ) sebagai teman rapat. Adapun *al-Ḥammām al-Dīmās* berasal daripada perkataan *al-ḥamīm* (الْحَمِيمُ) yang muzakkar dan mengikut Sibawaih dijamak dengan alif dan ta’ (الْحَمَّامَاتِ) sebagai bentuk pengganti jamak taksir.⁴⁵ Manakala pengarang “*Mu‘jam al-Wasīf*” menuliskan *al-ḥammām* (الْحَمَّامُ) sebagai tempat yang dijadikan untuk mandi di dalamnya (مَا يَغْتَسِلُ فِيهِ) dan dijamak dengan *ḥammāmāt* (حَمَّامَاتِ), manakala pemilik *ḥammām* dan pekerja di *ḥammām* disebut dengan *ḥammāmī* (الْحَمَّامِي).⁴⁶

1.3 *Ḥammām* dalam Perspektif Islam

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahawa *ḥammām* mengikut erti namanya merupakan tempat yang serupa dengan pemanas. Bagaimanakah kita boleh memahami dan mengenali *ḥammām* mengikut shara’? *Ḥammām* merupakan suatu

⁴⁴ Muḥammad bin Abū Bakr bin ‘Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥḥah*, ed. Maḥmūd Khāṭir (Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1995), 1:417 (Bāb al-Ḥā’).

⁴⁵ Muḥammad bin Mukrim bin Mandzūr al-Afriqī al-Maṣrī (t.t), *Lisān al-‘Arab*, cet. ke-1, (Beirut: Dār Ṣādir, t.t), 12:150.

⁴⁶ Ibrāhīm Mustaffa et al., *Al-Mu‘jam al-Wasīf* (t.t.p: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyah, t.t), 417.

rumah atau tempat tertutup yang dibina untuk dimasuki oleh sekumpulan orang untuk mandi atau untuk menyembuhkan penyakit (*الْبَيْتُ الْمَبْنِيُّ الَّذِي يَدْخُلُهُ النَّاسُ لِلْاِغْتِسَالِ* (وَالْعِلَاجِ)). Oleh itu, *ḥammām* pun diperuntukkan secara umum. Manakala wujudnya *ḥammām* telah ada di beberapa buah negeri.⁴⁷

Dalam kitab “*Ma ‘ālim al-Qurubah Fī Ṭalab al-Ḥisbah*”, Ibn al-Akhwah menyebutkan bahawa aktiviti yang biasa terjadi di *ḥammām* ialah memanaskan udara di dalamnya dan menyegarkan airnya. Sebahagian filsuf (*ḥukamā*) menyebutkan bahawa sebaik-baik *ḥammām* ialah yang terlebih dahulu dibina, yang memuat banyak udara di dalamnya dan segar airnya. Di dalam *ḥammām* terdapat banyak bilik (*الْبَيْتُ*).

Bilik di *ḥammām* terdiri daripada bilik pertama (*الْبَيْتُ الْأَوَّلُ*) yang dingin dan sejuk airnya, manakala bilik kedua (*الْبَيْتُ الثَّانِي*) dipanaskan dan lembab, dan bilik ketiga (*الْبَيْتُ الثَّلَاثُ*) dipanaskan dan kering udaranya.⁴⁸ Inilah tiga bilik utama yang wujud di *ḥammām*.

1.3.1 Manfaat Dan Mudarat *Ḥammām* Mengikut *Shara‘*

Ḥammām memiliki manfaat dan mudarat. Antara manfaat *ḥammām* mengikut *shara‘* ialah memperbanyakkan musim (*تَوْسُّعُ الْمَسَامِ*), mengeluarkan zat-zat yang berlebihan dari tubuh, menghurai angin, membersihkan kotoran dan peluh pada kulit,

⁴⁷ Abdullah al-Faqih, Dr. et al., *Fatāwā al-Shibkah al-Islamiyyah Mu‘addalah* (t.t.p: Markaz al-Mufti, t.t), 30:347 (Tarikh fatwa: 9 Rabi‘ al-Awwal 1425H. no. 47934). Pdf buku pada laman sesawang *al-Meshkat*, dicapai pada 14 Julai 2013, <http://www.almeshkat.net/books/archive/books/ftawa%20sg1.zip>.

⁴⁸ Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Zaid bin al-Akhwah, *Ma ‘ālim al-Qurubah Fī Ṭalab al-Ḥisbah*, (Cambridge: Dār al-Funūn, 2010), 197. Pdf buku pada laman sesawang *Shamela*, dicapai pada 4 Julai 2013, <http://shamela.ws/books/105/10526.rar>.

menghilangkan kudis dan penat, menyegarkan badan, memperbaiki sistem pencernaan, menyembuhkan influenza dan selesma, mencegah daripada terkena demam, demam TBC, dan demam yang datang pada hari keempat. Antara bahaya yang berkaitan dengan *ḥammām* ialah melemaskan tubuh, menurunkan suhu pada tempat yang berterusan, menurunkan nafsu makan, melemahkan air mani, dan bahaya yang paling besar adalah menumpahkan air panas ke atas anggota tubuh yang lemah.⁴⁹

1.3.2 Hukum Memasuki *Ḥammām*

Para ulama seperti Imam Syāfi‘⁵⁰, Imam al-Nawāwī dan Imam Aḥmad ibn Ḥanbal⁵¹ bersepakat bahawa hukum memasuki *ḥammām* dibolehkan bagi lelaki dengan syarat bahawa si pemandi wajib menutup auratnya dan menundukkan pandangan terhadap aurat orang lain yang berada di *ḥammām*. Imam Aḥmad berkata, “Apabila kamu mengetahui bahawa setiap orang yang ada di *ḥammām* memakai kain penutup, maka masuklah ke dalamnya. Jika tidak demikian, maka jangan masuk!” Manakala Sa‘īd bin Jabār berkata, “Memasuki *ḥammām* tanpa kain penutup ialah haram.”⁵² Imam al-Nawāwī juga mewajibkan melarang orang lain membuka auratnya

⁴⁹ Al-Akhwah, *Ma‘ālim al-Qurubah fī Talb al-Ḥisbah*, 198.

⁵⁰ Beliau ialah Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Idrīs bin al-‘Abbās bin ‘Uthmān bin Shāfi‘ bin al-Sā‘ib bin ‘Ubaid bin ‘Abd Yazīd bin Hishām bin al-Muṭṭalib bin ‘Abd Manāf bin Quṣay bin Kilāb bin Murrāh bin Ka‘ab bin Lu‘ay bin Ghālīb al-Quraishī al-Makkī al-Ghazzī. Beliau dilahirkan di Ghaza pada tahun 150 Hijrah. Beliau ialah seorang ulama besar pada zamannya, pembela Hadith, seorang yang faqih dalam beragama, pendiri Mazhab al-Syafi‘i. Bapanya meninggal dunia saat beliau berumur dua tahun. Banyak ulama yang memuji kecerdasan dan ketelitian beliau dalam menetapkan hukum. Beliau meninggal pada tahun 204 H di Mesir. Lihat Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān al-Dhahabī, *Siyar A‘lam al-Nubala’*, (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2006), 8:236.

⁵¹ Beliau ialah Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal bin Hilal bin Asad bin Idrīs bin ‘Abdillāh bin Ḥayyān bin ‘Abdillāh bin Anas al-Shaibānī. Beliau dilahirkan di Baghdad tahun 164 Hijrah. Beliau seorang imam dalam bidang Hadith pada zamannya dan murid kepada Imam al-Syāfi‘i. Namun, beliau mempunyai mazhab sendiri iaitu mazhab Ḥanbali. Beliau seorang yang fakih, warak dan sangat alim. Karyanya yang terkenal dalam bidang Hadith ialah kitabnya *al-Musnad* yang telah diiktiraf oleh para ulama. Beliau meninggal dunia pada tahun 241 Hijrah. Lihat Abū al-‘Abbās Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm Ibn Khalikān, *Wafayyāt al-A‘yān*, (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1900), 1:63.

⁵² Abū Zakariyya Muḥyi al-Dīn Yaḥyā bin Sharaf al-Nawāwī, *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muḥadhdhab* (Kaherah: Dār al-Fikr, t.t), 1:361 (*Bāb al-Ghusl*). Lihat juga ‘Abdullāh bin Aḥmad bin Qudāmāh al-Maqdīsī Abū Muḥammad, *Al-Mughnī fī Fiqh al-Imām Aḥmad al-Syaibānī*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 1:263.

meskipun ia menyangka bahawa orang itu tetap membukanya.⁵³ Namun, Imam Mālik⁵⁴ memakruhkan memasuki *ḥammām* dan mewajibkan bagi pemandi di *ḥammām* untuk membayar fidyah.⁵⁵

Adapun Imam al-Nawāwī dan Ibn Qudāmah merujuk Hadith yang diriwayatkan oleh al-Nasā'ī, al-Ḥākim daripada Jābir daripada Nabi S.A.W. Sebagai berikut:

حَرَامٌ عَلَى الرَّجَالِ دُخُولُ الْحَمَّامِ إِلَّا بِمَنْزَرٍ

Terjemahan: “Haram bagi laki-laki memasuki *ḥammām* melainkan dengan memakai kain.”⁵⁶

Beliau juga memakruhkan kaum perempuan memasuki *ḥammām* dengan dalil Hadith yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhī berikut ini:

مَا مِنْ امْرَأَةٍ تَخْلَعُ ثِيَابَهَا فِي غَيْرِ بَيْتِهَا إِلَّا هَتَكَتْ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى

Terjemahan: “Tidaklah seorang perempuan menanggalkan pakaiannya di selain rumah suaminya melainkan ia telah menghancurkan hijab antara dia dan Allah.”⁵⁷

⁵³ Al-Nawāwī, *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muḥadhdhab*, 361.

⁵⁴ Beliau ialah Mālik bin Anas bin Mālik al-Aṣḥabī al-Ḥumairī. Beliau ialah guru kepada al-Syāfi‘ī. Beliau dilahirkan di Madinah pada tahun 93 Hijrah. Beliau seorang ulama Hadith di Madinah yang telah mendengar Hadith langsung daripada Nāfi‘ hamba sahaya kepada ‘Abdullāh bin ‘Umar. Karya Hadith nya yang terkenal ialah kitab *al-Muwatta’*. Beliau ialah seorang pendiri mazhab Mālikī. Beliau sangat berpegang kuat pada agama, berani dalam menyatakan kebenaran dan menjauhkan diri dari pemimpin atau pemerintah. Sebelum berceramah tentang Hadith, beliau berwudhu terlebih dahulu dan kemudian duduk. Beliau sangat mencintai Nabi S.A.W. hingga beliau tidak mahu naik kendaraan di Madinah. Beliau berkata, “Aku tidak akan menaiki kendaraan di bandar di mana di dalamnya jasad Rasulullah S.A.W. dimakamkan.” Beliau meninggal dunia di Madinah pada tahun 179 Hijrah dan dimakamkan di pemakam Baqī‘. Ibn Khalikān, *Wafayyāt al-A’yān*, 4:135.

⁵⁵ Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Rusdhī al-Qurṭubī, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, (Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 2009), 1:265.

⁵⁶ Al-Nasā’ī meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan*-nya. Diriwayatkan pula oleh al-Ḥākim dalam *al-Mustadrak* No. 7778 dengan penambahan di awal dan akhir. Hadith ini disahihkan oleh al-Ḥākim dan disahihkan pula oleh al-Dhahabī. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Sunān al-Nasā’ī*, (Beirut: Dār al-Jail, t.t), 1:198, (Kitāb al-Ghusl wa al-Tayammum. Bāb al-Rukhṣah fī Dukhūl al-Ḥammām. no. Hadith 399) dan Abū ‘Abdullāh al-Ḥākim Muḥammad bin ‘Abdullāh bin Muḥammad al-Naisābūrī, *Al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥain ma’a Ta’līq al-Dhahabī fī al-Talkhīṣ*, ed. Mustafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), 4:320 (Kitāb al-Adab. no. Hadith 7778).

⁵⁷ Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan*-nya dan disahihkan oleh Imam Shu‘aib al-Arna’ūṭ. Hadith ini diriwayatkan pula oleh al-Tirmidhī dalam *Sunan* dengan teks Hadith yang semakna, dan beliau berkata bahawa Hadith ini *ḥasan*. Lihat Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Ash‘ath

Selain itu, beliau memetik Hadith yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd,

أَنَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : سَتُفْتَحُ عَلَيْكُمْ أَرْضُ الْعَجَمِ وَسَتَجِدُونَ فِيهَا بُيُوتًا يُقَالُ لَهَا
الْحَمَّامَاتُ فَلَا يَدْخُلُهَا الرَّجَالُ إِلَّا بِالْإِزَارِ وَأَمْنَعُوهَا النِّسَاءَ إِلَّا مَرِيضَةً أَوْ نَفْسَاءَ

Terjemahan: “Akan dimenangkan atas kalian negeri-negeri asing dan akan kalian dapati di dalamnya rumah-rumah yang dinamakan *ḥammāmāt*, maka janganlah kaum lelaki memasukinya kecuali dengan memakai kain, dan cegahlah para perempuan memasukinya kecuali bagi pesakit atau yang bernifas.”⁵⁸

Beliau berpendapat bahawa hal ini kerana perkara yang utama bagi perempuan ialah banyak memakai penutup aurat. Oleh itu, keluarnya mereka dari rumah dan pertemuan mereka di *ḥammām* membawa kepada fitnah dan keburukan.⁵⁹ Manakala Ibn Qudāmah berkata, “Dalam keadaan darurat perempuan dibolehkan memasuki *ḥammām* dengan memakai kain yang boleh menutupi seluruh tubuhnya.”⁶⁰

1.3.3 Hukum yang Berkaitan dengan *Ḥammām*

Antara hukum yang berkait dengan *ḥammām* ialah yang bersangkutan dengan kebersihan dan keselesaan pemandi di *ḥammām* yang dikawal oleh kalangan

bin al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Shu‘aib al-Arna’ūt, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009), 6:129 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb al-Nahy ‘an Dukhūl al-Ḥammām. no. Hadith 4010). Lihat juga Abū ‘Īsa Muḥammad bin ‘Īsa al-Tirmīdhī, *Al-Jāmi‘ al-Kabīr Sunan al-Tirmīdhī*, ed. Dr. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), 4:497-498 (Kitāb al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no. Hadith 2803).

⁵⁸ Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan*-nya, dan di-*ḍa’if*-kan oleh Imam Shu‘aib al-Arna’ūt. Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, 6:130 (no. Hadith 4011). Ibn Mājah juga meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan* dengan lafaz yang hampir serupa dan di-*ḍa’if*-kan oleh Imam al-Albānī. Lihat juga Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibnu Mājah bi Ta’līq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī*, cet. ke-1 (Riyadh: Maktabah al-Ma‘ārif, t.t.), 1:619 (Kitāb al-Adab. Bāb Dukhūl al-Ḥammām. no. Hadith 3748). Al-Baihaqī berkata bahawa Hadith ini hanya diriwayatkan oleh ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād bin An‘am, namun banyak yang berpendapat bahawa Hadith ‘Abd al-Raḥmān tidak boleh dijadikan hujjah. Kelemahannya tidak melebihi riwayat yang mengharamkan *ḥammām* secara mutlak. Hadith ini juga diriwayatkan melalui jalan lain oleh ‘Umar secara *marfū‘* namun sanadnya tidak kuat. Manakala al-Baihaqī meriwayatkan daripada Nāfi‘ dan Bakir bin ‘Abdullāh bin al-Ashajj dan pada kedua riwayat ini ada kemungkinan bahawa larangan ini sebagai *tanzīh*. Lihat Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain al-Baihaqī, *Al-Jāmi‘ li Sha‘b al-Imān*, ed. Mukhtār Aḥmad al-Nadawī (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2003), 10:199 (*Faṣl fī al-Ḥammām*).

⁵⁹ Al-Nawāwī, *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muḥadhdhab*, 1:361.

⁶⁰ Al-Maqdīsī, *Al-Mughnī fī Fiqh al-Imām Aḥmad al-Syaibānī*, 1:264.

Hisbah,⁶¹ kewajiban pemilik *ḥammām* dan hukum yang berkait dengan pelanggan dan petugas *ḥammām*.

Berkait dengan hukum menampal gambar di depan pintu *ḥammām* atau di dalamnya merupakan suatu hal yang mungkar dan wajib dihilangkan. Selain itu pelanggan juga tidak digalakkan membaca ayat-ayat al-Quran -kecuali di dalam hati- ketika berada di *ḥammām* kerana hukumnya makruh. Makruh juga bagi pelanggan untuk memasuki *ḥammām* di antara dua waktu 'Isya dan mendekati maghrib kerana pada masa tersebut banyak syaitan bertebaran di *ḥammām*. Selain itu, makruh untuk kita menggunakan air dengan banyak dan dianjurkan supaya menggunakan air mengikut keperluan sahaja.⁶² Selain itu, terdapat rukhsah dalam tidak ditetapkan kadar penggunaan air di *ḥammām* untuk mandi dan rukhsah pada tidak ditetapkan kuantiti air minum yang telah disediakan untuk diminum oleh pelawat, meskipun bayaran yang dibuat oleh semua pelawat adalah sama jumlahnya.⁶³

Antara tugas-tugas Hisbah di *ḥammām* adalah seperti menyuruh petugas *ḥammām* untuk mencuci dan membersihkan *ḥammām* dengan air yang suci beberapa kali dalam sehari iaitu bukan dengan air yang telah digunakan untuk mandi. Hisbah juga wajib menyuruh petugas untuk membersihkan lantai dengan mop agar pemandi tidak tergelincir kerana lantai *ḥammām* yang licin. Selain itu, Hisbah perlu menyuruh petugas *ḥammām* mencuci kolam dan kotoran yang terkumpul di dalamnya. Begitu juga halnya dengan tutup kepala dan periuk bersih terdapat kotoran yang terkumpul sebab adanya aliran air dan tempat yang bertakung. Tempat ini mesti dibersihkan sebulan sekali kerana jika lebih lama dari itu maka rasa dan bau air akan berubah. Selain itu, pihak petugas *ḥammām* tidak boleh menyumbat paip dengan rambut yang

⁶¹ Hisbah mengikut bahasa bererti evaluasi atau suatu jawatan kuasa yang terdapat di dalam Negara Islam yang mengetuai dan membimbing lembaga awam dalam urusan harga di pasar atau kawalan adab-adab yang mesti berlaku di masyarakat. Lihat Mustaffa et al., *Al-Mu'jam al-Wasīf*, 358.

⁶² Al-Akhwah, *Ma'ālim al-Qurubah fī Talb al-Ḥisbah*, 198.

⁶³ Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Syāfī, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub, 1992), 1:172.

gugur, tetapi mesti disumbat dengan cebisan kain atau daun yang suci agar air dapat mengalir dengan baik. Hisbah juga mengawasi penggunaan wangian (*bukhur*) dua kali dalam sehari dengan menggunakan batu kerikil dan tidak membiarkan tukang kasut dan tukang tampal mencuci peralatannya di *ḥammām* dan agar segera beredar dari *ḥammām* kerana banyak orang yang boleh terganggu dengan baunya. Orang yang lemas dan kusta tidak boleh masuk ke dalam *ḥammām*.⁶⁴ Hisbah juga mesti mengunjungi *ḥammām* tiap-tiap waktu bagi memastikan semua urusan berjalan dengan baik dan juga memastikan bahawa tiada pelanggan *ḥammām* yang membuka auratnya. Jika demikian, maka Hisbah menta'zir (menghukumnya), menasihatinya dan mengingatkan mereka dengan hukuman Allah kerana membuka aurat itu haram hukumnya lebih-lebih lagi apabila pemandi itu seorang perempuan muslimah. Hisbah juga wajib melarang pelayan peribadi yang memaksa membuka aurat paha dan aurat di bawah pusat bagi menyingkirkan kotoran dan menggosok-gosok tangannya masuk ke dalam kain mandi. Hal ini kerana menyentuh aurat orang lain adalah haram hukumnya sebagaimana haram melihat aurat orang lain. Oleh itu, Hisbah berkewajipan melarang mereka melakukan sedemikian.⁶⁵

Dalam aspek lain, pemilik *ḥammām* sebaiknya memiliki penyewaan kain penutup yang disewakan bagi pemandi dan hendaknya kain itu cukup panjang sehingga menutup apa yang ada di antara pusat dan lutut. Pemilik *ḥammām* sepatutnya membuka *ḥammām* pada waktu sahur kerana adanya keperluan pemandi untuk bersuci sebelum waktu solat Subuh tiba. Pemilik *ḥammām* mesti menyediakan penjaga yang menjaga almari penyimpanan pakaian yang dibawa oleh pemandi, kerana apabila terjadi kehilangan pakaian tersebut maka pemilik *ḥammām* mesti membayar gantinya atau denda. Pemilik *ḥammām* hendaklah menyediakan tong besar untuk mengisi air yang manis dan tawar bagi yang ingin minum atau terlebih lagi

⁶⁴ Al-Akhwah, *Ma 'ālim al-Qurubah fī Ṭalb al-Ḥisbah*, 198.

⁶⁵ *Ibid.*, 199-200.

apabila suhunya sangat panas. Sesungguhnya hal tersebut termasuk kemaslahatan pengguna *ḥammām* (pemandi). Begitu pula halnya dengan timba dan bidara. Namun jika peralatan mandi tersebut dijual di depan *ḥammām* maka hal itu adalah lebih baik.⁶⁶

Bagi petugas *ḥammām* (صاحبُ التَّوْبَةِ) sebaiknya menggunakan pisau cukur yang baik dan tajam yang terbuat daripada keluli. Petugas *ḥammām* sebaiknya tidak menghadap kepala pemandi dan tempat-tempat tumbuhnya rambut. Para petugas *ḥammām* dilarang memakan makanan yang menyebabkan bau badan seperti bawang merah, bawang putih, dan daun seledri pada hari mereka bertugas. Petugas juga dilarang mencukur kepala bayi kecuali dengan izin walinya. Apabila petugas itu seorang gadis yang belum berkahwin, maka dia dilarang mencukur anak muda yang belum tumbuh janggutnya dan juga dilarang pula mencukur janggut *mukhannath*.⁶⁷

1.4 Sejarah Wujudnya *Ḥammām*

Sebelum abad 20 Masihi sebenarnya masyarakat telah mandi di tempat yang relatif tertutup. Adapun kebiasaan mandi di mata air panas, sumur dan sungai dipercayai boleh menyucikan tubuh badan dan jiwa. Hal ini merupakan kepercayaan masyarakat di Eropah, Timur Tengah, Afrika, Amerika Utara dan Selatan, dan Australia. Penyucian ini telah wujud pada budaya suku asli Amerika, Persia, Babilonia, Mesir, Yunani dan Romawi. Manakala pada masa sekarang, ritual penyucian dengan menggunakan air boleh kita lihat dalam agama Yahudi, Kristian, Islam, Buddha dan Hindu.⁶⁸ Permandian awam yang dibina mulanya telah ada di Timur Tengah, Mesir dan Greek kuno (500 - 31 sebelum Masihi) sebelum

⁶⁶ *Ibid.*, 199.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ John C. Paige, *Out of The Vapors: A Social and Architectural History of Bathhouse Row Hot Spring National Park Arkansas*, (USA: U.S. Departmet of the Interior, t.t), 1.

mempengaruhi binaan permandian awam Rom kuno (31 sebelum Masihi - 476 sesudah Masihi).⁶⁹

Ḥammām mulai digunakan oleh para sahabat Rasulullah S.A.W. pada masa pemerintahan Khalifah ‘Umar bin Khaṭṭāb yang mana pada ketika itu terjadi perluasan wilayah Islam ke sempadan yang telah ditakluki sebelumnya oleh Empayar Rom. Dalam Kitab *Al-Iktifā’ bi mā Taḍammanahu min Maghāzī Rasūlillah ṣallāhu ‘alaihi wa sallam*, disebutkan bahawa ketika negeri Mesir telah ditakluki oleh Panglima ‘Amrū bin ‘Āṣ, ‘Amrū mengirimkan utusan kepada Khalifah ‘Umar bin Khaṭṭāb, dengan melaporkan bahawa dia telah menguasai negeri Mesir dan mendapati wujudnya sebanyak empat ribu *ḥammām*.⁷⁰

Selain itu, setelah Empayar Rom porak poranda di sekitar sempadan Syam dan Kaisar Heraklius melarikan diri ke Konstantin, diangkatlah Abū Ubaidah bin al-Jarrāḥ sebagai gabenor Syam. ‘Umar bin Khaṭṭāb menulis surat kepada Abū ‘Ubaidah yang antara isinya ialah: “Sesungguhnya telah sampai padaku bahawa para perempuan *ahl al-Dhimmi* memasuki *ḥammām* bersama para wanita muslimah, maka cegahlah hal itu, dan berikan solusi yang lainnya. Sungguh tidak dibolehkan bagi perempuan *ahl al-Dhimmi* melihat aurat wanita muslimah.” Saat itu juga, Abū ‘Ubaidah berdiri lalu bersumpah dengan menyatakan, “Perempuan mana sahaja yang memasuki *ḥammām* tanpa uzur, melainkan hanya ingin membuat putih wajahnya, semoga Allah menjadikan wajahnya berwarna hitam pada hari di mana wajah menjadi hitam.”⁷¹ Hal ini menunjukkan bahawa pada masa tersebut fasiliti dan layanan *ḥammām* belum diubahsuai mengikut ajaran Islam. Malah diatur sesuai

⁶⁹ Kristina Smolijaninovaite, *A Study on Historic Hamams in Istanbul: Changing Aspects of Cultural Use and Architecture*, (Cottbus: Brandenburg University, 2007), 11-14. Pdf thesis ini dicapai pada 6 Februari 2013, http://www-docs.tu-cottbus.de/whs/public/alumniplus/master_theses/Kristina_Smolijaninovaite.pdf.

⁷⁰ Abū al-Rabi’ Sulaymān bin Mūsā al-Kallā’ī al-Andalūsī, *Al-Iktifā’ bimā Taḍammanahu min Maghāzī Rasūlillāhi wa al-Thalāthah al-Khulafā’*, ed. Dr. Muḥammad Kamāl al-Dīn ‘Izz al-Dīn ‘Alī, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1420H), 2:344.

⁷¹ Muḥammad bin Jarīr Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qurān*, ed. Aḥmad dan Maḥmūd Shākir, cet. ke-1 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000), 19:160.

dengan apa yang dihukumkan mengikut Hadith Nabi yang berkaitan dengan *ḥammām*.

1.5 Kategori *al-Ḥammām*

Perkara yang menyebabkan *ḥammām* diatur oleh *shara'* kerana *ḥammām* merupakan tempat menanggalkan pakaian untuk mandi dan membersihkan tubuh.

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahawa *ḥammām* memiliki banyak jenis di negeri selain Arab, maka penulis akan cuba menghurai satu demi satu *ḥammām* yang ada di dunia. Hal ini boleh dilihat berasaskan kepada ciri-ciri *ḥammām* yang memiliki tiga bilik utama.⁷² Maka, semua tempat yang memiliki bilik tersebut atau yang seumpama dengannya boleh dikategorikan sebagai *ḥammām*. Antara *ḥammām* yang memiliki ciri-ciri tersebut ialah *bathroom* Rom, Sauna Finland dan Hamam Turki. Bagi mendapatkan gambarannya secara umum, penulis akan membahaskannya mengikut aspek sejarah, bentuk fizikal bangunan pada umumnya dan rawatan yang tersedia di masing-masing tempat.

1.5.1 *Balneum* atau *Bathroom* Rom

Balneum atau yang lebih dikenal dengan *bathroom* (Latin: *balneum* atau *balnea, pen.*) sudah wujud ketika majunya ilmu pengetahuan bangsa Yunani dan Empayar Rom berada pada puncak kejayaannya sebagai kerajaan yang makmur.⁷³

Bagi bangsa Rom, mandi merupakan agenda sosial. Meskipun mandi boleh dilakukan

⁷² Lihat perbincangan 1.3 *Ḥammām* mengikut Perspektif *Shara'*.

⁷³ Saat itu Rom dipimpin oleh Kaisar Octavianus Augustus (63 Sebelum Masihi-14 Masihi) yang lebih dikenal dengan Kaisar Augustus. Beliau ialah salah satu tokoh bagi agama Kristian di mana pada saat dia memerintah dia melakukan ekspansi besar-besaran dan berhasil mengakhiri perang saudara yang terjadi pada zaman tersebut. Bagi menjaga kedamaian wilayahnya dari perang saudara maka dia pun membuat *Pax Romana* (Kedamaian Rom). Setelah perjanjian itu berlaku maka rakyat Rom hidup aman dan damai dengan berbagai kemudahan dan kemewahan hingga mereka membuat bangunan-bangunan besar atau tinggi sebagai tanda kebesaran atau kekayaannya. Apabila hal itu terjadi, mereka mesti menyuplai air yang cukup ke dalam kota dan dibuatlah aquaduk. Sejarah mencatat mereka pernah membina bangunan 8 tingkat. Mereka juga membina *balneum*, teater, sekolah dan tempat rekreasi. E-book pada laman sesawang, dicapai pada 25 Januari 2013, Cassius Dio's Roman History: Books 45-56 http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/53*.html.

di rumah, mereka juga biasa mandi di tempat mandi awam (*public bath*) ini. Mengikuti Garret G. dalam bukunya *Bathing in Public in The Roman World*⁷⁴ perkataan ‘awam’ memiliki banyak makna (*ambiguity*). Oleh itu, bagi memfokuskan kajian ini mestilah dibandingkan maksud daripada ‘awam’ antara hak milik awam (*publicly owned*) atau boleh diakses oleh awam (*publicly accessible*). Dalam perbahasannya Garret G. cenderung memilih makna awam yang kedua. Hal ini menunjukkan bahawa boleh jadi *bathhouse* merupakan milik negara atau Empayar atau milik orang-perorangan yang memang penggunaannya diperuntukkan bagi kepentingan awam⁷⁵.

Mengikuti bentuk fizikalnya *bathhouse* memiliki ruangan yang sangat banyak. Salah satu situs *bathhouse* yang boleh disaksikan ketika ini ialah situs arkeologi yang ada di Merano, Itali. Tempat ini memiliki tiga pintu masuk iaitu bagi lelaki, perempuan dan para pembantu yang membawa kelengkapan dan peralatan tuannya. Umumnya setiap *bathhouse* memiliki ruang masuk, ruang ganti pakaian, ruang pemanasan (Latin: *tepidarium/warm bath*), tempat mandi air panas (Latin: *caldarium/hot bath*), ruang stim yang kering (Latin: *laconicum*), ruang pendingin (Latin: *frigidarium*). Bagi *bathhouse* yang besar, biasanya dilengkapi dengan ruang senaman yang dinamakan *palaestra*, kolam renang dan gimnasium. Adapun dari segi fizikal bangunan, tidak terdapat banyak perubahan hingga wujudnya Empayar Uthmani yang berkuasa kemudiannya yang berpusat di Istanbul, di mana *bathhouse*

⁷⁴ Lihat Garrett G. Fagan, *Bathing in Public in the Roman World*, cet. ke-5 (USA: The University of Michigan Press, 2005), 5, laman sesawang Google Scholar, dicapai pada 24 Januari 2013, http://books.google.co.id/books?id=R6tz_TzSVkAC&pg=PA59&dq=tepidarium&hl=en&sa=X&ei=5McAUdPuB9DNrQfgy4HQCQ&ved=0CGMQ6AEwCQ#v=onepage&q=tepidarium&f=false.

⁷⁵ Biasanya *balneum* ini dibina dan difasilitasi oleh para *pengusaha*, kedermawanan swasta dan kerajaan tempatan yang ada di masing-masing wilayah. Namun *balneum* yang paling besar biasanya dibina oleh Empayar Rom, bagi membuktikan keunggulan Empayar Rom tersebut dalam menghasilkan ilmu di bidang kejuruteraan yang luar biasa, misalnya pemandian Caracalla dan Diocletian. Lihat Christopher Francese, *Ancient Rome in So Many Words*, (New York: Hippocrene Books, Inc, 2007), 67, didapat pada laman sesawang Google Scholar, dicapai pada 25 Januari 2013, http://books.google.co.id/books?hl=en&lr=&id=g15T47CvuDsC&oi=fnd&pg=PA7&dq=balneum+ancient+rome&ots=GRZMtgJzvY&sig=W1090Avt_Anpl3ht2Wk9bS_Dj1w&redir_esc=y#v=onepage&q=balneum%20ancient%20rome&f=false.

diubahsuai oleh para ilmuwan muslim hingga *bathhouse* direkabentuk dan diubahsuai mengikut al-Quran dan Sunnah yang di kemudian harinya dikenali sebagai *Ḥammām* yang Islami (*Islamic Hamam*).⁷⁶

Adapun amalan mandi di *bathhouse* merupakan aktiviti yang agak rumit. Setelah memasuki *bathhouse* para pelawat menanggalkan pakaian dan kemudian tubuhnya akan dilumur dengan minyak. Kemudian mereka melakukan latihan olahraga sebelum masuk *tepidarium*. Biasanya dengan melakukan permainan bola secara berurutan hingga keluar peluh yang baik. Setelah itu pelanggan perlu memasuki *caldarium* yang merupakan suatu ruang bersuhu panas yang mirip dengan sauna moden bagi mengeluarkan keringat yang banyak. Apabila peluh banyak keluar, pelawat kembali lagi ke ruang *tepidarium* dan *frigidarium* bagi melakukan pembersihan kulit. Mereka mulai membersihkan minyak, peluh dan kotoran yang melekat semasa olahraga dengan menggunakan alat pembersih (*strigil*)⁷⁷. Pembersihan kulit ini dibantu oleh hamba sahaya atau petugas *bathhouse*. Selepas itu pelawat boleh mandi di kolam renang atau bermain dan bergelak ketawa dengan rakan sejawat. Setelah selesai mandi di kolam, pelawat boleh mengeringkan badannya dan disapu dengan minyak wangi. Selanjutnya, pelawat memakai pakaian yang bersih dan bergegas pulang. Apabila dibandingkan dengan budaya mandi pelbagai bangsa, maka *bathhouse* orang Rom boleh dikatakan sangat berbeza di mana ia boleh menjadi pusat pertemuan awam kerana seorang pelawat -selain hamba

⁷⁶ Lihat *Materiale di lavoro per uno studio sul Sito archeologico di Massaciuccoli e sulle terme romane in generale* yang merupakan kumpulan bahan tugas yang sengaja dibuat oleh para penulisnya untuk studi mengenai arkeologi *Situs Massaciuccoli* dan pemandian Rom secara umum. Pdf ini didapat di laman sesawang Massaciuccoli, dicapai pada 24 Januari 2013, www.sognidea.it/e-learning/massaciuccoli/completo.pdf.

⁷⁷ *Strigil* ialah benda jenis lembangan dan pengikis berbentuk sabit yang terbuat dari tulang, besi, tembaga dan perak yang difungsikan untuk membersihkan peluh yang banyak. Lihat Sir William Gell, "Pompeiana", *The London Literary Gazette and Journal of Belles Lettres, Arts, Sciences, Etc.*, 756, (16 Juli 1831), 452. Jurnal ini dicapai pada 24 Januari 2013, <http://books.google.co.id/books?id=TyMAAAAYAAJ&pg=PA453&dq=tepidarium+caldarium+laconicum&hl=en&sa=X&ei=BACBUcaJO4rmrAe4x4HgCA&ved=0CFsQ6AEwCA#v=onepage&q=tepidarium%20caldarium%20laconicum&f=false>.

sahaya- boleh bertemu dengan sesiapa sahaja, bercakap, mandi, makan, minum dan bersantai di satu tempat secara bersama-sama.⁷⁸

Bathhouse termasuk *ḥammām* yang memisahkan tempat mandi antara lelaki dan perempuan. Namun, pada *ḥammām* perempuan di *bathhouse* tempat mandi antara perempuan muslimah dan perempuan yang bukan Islam sememangnya bercampur. Oleh itu, perempuan muslimah diwajibkan menutup seluruh tubuhnya apabila mandi di *ḥammām*.⁷⁹

1.5.2 Sauna Finland

Sauna ialah suatu kabinet, bilik atau kepungan lainnya di mana suhu pada bilik tersebut dapat ditingkatkan.⁸⁰ Sauna merupakan permandian tradisional Finland. Sauna memiliki ruang pemanas yang kering (*dry steam*) manakala Banya Rusia cenderung menggunakan pemanas yang bersifat lembap (*wet steam*). Berbeza dengan *bathhouse* yang berbentuk binaan, sauna memiliki bentuk yang hanya sebesar kabin atau *cottage*. Pada zaman dahulu, orang Finland menggunakannya sebagai rumah pada musim salji. Mereka menggali lubang di bawahnya bagi membuat tungku api. Tungku ini memanaskan batu-batu besar yang akan disirami dengan air setelah mencapai tahap kepanasan yang tinggi sehingga akan menghasilkan wap panas. Wap panas inilah yang digunapakai bagi menghangatkan tubuh. Suhu panas daripada wap ini akan meningkat sehingga 70 °C hingga 80 °C. Suhu ruangan yang sangat panas sehingga pelawat mesti menanggalkan semua pakaiannya.⁸¹

⁷⁸ G. Fagan, *Bathing in Public in the Roman World*, 10.

⁷⁹ Al-Nawāwī, *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab*, 1:361.

⁸⁰ Marybetts Sinclair, “Hot Air Baths” dalam *Modern Hydroterapy for Modern Therapist*, ed. John Goucher et al., (Philadelphia: Lippincott William and Wilkins, 2008), 156. Buku ini dicapai pada 10 Mac 2013 http://books.google.co.id/books?id=fE3YnfgAE_0C&pg=PA156&dq=sauna&hl=en&sa=X&ei=MT E8UeuCHc_PrQfHrYGADA#v=onepage&q=sauna&f=false.

⁸¹ Minna L. Hannuksela MD, “Benefits and Risks of Sauna bathing”, *The American Journal of Medicine* 104:2 (1 Februari 2001), 118. Pdf daripada Jurnal ini dicapai pada 9 Mac 2013,

Pada umumnya sauna moden yang sederhana bentuknya seperti rumah yang hanya memiliki satu ruangan sahaja iaitu ruang panas yang bersuhu sangat tinggi. Umumnya setiap keluarga memiliki sauna. Ada juga sauna yang bersifat komersial. Rumah sauna diperbuat daripada kayu pilihan yang tidak dicat. Manakala dindingnya diperbuat daripada pokok cemara atau pinus. Terdapat tempat duduk bertingkat -dua atau lebih- yang dibuat seperti platform di dalamnya. Setiap sauna memiliki sekurang batu dan dapur sama ada dapur tersebut diasapkan menggunakan kayu sebagai bahan bakar atau tanpa asap. Kompor ini disebut dengan *löyly* . Ketika ini bilik sauna boleh dipanaskan dengan listrik, bola mentol, dan sinar infra merah. Namun, bagi orang Finland kompor yang berasap lebih sempurna dengan keberkesanan daripada aroma kayu. Tempat duduk di dalam bilik diperbuat daripada pohon *obeche*, cemara dan aspen. Kayu jenis ini tidak terlalu panas untuk diduduki. Sauna ini biasanya berukuran tiga meter kerana ukuran ini boleh mendapatkan suhu, kelembapan dan pengaliran udara yang seimbang. Suhu ruang yang dipersetujui adalah mulai dari 80 °C hingga 100 °C. Kelembapan udara di dalam sauna akan meningkat selari dengan kekerapan siraman air terhadap batu-batu tersebut. Sauna yang baik memiliki pengudaraan yang cekap ditandai dengan pergantian udara tiga atau lapan kali dalam setiap jam.⁸²

Amalan mandi di sauna merupakan amalan yang sangat sederhana. Pelawat hanya perlu menanggalkan pakaian dan duduk di atas bangku kayu yang memang sudah bersambung dengan binaan. Kadang-kadang, para pelawat membuka pakaiannya secara keseluruhan walaupun sauna diperuntukkan untuk lebih daripada satu pelawat. Namun ada pula yang menutupi sebahagian kecil daripada tubuhnya. Pelawat disarankan dan lebih sopan untuk mandi terlebih dahulu sebelum pergi ke

http://scholar.google.com/scholar?q=Finland+sauna+book&btnG=&hl=en&as_sdt=0%2C5. Lihat juga Mikko Norros, "Bare Facts of The Sauna", laman sesawang *this is Finland*, dicapai pada 9 Mac 2013, <http://finland.fi/public/default.aspx?contentid=160067&contentlan=2&culture=en-US>.

⁸² *Ibid.*

sauna. Masa untuk duduk di sauna ini kira-kira antara lima hingga dua puluh minit. Setelah suhu bilik telah membuatkan badan terasa sangat panas, pelawat biasanya mandi di atas salju yang segar dan sangat halus, sungai atau tasik sehingga tubuhnya menjadi dingin kembali. Bagi para pelancong, mereka boleh mandi dengan menggunakan air pancuran. Setelah itu, pelawat masuk kembali ke dalam sauna dan menggosok-gosok tubuhnya dengan menggunakan daun-daun atau batang-batang kering yang disebut dengan *vihta*. Namun, ketika musim panas tiba, pelawat boleh menggosok badannya dengan *vihta* yang masih segar dan memiliki aroma yang menyegarkan.⁸³

Pada pendapat penulis, walaupun sauna hanya terdiri dari satu bilik pemanas, namun ianya boleh kita masukkan ke dalam kategori *ḥammām*. Hal ini demikian kerana tempat tersebut boleh digunakan bagi memanaskan tubuh. Namun, tempat ini memudharatkan dari segi aurat kerana suhu bilik yang sangat panas sehingga pemandi mesti menyejukkan tubuhnya di luar sauna iaitu di tempat terbuka dan tanpa memakai kain penutup. Apabila bilik pendingin sauna ada di luar binaan atau tempat terbuka, maka sauna ini tidak sesuai dengan tuntutan *shara'* untuk menutup aurat.

1.5.3 Hamam Turki

Sebagaimana wilayah Islam lainnya yang ditakluki oleh Empayar Rom, Turki Uthmani memiliki warisan situs sejarah yang berbentuk *balneum* atau *bathhouse* yang disebut sebagai Hamam. Bezanya, Hamam ini diperbuat dengan ciri khas Islam. Memandangkan keperluan untuk pergi mandi di Hamam adalah keperluan harian, akibatnya semua tanah yang berjaya dikuasai oleh Turki Uthmani memiliki Hamam yang berciri khas Islam. Hamam Turki yang monumental dirancang oleh seorang

⁸³ *Ibid.*

arkitek terkemuka yang bernama Sinan (1490-1580) iaitu pada masa pemerintahan Sultan Süleymaniye (1520-1566). Masyarakat muslim bandar membuat Hamam menjadi hidup. Selain digunakan sebagai tempat bagi membersihkan diri, Hamam juga digunakan sebagai tempat rekreasi dan minum kopi bersama. Hamam juga memiliki kemudahan untuk membeli-belah.⁸⁴

Struktur fizikal bangunannya hampir serupa dengan *bathroom*. Namun, tidak ada hiasan berbentuk arca dan patung di Hamam kerana dalam Islam haram hukumnya membuat tiruan makhluk hidup ciptaan Allah. Hiasan di Hamam hanya berbentuk ukiran yang bermotifkan tumbuh-tumbuhan sehingga dari luar bangunan Hamam lebih menyerupai masjid daripada tempat mandi. Air suam pun tidak dibuat dalam bentuk kolam atau tab kerana menyerupai amalan mandi dalam air najis sendiri. Jadi, air di Hamam dibuat dalam bentuk air yang dialirkan melalui paip air. Setiap pelawat mandi daripada paip air yang berbeza. Keadaan ini berbeza dengan Hamam yang berdekatan dengan sumber mata air panas, pelawat boleh menikmati air panas dalam kolam kerana air di dalam kolam dibuat seperti air sungai yang akan mengalir ke kawasan pembuangan. Jadi, air tersebut selalu boleh digunakan untuk mandi. Hamam ini disebut dengan *kaplica* atau *ilica*. Hamam ada yang hanya dikhususkan bagi lelaki. Ada pula yang diperuntukkan bagi lelaki dan perempuan di mana ruang bagi kedua-duanya diasingkan. Hamam ini disebut dengan hamam *çifte* (ganda). Ruang di Hamam terdiri daripada beberapa bilik antaranya: bilik membuka pakaian (*soyunmalik*); bilik dingin (*soğukluk*) yang pada musim salji boleh digunakan untuk memakai pakaian; dan bilik panas (*sıcaklık*) yang memiliki atap berbentuk kubah di mana terdapat kaca kecil di tengah kubah tersebut. Bilik panas terletak di antara *soyunmalik* dan *soğukluk*. Hamam juga memiliki beberapa *halvet*

⁸⁴ Gabor Agoston et al., *Encyclopedia of The Ottoman Empire*, (USA: Infobase Publishing, 2009), 79. Pdf buku didapat pada laman sesawang, dicapai pada 6 Februari 2013, <http://psi424.cankaya.edu.tr/uploads/files/Agoston%20and%20Masters,%20Enc%20of%20Ott%20Empire.PDF>

iaitu suatu bilik mandi yang sangat kecil dan bersifat peribadi. Hamam juga dilengkapi dengan batu pipih besar untuk stim di mana pelawat boleh berbaring di atasnya. Batu ini disebut dengan *göbek taşı*. Bagi perempuan, Hamam menyediakan lembangan yang disebut *kurna* bagi menampung air panas dan air dingin dari paip di atasnya. Selain itu, Hamam juga memiliki ruang perpustakaan dan ruang bacaan serta ruang santai dan beristirehat. Salah sebuah Hamam tertua yang masih ada pada masa ini di Turki ialah Hamam *Çamberlitaş* yang dibina pada tahun 1584 semasa pemerintahan Sultan Ahmet.⁸⁵

Amalan mandi di Hamam dimulai dengan menggantikan pakaian di ruang ganti. Kemudian pelanggan dibawa masuk ke ruang stim oleh *tellak*. Masa inilah layanan di Hamam dimulakan. *Pertama*, tubuh pelanggan dipanaskan terlebih dahulu. Pelanggan diminta untuk berbaring di atas *göbek taşı* yang berbentuk oktagon yang tebalnya satu meter dari lantai. Apabila batu dipanaskan, permukaan batu menjadi bertambah panas hingga menjadikan tubuh berpeluh. *Kedua*, tubuh akan diurut dengan urutan Turki (*Turki massage*). Tubuh akan diusap dengan sarung tangan kulit unta sehingga kotoran akan melekat pada sarung tangan tersebut. Setelah itu, *tellak* akan membersihkan rambut-rambut halus yang terdapat pada tubuh pelanggan termasuk menyabun dan mencuci tubuh pelanggan. Pelanggan dibenarkan untuk menggantikan kain yang telah basah dengan baju yang bersih. Akhir sekali, pelanggan boleh berehat di ruang rehat.⁸⁶

Hamam Turki memang dibuat mengikut ciri khas Islam, iaitu dengan memisahkan ruang di antara lelaki dan perempuan serta tidak ada hiasan berbentuk patung atau gambar manusia dan haiwan pada bangunannya. Selain itu, pemandi

⁸⁵ Smolijaninovaite, *A Study on Historic Hamams*, 22-24.

⁸⁶ *Ibid.* Lihat juga Nina Chichoki, "Continuity and Change in Turkish Bathing Culture in Istanbul: The Life Story of *Çamberlitaş* Hammam", *Turkish Studies* 6:1 (Mac 2005), 96, dicapai pada 3 Disember 2013, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1468384042000339348?journalCode=ftur20>.

boleh menjaga aurat mereka agar tidak terlihat oleh orang lain dengan adanya penyediaan kain penutup tubuh dan penyediaan bilik mandi peribadi (*halvet*). Tahap kebersihan hamam ini sentiasa dikawal selia.

Demikianlah kategori tempat-tempat pemanas tubuh yang boleh dianggap sebagai *ḥammām* mengikut gambaran *shara'*. Antara *ḥammām-ḥammām* tersebut ada fasiliti yang sesuai dan ada yang tidak sesuai dengan tuntutan *shara'* terutama sekali dalam masalah membuka aurat. Kebanyakan Spa yang wujud pada zaman sekarang ada kaitannya dengan perkembangan daripada *ḥammām* yang lebih moden. Persamaan di antara *ḥammām* dan Spa akan dibahas pada bab yang seterusnya.

1.6 Manfaat Dan Isu Berkaitan *Ḥammām* Mengikut Amalan Kesihatan

Kewujudan *ḥammām* sebagai warisan peradaban di dunia tidak akan pernah terlepas dari satu hal yang penting iaitu manfaatnya bagi manusia. Namun, manfaat pun bukanlah sentiasa wujud. Selalunya ada isu lain yang akan timbul. Justeru, wujudnya *ḥammām* tetap memerlukan kawalan bagi meminimumkan isu-isu tersebut dan mengekalkan manfaatnya. Di antara manfaat dan isu tentang *ḥammām* yang berkaitan dengan kesihatan akan penulis jelaskan secara ringkas pada perbahasan di bawah ini.

1.6.1 Manfaat *Ḥammām*

Antara manfaat *ḥammām* dan faedah yang dirasakan oleh tubuh pengguna

1. Kebersihan Badan

Sudah tidak asing lagi bahawa satu daripada manfaat yang boleh dirasakan secara langsung oleh pelanggan *ḥammām* ialah kebersihan badan. Pembersihan ini

sifatnya dari luar dan dalam. Apabila peluh yang baik telah keluar dari dalam tubuh, liang pori kulit akan membesar dan membuat permukaan kulit menjadi lebih anjal untuk digosok dan dibersihkan. Manakala peluh sendiri merupakan satu daripada cara tubuh untuk mengeluarkan racun-racun yang terdapat di dalam darah (*detoksifikasi*). Selain itu, urutan yang terdapat di *ḥammām* juga boleh memberi ketenangan serta mengendurkan otot-otot dan saraf yang tegang setelah seharian bekerja. Manakala manfaat yang sangat ketara ialah membersihkan rambut badan dan boleh mengharumkan tubuh. Bagaimanapun juga layanan aromaterapi pastilah membawa banyak kesan yang sangat baik bagi ‘hidupnya’ minda.⁸⁷

2. Mengubati Penyakit

Mandi air suam dianggap mampu menjadi amalan yang baik bagi terapi perubatan beberapa penyakit kecuali bagi penghidap sakit jantung dan tekanan darah tinggi. Michele Olson, PhD, seorang professor sains sukan di Auburn University di Montgomery Alabama mengatakan bahawa stim dengan mandi air suam boleh meningkatkan tekanan darah, melegakan otot dan sendi, memberikan keselesaan dan ketenangan.⁸⁸ Pakar kesihatan pula telah melakukan penyelidikan dan membuktikan bahawa *ḥammām* mampu mengubati penyakit reumatik.⁸⁹

1.6.2 Isu Berkaitan *Ḥammām*

Antara isu yang wujud dalam *ḥammām* ialah:

1. Masyarakat dan Pergaulan Bebas

⁸⁷ Made Surya Wedana et al., “Formulasi Aromaterapi Kirei Aromatherapy”, *Jurnal Praktikum Kosmetika*, (Bali: Universitas Udayana Jurusan Farmasi Fakultas Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam. 2012). Pdf jurnal didapat pada laman sesawang, dicapai pada 12 Jun 2012, <http://www.scribd.com/doc/89342256/JURNAL-KOSMETIKA-aromaterapi>.

⁸⁸ Redaksi, “Steam It Up”, laman sesawang *Health Magazine*, dicapai pada 12 Mac 2013, http://www.health.com/health/gallery/0,,20306713_3,00.html.

⁸⁹ Hannuksela MD, “Benefits and Risks of Sauna bathing”, 121.

Pemisahan bangunan *ḥammām* bagi lelaki dan perempuan. Hal ini bagi menghindari penderaan seksual (*sexual abuse*). Walaupun tempat ini memisahkan antara lelaki dan perempuan, namun masalah memakai kain penutup dikembalikan kepada diri pelawat masing-masing sehingga timbullah pergaulan yang salah seperti gay dan lesbian. Tidak dinafikan bahawa terdapat *bathhouse* yang diperuntukkan bagi para gay seperti yang terjadi di Los Angeles.⁹⁰ Hal ini berkait rapat dengan gaya hidup masyarakat bandar yang cenderung memiliki pergaulan yang ‘bebas’. Memandangkan bahawa terdapat *bathhouse* yang memiliki bilik peribadi yang boleh disewa oleh mana-mana pasangan gay, maka terdapat *ḥammām* yang memiliki risiko terhadap penyebaran penyakit kelamin seperti HIV, *syphilis* dan *gonorrhoea*.⁹¹

2. Tidak sesuai untuk beberapa pesakit

Minna L. Hannuksela, MD dan Samer Ellahham, MD mengkaji manfaat dan risiko yang terdapat di permandian sauna. Dalam jurnalnya “*Benefits and Risks of Sauna Bathing*”, mereka menyebut bahawa pesakit yang sedang menjalani terapi penyembuhan dan mengambil ubat tidak disarankan pergi ke sauna. Hal ini demikian kerana ketika distim, tubuh pesakit yang mengambil ubat tidak boleh menyerap ubat secara optimal.⁹² Sauna juga tidak sesuai bagi pesakit hipertensi dan pesakit jantung koroner. Selain itu, pelawat sebaiknya tidak mengambil alkohol apabila sedang berada di dalam bilik stim.⁹³

⁹⁰ HI. Merino et al., “Screening for Gonorrhoea and Syphilis in Gay Bathhouse in Denver and Los Angeles”, *Public Health Reports* 94:4 (Julai-Ogos 1979), 376-379. Jurnal didapat di laman sesawang, dicapai pada 14 Mac 2013, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1431782/bin/pubhealthrep00135-0085.tif>.

⁹¹ Lihat Van Beneden, “Sexual Behaviors in an Urban Bathhouse 15 years into the HIV”, *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes* 30:5 (15 Ogos 2012), 522-526, dicapai pada 14 Mac 2013, http://journals.lww.com/jaids/Abstract/2002/08150/Genetic_Diversity_and_HIV_1_Incidence_Estimation.9.aspx.

⁹² Hannuksela MD, “Benefits and Risks of Sauna bathing”, 121.

⁹³ *Ibid.*, 120.

3. Jenayah

Beberapa *bathhouse* yang dibina di sekitar mata air panas, menyediakan tempat perjudian seperti yang pernah terjadi di Hot Spring Arkansas pada tahun 1849. Pada tahun 1860 terdapat pelbagai jenis permainan judi seperti *faro*, *roulette*, *monte* dan *keno* dimainkan di beberapa salun dan hotel di Hot Spring. Kesan aktiviti perjudian tersebut pula mewujudkan jenayah yang lain seperti rompakan dengan menggunakan pisau dan pistol. Hal ini berterusan sehingga sebelum abad 19.⁹⁴

4. Kematian

Kematian di sini bermakna hal yang boleh diibaratkan dengan musibah kemalangan. Banyak kemalangan yang berbahaya terjadi di sauna sebagaimana yang terjadi di Sweden. Kemalangan berpunca daripada tingginya kadar alkohol dalam darah ketika pelanggan distim; keracunan gas karbon dioksida; tubuh yang kekurangan oksigen; luka akibat melecur; dan mabuk kerana dadah. Parahnya kebakaran yang banyak terjadi di sauna disebabkan oleh keadaan sauna yang digunakan secara bersendirian sehingga kebakaran lambat diketahui dan kemalangan pun tidak boleh ditegah dengan sepenuhnya.⁹⁵

1.7 Kewajipan Menutup Aurat di *Hammām*

Menutup aurat merupakan kewajipan bagi setiap orang beriman lelaki dan perempuan. Allah S.W.T. berfirman dalam al-Quran sebagai berikut:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ

⁹⁴ C. Paige, *Out of The Vapors*, 162-163.

⁹⁵ Rodhe, Axel BM, "Sauna Deaths in Sweden, 1992-2003", *American Journal of Forensic Medicine & Pathology* 29:1 (Mac 2008), 27-3, dicapai pada 14 Mac 2013, http://journals.lww.com/amjforensicmedicine/Abstract/2008/03000/Sauna_Deaths_in_Sweden,_1992_2003.7.aspx

أَبْنَائِهِمْ أَوْ أِبْنَاءَ بُعُولَتِهِمْ أَوْ إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِمْ أَوْ نِسَائِهِمْ أَوْ مَا
 مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أَوْلِي الإِزْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطُّفُلِ الَّذِينَ لَمْ يَطْهَرُوا عَلَى
 عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا
 الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Al-Nūr 24: 31

Terjemahan: “Dan katakanlah kepada perempuan-perempuan yang beriman supaya menyekat pandangan mereka (daripada memandang yang haram), dan memelihara kehormatan mereka; dan janganlah mereka memperlihatkan perhiasan tubuh mereka kecuali yang zahir daripadanya; dan hendaklah mereka menutup belahan leher bajunya dengan tudung kepala mereka; dan janganlah mereka memperlihatkan perhiasan tubuh mereka melainkan kepada suami mereka, atau bapa mereka atau bapa mertua mereka atau anak-anak mereka, atau anak-anak tiri mereka, atau saudara-saudara mereka, atau anak bagi saudara-saudara mereka yang lelaki, atau anak bagi saudara-saudara mereka yang perempuan, atau perempuan-perempuan Islam, atau hamba-hamba mereka, atau orang gaji dari orang-orang lelaki yang telah tua dan tidak berkeinginan kepada perempuan, atau kanak-kanak yang belum mengerti lagi tentang aurat perempuan; dan janganlah mereka menghentakkan kaki untuk diketahui orang akan apa yang tersembunyi dari perhiasan mereka; dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, supaya kamu berjaya.”

1.7.1 Batasan-batasan Aurat Lelaki dengan Lelaki

Aurat lelaki yang mesti ditutupi di *ḥammām* ialah bahagian di antara pusat dan lutut. Hal ini merupakan aurat yang disepakati oleh para ulama. Dalil pendapat ini ialah Hadith berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ مَا بَيْنَ سُرَّتِهِ إِلَى رُكْبَتِهِ

Terjemahan: “Diriwayatkan daripada Abū Sa‘īd al-Khudrī bahawa Rasulullah S.A.W. bersabda: ‘Aurat seorang mukmin ialah apa yang ada di antara pusat sampai ke lutut.’”⁹⁶

Namun, al-Syāfi‘ī berpendapat bahawa aurat lelaki adalah di antara pusat dan lutut iaitu termasuk pusat dan lututnya sebagai sikap berhati-hati. Aurat ini mesti

⁹⁶ Diriwayatkan oleh Simawaih Abū Sa‘īd al-Khudrī. Lihat ‘Alī bin Ḥussām al-Dīn al-Mutqī al-Hindī al-Burhān Faurī, *Kanz al-Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af‘āl*. ed. Bakrī Ḥayyānī et al. cet. ke-5 (t.t.p: Muassasah al-Risalah, 1981), 7:328 (no.Hadith 19100).

ditutup kecuali di hadapan isteri dan hamba sahaya miliknya.⁹⁷ Ibn Hajar berkata, “Aurat lelaki apa yang ada di antara pusat dan lutut, dalilnya ialah (عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ مَا بَيْنَ) (سُرَّتِهِ إِلَى رُكْبَتِهِ)⁹⁸. Hadith ini sanadnya *hasan*. Adapun *taqyid* dengan kata ‘mukmin’ adalah sebagai kebiasaan, sanadnya *hasan*. Walaupun ada lelaki yang keadaannya masih diperdebatkan. Namun, ada pula Hadith lain yang seerti dengannya.” Ada pula yang berpendapat bahawa aurat hanyalah dua *sau’ah* saja (qubul dan dubur). Ada riwayat menyatakan bahawa Nabi didatangi Abu Bakar dalam keadaan terbuka *fakhdh*-nya, kemudian Nabi didatangi Umar dalam keadaan terbuka pahanya, kemudian Nabi didatangi ‘Uthman lalu beliau menutup pahanya, Hadith ini diriwayatkan oleh Muslim, maka terdapat syak pada riwayat Muslim apakah *fakhdh* yang dimaksud ialah betis atau paha. Hal ini tidak melazimkan boleh menyingkap paha, dan ada pula kemungkinan bahawa aurat yang terbuka ialah apabila dilihat dari sisi Nabi S.A.W., bukan dari sisi Abu Bakar dan ‘Umar.”⁹⁹

1.7.2 Batasan-batasan Aurat Perempuan

Antara batasan-batasan aurat perempuan muslimah di *ḥammām* ialah:

a. Aurat perempuan di hadapan lelaki

Jumhur ulama sepakat bahawa aurat muslimah di hadapan lelaki dan ketika solat adalah seluruh tubuhnya kecuali muka dan telapak tangannya.¹⁰⁰ Namun Abū Ḥanīfah menambahkan bahawa kakinya bukan aurat. Banyak ulama berpendapat bahawa seluruh tubuh perempuan merupakan aurat kecuali wajah dan telapak

⁹⁷ Muḥammad bin Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Ma‘ānī al-Minhāj li al-Sharbīnī ‘ala Maṭn Minhāj al-Tālibīn li al-Nawāwī*, ed. Muḥammad Khalīl ‘Aitānī, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1997), 1:285 (Kitāb al-Ṣalāh. Bāb Shurūṭ al-Ṣalāh).

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ ‘Alī bin Sulṭān Muḥammad al-Qārī, *Mirqāt al-Mafātīh Sharḥ Mishkāṭ al-Maṣābīḥ*, ed. Jamāl ‘Aitānī, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 2:437 (Kitāb al-Ṣalāh. Bāb al-Sitr). Lihat juga al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 1:285.

¹⁰⁰ Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 1:286 dan 3:173 (Kitāb al-Nikāḥ).

tangan, Manakala Abū Ḥanīfah berpendapat bahawa kaki tidak termasuk aurat. Manakala Aḥmad berpendapat bahawa aurat perempuan adalah seluruh tubuhnya. Perbezaan pendapat ini kerana perbezaan pentafsiran ayat:

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

Al-Nūr 24: 31

Terjemahan: “Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat.”

Jadi, apakah bahagian yang dikecualikan daripada tubuhnya ialah anggota tubuh tertentu atau pengecualian itu bagi bahagian yang tidak boleh dibuka apabila sedang bergerak? Pentafsiran yang pertama dipegang oleh pendapat Aḥmad yang mengatakan bahawa seluruh tubuh perempuan bahkan terlihatnya perempuan pun merupakan aurat. Dalil pendapat ini ialah:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ...

Al-Aḥzāb 33: 59

Terjemahan: “Wahai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anakmu dan seluruh perempuan mukmin...”

Manakala pendapat pertama mengatakan bahawa yang dikecualikan tersebut ialah mengikut kebiasaan bahawa anggota tubuh itu tidak tertutup iaitu wajah dan dua telapak tangan. Dalilnya ialah bahawa wajah dan telapak tangan perempuan tidak ditutup pada waktu haji.¹⁰¹

¹⁰¹ ‘Abdullāh al-‘Ibādī, Dr., *Sharḥ Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid li al-Imām al-Qāḍī Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥanbal bi Ḥāmishihī al-Sabīl al-Murshid ilā Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, ed. Dr. Abdullāh al-‘Ibādī, cet. ke-1 (t.t.p: Dār al-Salām, 1995), 1:271 (Kitāb al-Ṣalāh. Bāb al-Sitrah). Lihat juga al-Sharbinī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 1:286.

b. Aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan muslimah yang lain

Jumhur ulama berpendapat bahawa auratnya adalah antara pusat dan lutut.¹⁰² Imam Abū Ḥanīfah berpendapat antara pusat dan lutut, namun pusat tidak termasuk aurat. Aḥmad berpendapat bahawa aurat perempuan dengan perempuan sama seperti aurat lelaki dengan lelaki.¹⁰³ Jadi, perempuan muslimah boleh melihat kepada tubuh perempuan muslimah yang lain kecuali auratnya di antara pusat dan lutut. Hal ini dibolehkan dalam keadaan aman dari fitnah dan syahwat, kerana perempuan perlu memasuki *ḥammām*, dan melakukan pekerjaan rumah tangga, dan para perempuan muslimah yang lain menemuinya dan jika hal ini dilarang maka akan menyukarkan pergerakan perempuan tersebut. Jika dikhuatiri terhadap fitnah dan syahwat, maka sebaiknya dia menutup auratnya sebagaimana auratnya kepada lelaki asing, atau tidak melihat aurat perempuan muslimah yang lain dan menundukkan pandangannya terhadap mereka. Hal ini kerana biasanya syahwat perempuan sangat besar, maka seolah-olah hampir terjadi perkara yang dikhuatirkan tersebut.¹⁰⁴

c. Aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan yang bukan Islam

Para ulama bersepakat¹⁰⁵ bahawa perempuan muslimah boleh melihat badan perempuan kafir kecuali bahagian antara pusat dan lutut. Namun, para ulama berbeza pendapat tentang bolehnya perempuan kafir melihat badan perempuan muslimah, sebagai berikut:

¹⁰² Muḥammad ‘Ulaish, *Sharḥ Minh al-Jalī ‘ala Mukhtaṣṣar al-‘Allāmah al-Khalīl* (t.t.p: Dār Sādir, t.t) 1:133 (Faṣl fī Sitr al-‘Aurah).

¹⁰³ Lihat juga ‘Abd. al-Raḥmān bin Muḥammad bin Suliamān al-Kalyūbī al-Ḥanafī, *Majma‘ al-Anḥār fī Sharḥ Multaqā al-Abḥār li al-Imām Ibrāhīm bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Ḥalabī*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 1:122. Lihat juga Al-Sayyid Muḥammad ‘Abdullāh al-Jurdānī, *Fatḥ al-‘Allām bi Sharḥ Murshid al-Anām*, ed. Muḥammad al-Ḥajjār, cet. ke-1 (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997), 2:142 (Kitāb al-Ṣalāh). Lihat juga Al-Maqdīsī, *Al-Mughnī*, ed. Rā’id bin Ṣabrī bin ‘Alfah (Beirut: Bait al-Afkār al-Daulah, 2004), 2:1634 (Kitāb al-Nikāḥ. Faṣl Ḥukm Naḥr al-Mar’ah ma‘a al-Mar’ah).

¹⁰⁴ ‘Abd al-Waḥhāb ‘Abd al-Sallām Ṭawīlah, *Fiqh al-Albisah wa al-Zīmah*, cet. ke-1 (Kaḥerah: Dār al-Salām, 2006), 89.

¹⁰⁵ Lihat al-Maqdīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634. Lihat juga al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 3:178. Lihat juga al-Jurdānī, *Fatḥ al-‘Allām*, 2:145. Lihat ‘Ulaish, *Sharḥ Minh al-Jalīl*, 1:133.

1. Ulama Ḥanafī, ulama Syāfi‘ī (dalam pendapat yang muktamad)¹⁰⁶, sebahagian ulama Mālikī¹⁰⁷, Imam Aḥmad (dalam riwayat daripada beliau), dan Makḥūl berpendapat bahawa aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan kafir adalah seluruh tubuhnya, kecuali yang boleh nampak jika aman dari fitnah. Imam Aḥmad berkata, “Bahawasanya muslimah tidak boleh membuka *qinā* (tutup kepala)nya di hadapan perempuan kafir dan tidak masuk ke *ḥammām* bersama perempuan kafir.” Manakala ulama Syāfi‘ī berpendapat bahawa pengharaman ini berdasarkan ayat (*أَوْ نَسَائِهِنَّ*)¹⁰⁸ kerana apabila demikian maka terdapat faedah pada *takhṣīs* (pengkhususan hukum) dalam ayat tersebut. Tambahan pula, adanya larangan memasuki *ḥammām* oleh Khalifah ‘Umar bin Khattab R.A. bagi perempuan muslimah secara bersama dengan perempuan kafir agar tidak terbuka auratnya. Manakala ulama Mālikī mewajibkan menutup aurat apabila dikhuatirkan terjadi fitnah misalnya perempuan kafir tersebut boleh menceritakan aurat perempuan muslimah kepada perempuan kafir yang lain.¹⁰⁹
2. Sebahagian ulama Mālikī dan sebahagian ulama Syāfi‘ī berpendapat bahawa auratnya adalah seluruh tubuhnya kecuali wajah dan kedua-dua telapak tangan. Jadi, diharamkan memperlihatkannya walaupun sedikit.¹¹⁰
3. Sebahagian ulama Mālikī dan ulama Ḥanbalī (dalam pendapat yang dikuatkan oleh Ibn Qudāmah) dan sebahagian ulama Syāfi‘ī berpendapat bahawa auratnya seperti aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan muslimah yang lain. Namun, ulama Mālikī mensyaratkan apabila tidak terjadi fitnah

¹⁰⁶ Al-Jurdānī, *Fatḥ al-‘Allām*, 2:145.

¹⁰⁷ ‘Ulaish, *Sharḥ Minḥ al-Jalīl*, 1:133. Lihat Muḥammad ‘Arafah al-Dasūqī, *Hāshiyah al-Dasūqī ‘alā ash-Sharḥ al-Kabīr*, ed. Muḥammad ‘Ulaish et al. (t.t.p: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyyah, t.t), 1:213.

¹⁰⁸ Surah Al-Nūr: 31.

¹⁰⁹ Al-Maqdīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634. Lihat juga al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 3:178. Lihat ‘Ulaish, *Sharḥ Minḥ al-Jalīl*, 1:133.

¹¹⁰ Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 3:178. Lihat juga al-Jurdānī, *Fatḥ al-‘Allām*, 2:145.

kerana perempuan kafir boleh menggambarkan aurat perempuan muslimah kepada lelaki kafir. Ibn Qudāmah meriwayatkan bahawa Aḥmad berkata, “Sebahagian orang berpendapat bahawa muslimah tidak boleh menanggalkan tudungnya di hadapan perempuan Nasrani dan Yahudi. Adapun, saya (Aḥmad) berpendapat bahawa perempuan kafir tersebut tidak boleh melihat kemaluannya dan tidak menemuinya apabila melahirkan anak.”¹¹¹

- d. Aurat perempuan muslimah di hadapan orang-orang yang tidak mempunyai nafsu kepada perempuan (*al-Tābi‘īn Ghair Uli al-Irbah*)¹¹²

Golongan ini ada beberapa jenis iaitu *mukhannath*¹¹³, *khaṣiyy*¹¹⁴, *majbūb*¹¹⁵, dan *‘innīm*¹¹⁶. Para ulama berbeza pendapat tentang aurat yang boleh dilihat oleh mereka, iaitu sebagai berikut:

1. Ulama Ḥanbalī (dalam pendapat yang kuat dalam kalangan mereka) berpendapat bahawa orang yang telah hilang syahwat kekelakiannya kerana usianya yang sangat tua, lemah zakarnya, sakit atau tidak mungkin sembuh, dan *khaṣiyy*, *syaiḥ* (lelaki yang sangat tua), *mukhannath* yang tidak memiliki syahwat serta tidak fokus dalam urusan kewanitaannya. Hal ini sesuai dengan

¹¹¹ ‘Ulaish, *Sharḥ Minh al-Jalīl*, 1:133. Lihat juga al-Maqḍīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634. Lihat juga al-Jurdānī, *Fatḥ al-‘Allām*, 2:145.

¹¹² *Al-irbah* bererti keinginan atau syahwat, maka *al-tābi‘īn ghair uli al-irbah* ialah lelaki yang tidak ada keinginan terhadap perempuan. Al-Maqḍīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634 (*Faṣl Ḥukm Man Dhahibat Shahwatuh*). Lihat juga al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 3:176.

¹¹³ *Mukhannath* ialah lelaki yang berlemah-lembut dalam bicara, tercabar urusannya, dan bertingkah laku seperti perempuan. Hal ini boleh jadi kerana bawaan dari lahir dan boleh jadi kerana sengaja diciptakan sebagai akibat daripada kefasikannya. Pada dasarnya hal ini kerana bawaan dari lahir, biasanya lelaki ini tiada keinginan terhadap perempuan. Lihat al-Maqḍīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634.

¹¹⁴ *Khaṣiyy* ialah lelaki yang telah dikebiri. Lihat al-Jurdānī, *Fatḥ al-‘Allām*, 2:148.

¹¹⁵ *Majbūb* ialah lelaki yang zakarnya telah dipotong. *Ibid.* 2:148.

¹¹⁶ *‘Innīm* ialah lelaki yang zakarnya lemas.

ayat (أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْتَبَةِ مِنَ الرِّجَالِ).¹¹⁷ Oleh itu, hukum mereka sama dengan hukum mahram jika melihat aurat.¹¹⁸

2. Ulama Syāfi'ī berpendapat bahawa syarat pengharaman bagi lelaki sama ada yang melihat atau yang dilihat ialah lelaki yang telah baligh dan normal sebagai lelaki (ada sifat kekelakiannya), iaitu yang masih memiliki sifat kekelakian dan kewanitaannya. Pendapat mereka yang paling kuat adalah bahawa *khaṣiyy* dan *majbūb* seperti lelaki normal iaitu haram melihat aurat perempuan. Namun, pada asasnya mereka memberi pengecualian dan toleransi bagi lelaki yang tidak berkeinginan terhadap perempuan, sehingga hukumnya bagi mereka melihat aurat perempuan sama seperti hukum mahram iaitu boleh berkhalwat dan boleh melihat tubuh perempuan kecuali aurat antara pusat dan lutut. Namun, disyaratkan bagi mereka memiliki sifat adil (menjaga ketakwaan dan kehormatan) dan seagama (Islam).¹¹⁹
3. Ulama Ḥanafī, sebahagian ulama Syāfi'ī dan Aḥmad (dalam riwayat daripada beliau) berpendapat bahawa *khaṣiyy*, *majbūb*, *mukhannath*, dan *'innān* semuanya seperti lelaki normal. Jadi, mereka tidak boleh melihat aurat perempuan. Hal ini kerana mereka termasuk dalam golongan lelaki yang mesti menundukkan pandangan; mereka juga lelaki asing (*ajnabī*); dan bahawa budak, pengebirian, kelemahan zakar, dan ketidakjelasan kelamin tidak menghilangkan syahwat. Jadi, tidak boleh menghalalkan apa yang diharamkan sebelumnya. Imam Al-Nawāwī mensahihkan pendapat ini dalam

¹¹⁷ Surah al-Nūr: 31.

¹¹⁸ Al-Maqdīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634.

¹¹⁹ Al-Jurdānī, *Fatḥ al-'Allām*, 2:148,149. Lihat juga al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 3:176. Lihat juga Abū Bakr Muḥammad al-Ḥuṣnī al-Ḥusainī al-Dimashqī, *Kifāyat al-Akhyar fī Ḥallī Ghāyat al-Ikhtisār*, ed. 'Abd al-Qādir al-Arna'ūṭ et al. (Damaskus: Dār al-Bashā'ir, 2001), 416 (Kitāb al-Nikāḥ).

'*al-Muhadhdhab*'. Pendapat ini ialah pendapat jumhur ulama dan pendapat inilah yang paling kuat.¹²⁰

Adapun aurat *khuntha* ialah seperti aurat perempuan merdeka dalam solat kerana diragukan penutupan auratnya.¹²¹

e. Aurat perempuan muslimah '*afīfah* (yang menjaga kehormatan diri) di hadapan perempuan muslimah yang fasiq yang telah berzina atau perbuatan fasiq yang seumpamanya adalah seperti aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan kafir. Ulama Ḥanafī berpendapat, tidak layak bagi perempuan solehah jika auratnya dilihat oleh perempuan yang *fājirah* (degil), kerana ia boleh menyifatkan tubuhnya kepada lelaki. Jadi, tidak boleh menanggalkan jilbab dan tudung di hadapan mereka.¹²²

f. Aurat perempuan muslimah di hadapan anak kecil

Ulama bersepakat bahawa tidak wajib menutup aurat di hadapan anak kecil, yang belum boleh menceritakan apa yang dilihatnya, kerana hal itu seperti tiada ('*adam*').¹²³ Manakala ulama Ḥanafī memiliki dua pendapat iaitu *pertama*, tidak mewajibkan menutup aurat di hadapan anak lelaki yang belum mumayyiz dengan dalil ayat:

أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ

Al-Nūr 24: 31

Terjemahan: "*Atau anak kecil yang belum mengerti tentang aurat perempuan.*"

Jadi, auratnya di hadapan anak kecil seperti aurat dengan para mahram (iaitu yang biasa ditutup kecuali kepala, telapak tangan dan kaki).

¹²⁰ Al-Kalyūbī al-Ḥanafī, *Majma' al-Anhār*, 1:122. Lihat juga al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 3:176. Lihat al-Maqḍīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634. Lihat juga al-Jurdānī, *Fatḥ al-'Allām*, 2:149.

¹²¹ Al-Maqḍīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634. Lihat juga al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 3:285.

¹²² Al-Jurdānī, *Fatḥ al-'Allām*, 2:145.

¹²³ *Ibid.*, 2:148.

Kedua, auratnya ialah apa yang ada di antara pusat dan lutut dengan dalil ayat:

لَيْسَتْ أَدْنَىٰكُمْ اللَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَاللَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ
الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ
عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ

Al-Nūr 24: 58

Terjemahan: “Hendaklah para hamba sahaya (laki-laki dan perempuan) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum baligh di antara kamu, meminta izin kepada kamu, pada tiga kali (kesempatan), iaitu sebelum salat Subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari, dan setelah salat Isyak. (Itulah) tiga aurat bagimu. Tidak ada dosa bagimu dan tidak (pula) bagi mereka selain dari tiga waktu itu; mereka keluar masuk melayani kamu, sebahagian kamu atas sebahagian yang lain.”

Jadi, anak kecil ialah orang yang tidak mengetahui keadaan para perempuan dan aurat mereka.¹²⁴

1.8 Kesimpulan

Pada dasarnya kebiasaan mandi di *ḥammām* berakar umbi daripada kebudayaan asing iaitu dari negara lain di luar Tanah Arab. Awalnya, kebiasaan mandi ini tercipta pada zaman pemerintahan Empayar Rom, kerana Empayar Rom telah berjaya menguasai beberapa daerah termasuk di persekitaran Tanah Arab dan mencapai kemakmuran. Jadi, *ḥammām* bukanlah berasal daripada budaya Islam. Manakala pembinaan *ḥammām* itu sendiri pada awalnya adalah untuk kepentingan awam dan diutamakan bagi mengawal keselamatan dan kesihatan orang ramai. Bangunan *ḥammām* sebagaimana yang telah ada di persekitaran Tanah Arab itu memiliki beberapa bilik mandi yang salah satu bilik utamanya berfungsi untuk memanaskan badan.

¹²⁴ Ibn Qudāmah al-Maqdīsī, *Al-Mughnī*, 2:1632 (Faṣl al-Ghulām ghair al-Mumayyiz, Lā Yajib al-Istitār minhu).

Tiada hukum yang melarang memasuki *ḥammām*, melainkan membolehkannya bagi lelaki muslim dengan syarat (*taqyīd*) mesti memakai kain. Manakala bagi perempuan muslimah, dibolehkan baginya memasuki *ḥammām* hanya pada keadaan darurat sahaja. Hal ini berkait rapat dengan permasalahan aurat di mana aurat perempuan ialah seluruh tubuhnya. Manakala bermacam jenis batasan-batasan aurat perempuan yang mesti dijaga mengikut tempat dan orang yang boleh melihatnya juga termasuk salah satu sebab dimakruhkannya perempuan memasuki *ḥammām*. Hal ini kerana para pelawat *ḥammām* terdiri daripada perempuan ahli kitab dan perempuan musyrik. Oleh itu, disyaratkan pula bagi perempuan muslimah yang memasuki *ḥammām* untuk menutup seluruh tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangan.

Namun, apabila melihat kepada manfaat dan isu yang berkaitan dengan *ḥammām*, maka kedua hal ini tidak dapat dipisahkan dimana ada kemanfaatan bagi manusia namun tidak mustahil untuk timbulnya masalah yang baru. Oleh itu, perlu ada kawalan sama ada daripada kerajaan ataupun pemilik *ḥammām* sendiri bagi keselamatan aktiviti di *ḥammām* dan permasalahan kebersihan biliknya.

BAB DUA

BAB 2

ANALISIS HADITH-HADITH *AL-ḤAMMĀM* DALAM *SUNAN ABĪ DĀWŪD*

2.1 Pendahuluan

Dalam bab ini penulis akan membahas Hadith-hadith yang ada di dalam *Kitāb al-Ḥammām* pada *Sunan Abī Dāwūd*. Bab ini merangkumi sebab pengkhususan perbahasan *Kitāb al-Ḥammām*; metode yang digunapakai dalam menjelaskan dan menganalisis Hadith-Hadith yang ada di dalam *kitāb*; pembahagian *kitāb* kepada beberapa *bāb*; dan analisis Hadith-hadith tersebut dari aspek sanad dan matan Hadith.

2.2 Sebab Pengkhususan Perbahasan *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd*

Sunan Abī Dāwūd merupakan satu-satunya kitab sunan yang membahas tentang *ḥammām* dalam satu *kitāb* iaitu *Kitāb al-Ḥammām*. *Kitāb al-Ḥammām* terbahagi kepada tiga bab iaitu Bab Larangan Memasuki *ḥammām* (بَابُ مَا جَاءَ فِي دُخُولِ الْحَمَّامِ), Bab Larangan daripada Membuka Aurat (بَابُ النَّهْيِ عَنِ التَّعَرِّيِ), dan Bab Hadith mengenai Membuka Aurat (بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّعَرِّيِ). Setiap bab mempunyai Hadith utama (*uṣūl*) dan diikuti dengan Hadith penguat (*mutābi'āt* atau *shawāhid*). Kesemua Bab ini mempunyai hubungkait dalam hukum-hakam tentang *ḥammām* dan menghuraikan adab-adab yang mesti dijaga di dalam *ḥammām*.

2.3 Metode Yang Digunapakai dalam Menjelaskan dan Menganalisis Hadith

Hadith-Hadith yang terdapat di dalam *Kitāb al-Ḥammām* akan penulis jelaskan dengan merujuk kepada kitab syarahan daripada *Sunan Abī Dāwūd*. Dalam hal ini, salah satu di antaranya ialah *‘Awn al-Ma’būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* karya Syaikh Muḥammad Ashraf bin Amīr bin ‘Ali bin Ḥaidar al-Ṣiddieqī. Hadith-hadith tersebut akan dijelaskan mengikut babnya bagi memudahkan perbincangan sehingga terbahagi kepada tiga perbincangan iaitu: bab memasuki *ḥammām*; bab larangan membuka aurat; dan bab tentang membuka aurat.

Manakala dalam menganalisis Hadith, penulis terlebih dahulu menyelidiki jalan sanad dan takhrij¹²⁵ Hadith serta tarafnya. Setelah itu, penulis akan menganalisis Hadith tersebut dengan mengkaitkannya dengan dalil-dalil daripada al-Quran dan al-Hadith yang berkaitan dengannya serta pendapat para sahabat dan ulama.

Pengkaji akan menggunakan metode takhrij Hadith pada *al-kutub al-Ḥadīthiyyah al-aṣliyyah*¹²⁶ dengan berasaskan tajuk.¹²⁷ Manakala dalam membahaskan tentang perbincangan sanad (*dirāsāt al-asānīd*), pengkaji akan merujuk

¹²⁵ Takhrij (تَخْرِيجٌ) berasal daripada kata *kharraja yukharriju takhrijan* (خَرَجَ-يُخْرِجُ-تَخْرِيجًا) yang mengikut aspek bahasa bererti *al-Iḥṣār* (الإِظْهَار) dan *al-Ibrāz* (الإِبْرَاز) yang ertinya memperjelas atau memperlihatkan. Adapun secara istilah, takhrij Hadith bererti menunjukkan tempat-tempat Hadith dalam kitab-kitab rujukan Hadith yang menyebutkan sanadnya kemudian disertai penjelasan taraf Hadith apabila diperlukan. Lihat Ratībah Ibrāhīm, Dr, *Mabāḥith fī ‘Ilm al-Takhrij wa Dirāsāt al-Asānīd*, cet. ke-2 (Kaherah: Jāmi‘at al-Azhar, 2004), 8.

¹²⁶ *Al-kutub al-Ḥadīthiyyah al-aṣliyyah* ialah kitab-kitab rujukan takhrij Hadith. Kitab-kitab ini terbahagi kepada tiga jenis, iaitu: 1) kitab-kitab Hadith di mana pengarangnya menyebutkan jalan sanad yang telah didapati daripada *talaqqi* daripada syaikhnya hingga ke Rasulullah S.A.W. seperti *al-kutub al-sittah*, *Muwatta’ Mālik*, *Mustadrak al-Ḥākim*, *Muṣannaf ‘Abd al-Razzak*, *Muṣannaf Ibn Abī Shaibah*; 2) kitab-kitab yang mengikut kitab yang pertama seperti kitab *al-Jam‘u baina al-Ṣaḥīḥain*; atau kitab-kitab yang menyebutkan penggalan-penggalan Hadith seperti *Tuḥfat al-Ashrāf li al-Mizī*, atau kitab-kitab ringkasan kepada kitab-kitab Hadith seperti kitab *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd li al-Mundhirī*; 3) kitab-kitab yang disusun dalam bidang selain Hadith yang menyebutkan jalan sanad yang lengkap seperti kitab-kitab tafsir, kitab *fiqh*, kitab *tārikh*, kitab *sīr*, kitab *shamā’il* dan yang lainnya. *Ibid.*, 8-9.

¹²⁷ Bagi memudahkan takhrij, penulis memakai metode takhrij dengan berasas kepada tema Hadith dan metode takhrij dengan menggunakan komputer dengan mengambil beberapa kata yang terdapat pada teks Hadith dan mencarinya di *maktabah*. Kedua metode ini merupakan metode yang telah diiktiraf oleh ulamak takhrij bagi memudahkan takhrij Hadith. Dengan metode berasas tema Hadith penulis menggunakan kitab *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah* yang bererti bahawa kitab-kitab yang menjadi sumber takhrij akan berfokus pada kitab yang menjadi rujukan pada kitab *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah* sahaja.

sanad-sanad tersebut kepada kitab terjemah “*al-Tārikh al-Kabīr*” hasil karya daripada Imam al-Bukhārī; “*Tahdhīb al-Tahdhīb*”¹²⁸ dan *Taqrīb al-Tahdhīb* hasil karya daripada Imam Ibn Ḥajar.

Bagi menganalisis Hadith pula, penulis mengkaji Hadith-hadith yang telah diiktiraf sebagai Hadith sahih daripada aspek hukum yang terkandung di dalamnya. Penulis mengkaji Hadith-hadith berasaskan kepada pembahagian babnya. Sebagaimana yang telah dijelaskan oleh penulis bahawa di dalam *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd* terdapat 3 bahagian bab. Hal ini kerana Hadith-hadith tersebut ditulis dalam tiga bab yang masing-masing memiliki tajuk yang berbeza. Selain itu, perbincangan Hadith mengikut kumpulan bab ini akan memudahkan pembaca memahami hukum yang terdapat di dalam Hadith pada setiap bab.

2.4 Hadith-Hadith daripada *Kitāb al-Ḥammām* dalam *Sunan Abī Dāwūd*

Dalam bahagian ini penulis akan menyebutkan Hadith-hadith yang ada pada *Kitāb al-Ḥammām* dalam *Sunan Abī Dāwūd* mengikut bab yang ada pada Sunan tersebut. Kemudian, penulis akan melanjutkan perbincangan tentang meliputi perbincangan sanad, dan *taraf*.

Dalam *Kitāb al-Ḥammām* ini terdapat 11 Hadith yang terbahagi kepada tiga bab, iaitu: tiga Hadith Bab Memasuki *Ḥammām*, empat Hadith Bab Larangan Membuka Aurat, dan empat Hadith Bab Tentang Membuka Aurat.

¹²⁸ Kitab “*Tahdhīb al-Tahdhīb*” ini merupakan kitab biografi perawi *al-Kutub al-Sittah*. Kitab ini sangat memudahkan penyelidikan biografi perawi-perawi *al-Kutub al-Sittah* kerana susunannya mengikut huruf abjad Hija’iyah, serta menyebut hampir seluruh syaikh perawi dan murid-murid setiap perawi.

2.5 Analisis Hadith-hadith daripada *Kitāb al-Ḥammām* dalam *Sunan Abī Dāwūd*

Sebelum menganalisis Hadith yang ada dalam setiap bab, penulis akan membincangkan perihal sanad, takhrij Hadith dan taraf bagi setiap Hadith tersebut.

2.5.1 Bab Memasuki *Ḥammām* (بَابُ جَاءَ فِي دُخُولِ الْحَمَّامِ)

Dalam bab ini Abū Dāwūd memasukkan semua Hadith yang mengandungi hukum-hakam yang membenarkan memasuki *ḥammām*.

2.5.1.1 Taraf Sanad, Takhrij Hadith, dan Perbahasan Tarjih Taraf Hadith

Hadith Pertama (Hadith yang ke-4009)

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ أَبِي عُذْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نَهَى عَنْ دُخُولِ الْحَمَّامَاتِ ثُمَّ رَخَّصَ لِلرِّجَالِ أَنْ يَدْخُلُوهَا فِي الْمَيَازِرِ.

Terjemahan: “Abū Dāwūd meriwayatkan dalam *Sunan: Mūsā bin Ismā‘īl* telah menceritakan kepada kami bahawa *Ḥammād* telah menceritakan kepada kami daripada *Abdullāh bin Shaddād* daripada *Abū ‘Udhrah* daripada *Aishah R.A.* bahawasanya *Rasulullah S.A.W.* telah melarang memasuki *ḥammāmāt*, kemudian beliau memberi keringanan bagi para lelaki iaitu (boleh) memasukinya dengan memakai kain.”

Hadith ini dianggap *ḍa‘īf*. Al-Tirmīdhī berkata bahawa beliau hanya mengetahui riwayat daripada *Ḥammād bin Salamah*, padahal sanad Hadith ini tidak boleh berdiri sendiri.¹²⁹ Al-Arna’ūt juga men-*ḍa‘īf*-kan Hadith ini kerana wujudnya perawi yang *majhūl ḥāl* iaitu *Abū ‘Udhrah*.¹³⁰ Ibn Ḥaidar berkata dalam *‘Awn al-Ma‘būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* bahawa *Abū Zur‘ah* ditanya tentang siapa nama *Abū ‘Udhrah*, maka beliau menjawab, “Saya tidak mendapati seorang pun

¹²⁹ Al-Tirmīdhī, *Al-Jāmi‘ al-Kabīr Sunan al-Tirmīdhī*, ed. Dr. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī, 1996), 4:497 (*Kitāb al-Isti’dhān wa al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.2802*).

¹³⁰ Ibn Mājah, *Al-Sunan*, ed. Shu‘aib al-Arna’ūt et al., cet. ke-1 (Dimashq: Dār al-Risālah al-‘Ālamīyyah, 2009), 4:682 (*Abwāb al-Adab, Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no. Hadith 3749*).

menamakan beliau.”¹³¹ Abū Dāwūd mengumpulkan Hadith ini bersama dengan Hadith lain yang hampir serupa dengannya di dalam bab ini.

Bagi menyelidiki kembali taraf *ḍa‘īf* Hadith ini, maka penulis telah melakukan pengkajian sanad dan pengkajian takhrij Hadith. Setelah mencari biografi para perawi Hadith ini dalam kitab *Tahdhīb al-Tahdhīb*, dan *Taqrīb al-Tahdhīb*, penulis mendapati bahawa Mūsā bin Ismā‘īl tertulis sebagai murid kepada Ḥammād,¹³² dan Hadith diriwayatkan dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا).¹³³ Ini bererti mereka bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama’ah. Mereka pula sama-sama bermukim di Basrah. Ḥammād pula memiliki syaikh dari kalangan tabi’in dan terdaftar sebagai murid kepada ‘Abdullāh bin Shaddād,¹³⁴ dan Hadith diriwayatkan dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama’ah. Manakala perawi yang bernama Abū ‘Udhrah tidak diketahui keadaan beliau, tempat tinggalnya, siapa syaikh beliau dalam periwayatan Hadith dan siapa murid beliau.¹³⁵ Oleh yang demikian, sanad Hadith ini diragui perhubungannya dengan Siti ‘Aishah R.A.

Keadilan para perawi juga dititikberatkan iaitu dua orang perawi yang pertama iaitu Mūsā bin Ismā‘īl dan Ḥammād merupakan perawi yang *thiqah*, *ḍābiṭ*

¹³¹ Lihat Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad Ashraf bin Amīr bin ‘Alī bin Ḥaidar al-Ṣiddīqī selepas ini Ibn Ḥaidar, *‘Awn al-Ma‘būd ‘ala Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005), 1830 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no Hadith: 4009).

¹³² Lihat Al-Imām al-Ḥāfidl Shaikh al-Islām Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalānī selepas ini Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, (Kaherah: Dār al-Fikr, 1984), 10:297 (Ḥarf Mīm. no. 585)

¹³³ Lafaz حَدَّثَنَا menunjukkan periwayatan Hadith dilakukan dengan mendengar Hadith secara beramai-ramai. Cara periwayatan dengan mendengar ialah bahawa orang yang meriwayatkan Hadith mendengar Hadith daripada syaikhnya sama ada syaikhnya membacakan Hadith daripada kitabnya atau daripada hafazannya, dan sama ada syaikhnya membacakan Hadith tersebut untuk dituliskan atau tidak. Cara periwayatan Hadith seperti ini ialah cara periwayatan yang paling tinggi dan paling kuat. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, Dr, *‘Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuhu ‘Arḍ wa Dirāsah*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn), 88-89.

¹³⁴ *Ibid.*, 3:11 (Ḥarf Ḥā’. no.14) dan *Ibid.*, 5:223 (Ḥarf ‘Ain. no. 443).

¹³⁵ *Ibid.*, 12:150 (Bāb al-Kunā. Ḥarf ‘Ain. no.8585). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, cet. ke-1 (Ḥalab: Dār al-Rashīd, 1976), 2:658 (no.8250).

dan *thabat*.¹³⁶ Manakala ‘Abdullāh bin Shaddād ialah perawi yang *ṣadūq*.¹³⁷ Namun, perawi yang bernama Abū ‘Udhrah merupakan perawi yang *majhūl* sehingga tidak diketahui Hadithnya boleh dijadikan hujjah atau tidak.¹³⁸ ‘Aishah R.A. yang merupakan perawi yang paling atas (*rāwī a’lā*) dalam Hadith ini, maka beliau merupakan seorang daripada *ummahāt al-mu’minīn*, termasuk para sahabat yang mulia, dan yang paling banyak meriwayatkan Hadith.

Takhrij teks Hadith pertama ini dalam *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*¹³⁹ iaitu Hadith ini diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dalam *Sunan* dengan lafaz yang sama.¹⁴⁰ Al-Nasā’ī meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan* dengan teks yang sama maknanya.¹⁴¹ Ibn Mājah juga meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan* dengan teks yang hampir serupa.¹⁴² Imam Aḥmad meriwayatkan Hadith ini dalam *Musnad* dengan teks yang sama makna.¹⁴³

¹³⁶ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:297 (Ḥarf Mīm. no. 585) dan *Ibid.*, 3:11 (Ḥarf Ḥā’. no.14).

¹³⁷ *Ibid.*, 5:223 (Ḥarf ‘Ain. no. 443).

¹³⁸ *Ibid.*, 12:150 (Bāb al-Kunā. Ḥarf ‘Ain. no.8585). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 2:658 (no.8250). *Majhūl* mengikut ulama Hadith bererti orang yang tidak dikenal dalam menuntut ilmu ini, tidak pula dikenal oleh para ulama Hadith dan tidak diketahui Hadithnya melainkan dari seorang perawi sahaja. Al-Khaṭīb membagi *majhūl* menjadi dua perbahasan iaitu: 1) *majhūl al-‘ain* yang belum ditetapkan sifat adilnya. Syarat untuk menerima periwatyan dari perawi *majhūl* ialah sifat adil. Oleh itu *majhūl al-‘ain* dinamakan pula *majhūl al-‘adālah* secara zahir dan batin. 2) *Al-mastūr*, iaitu orang yang Hadithnya diriwayatkan oleh dua atau lebih perawi sehingga sifat *majhūl*-nya menjadi berkurang namun belum ada penetapan sifat adilnya sama ada secara zahir mahupun batin. *Al-mastūr* dinamakan pula dengan *majhūl al-ḥāl*. Abū ‘Udhrah termasuk ke dalam golongan perawi yang *majhūl al-‘ain*, karena belum ada ulama Hadith yang mengetahui keadaan beliau, manakala seperti yang dikatakan oleh al-Tirmidhī bahawa riwayat beliau hanya satu sahaja iaitu daripada Ḥammad dan ini belum cukup untuk men-*thiqah*-kan Abū ‘Udhrah. Lihat Muḥammad Diyā’ al-Raḥmān al-A‘zamī, Dr, *Dirāsāt fī al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, cet. ke-1 (Beirut: ‘Ālim al-Kutub, 1995), 132-133. Lihat juga Al-Tirmidhī, *Al-Jāmi‘ al-Kabīr Sunan al-Tirmidhī*, 4:497 (Kitāb al-Isti’dhān wa al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.2802).

¹³⁹ Penulis mendapatkan rujukan takhrij Hadith pada tajuk *al-Ḥammām* bahagian *Lā Yadkhulu al-Ḥammām ‘Uryānan*. Lihat I. Y. Finsink, Dr, *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, terj. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, (Kaherah: Dār al-Ḥādīṭh, 2007), 163.

¹⁴⁰ Al-Tirmidhī meriwayatkan dengan lafaz “في الميازر”. Lihat Abū ‘Īsa Muḥammad bin ‘Īsa al-Tirmidhī selepas ini al-Tirmidhī, *Al-Jāmi‘ al-Kabīr Sunan al-Tirmidhī*, ed. Dr. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf. cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī, 1996), 4:497 (Kitāb al-Isti’dhān wa al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.2802).

¹⁴¹ Al-Nasā’ī meriwayatkan dengan lafaz “من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمتر”. Lihat Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu‘aib bin ‘Alī bin Baḥr al-Nasā’ī selepas ini al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī bi Sharḥ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī wa al-Ḥāshiyah al-Sanadī*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (Ḥalab: Maktabah al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, t.t), 1:198 (Kitāb al-Ghusl wa al-Tayammum. Bāb al-Rukhṣah fī Dukhūl al-Ḥammām. no.401).

¹⁴² Ibn Mājah meriwayatkan dengan lafaz “الميازر”. Lihat Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Yazīd bin Mājah al-Qazwīnī selepas ini Ibn Mājah, *Al-Sunan*, ed. Shu‘aib al-Arna’ūt et al. cet ke-1

Berdasarkan kepada perbincangan sanad, keadilan perawi dan takhrij Hadith di atas, penulis membuat rumusan yang sama dengan al-Tirmidhī, al-Arna'ūṭ dan al-Albānī berkenaan dengan taraf Hadith ini iaitu bahawa Hadith ini memang *ḍa'if* sanadnya.

Hadith Kedua (Hadith yang ke-4010)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ قَدَامَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ - جَمِيعًا - عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ - قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى - عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ قَالَ دَخَلَ نِسْوَةٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ عَلَى عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - فَقَالَتْ مِمَّنْ أَنْتُنَّ قُلْنَ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ. قَالَتْ لَعَلَّكُنَّ مِنَ الْكُورَةِ الَّتِي تَدْخُلُ نِسَاؤُهَا الْحَمَامَاتِ قُلْنَ نَعَمْ. قَالَتْ أَمَا إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ « مَا مِنْ امْرَأَةٍ تَخْلَعُ ثِيَابَهَا فِي غَيْرِ بَيْتِهَا إِلَّا هَتَكَتْ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى ». قَالَ أَبُو دَاوُدَ هَذَا حَدِيثُ جَرِيرٍ وَهُوَ أَتَمُّ وَلَمْ يَذْكُرْ جَرِيرٌ أَبَا الْمَلِيحِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -.

Terjemahan: “*Abū Dāwūd meriwayatkan dalam Sunannya: Muḥammad bin Qudāmah menceritakan kepada kami bahawa Jarīr telah mengatakan kepada kami. Kemudian Muḥammad bin al-Mutsannā telah menceritakan kepada kami bahawa Muḥammad bin Ja’far telah menceritakan kepada kami bahawa Shu’bah telah menceritakan kepada kami. Samaada Jarīr dan Shu’bah keduanya mengatakan daripada Manṣūr daripada Sālim bin Abū al-Ja’ad –al-Mutsannā berkata- daripada Abū al-Malīḥ beliau berkata, ‘Sekumpulan wanita masuk kepada ‘Aishah R.A., maka beliau berkata, ‘Darimana kalian berasal?’ Mereka menjawab, ‘(Kami) dari Ahli Sham’. ‘Aishah berkata, ‘Boleh jadi kalian berasal dari dusun di mana para wanitanya memasuki ḥammāmāt’. Mereka menjawab, ‘Ya’. Lalu Aishah berkata, ‘Ketahuilah, Sesungguhnya aku telah mendengar Rasulullah S.A.W. bersabda, ‘Tidaklah seorang wanita melepaskan pakaian-pakaiannya di (tempat) selain rumahnya melainkan ia telah menghancurkan apa yang ada di antaranya dan Allah S.W.T.’”*” Abū Dāwūd berkata: “*Ini ialah Hadith (yang diriwayatkan oleh) Jarīr dan inilah yang paling sempurna, hanya Jarīr tidak menyebutkan ‘Abū al-Malīḥ berkata bahawa Rasulullah S.A.W. bersabda.’”*”

(Dimashq: Dār al-Risālah al-‘Ālamamiyyah, 2009), 4:682 (Abwāb al-Adab, Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.3749).

¹⁴³ Lihat Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. Shu’aib al-Arna’ūṭ et al., cet. ke-1 (t.t.p: Muassasah al-Risālah, 2001), 41:456 (Musnad al-Sayyidah ‘Aishah. no.25006).

Menurut al-Tirmidhī Hadith ini *ḥasan*.¹⁴⁴ Ibn Mājah meriwayatkan Hadith daripada jalan sanad yang lain iaitu daripada ‘Alī bin Muḥammad daripada Waki’ daripada Sufyān al-Thawrī daripada Sālim bin Abī al-Ja’d daripada Abū al-Malīḥ. Al-Arna’ūṭ berkata bahawa sanad Hadith Ibn Mājah ini *ṣaḥīḥ*.¹⁴⁵

Oleh sebab adanya perbezaan ulama dalam menghukumi Hadith ini, maka penulis menyelidik kembali jalan sanad dan takhrij Hadith ini bagi mentarjih mana-mana pendapat ulama tersebut untuk menemukan taraf Hadith yang lebih tepat.

Hadith ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd melalui dua jalur sanad yang kemudiannya bertemu pada seorang perawi iaitu Manṣūr. Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith ini daripada Muḥammad bin Qudāmah dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama’ah. Manakala mengikut biografi Muḥammad bin Qudāmah, Abū Dāwūd ialah murid kepada Muḥammad bin Qudāmah.¹⁴⁶ Muḥammad bin Qudāmah pula meriwayatkan Hadith ini daripada Jarīr bin ‘Abd al-Ḥamīd dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama’ah. Manakala berdasarkan kepada biografi Jarīr, Muḥammad bin Qudāmah terdaftar sebagai muridnya.¹⁴⁷

Huruf *ḥā’* (ح) mengisyaratkan kepada pertemuan jalan sanad pertama dengan jalan sanad yang kedua. Biasanya ia ditandakan dengan lafaz *jami’an* (جَمِيعًا) pada pertengahan penyebutan sanad yang kedua. Abū Dāwūd juga meriwayatkan Hadith ini daripada Muḥammad bin al-Muthannā dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti

¹⁴⁴ Al-Tirmidhī, *Al-Jāmi’ al-Kabīr*, 4:497 (Kitāb al-Isti’dhān wa al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.2803).

¹⁴⁵ Ibn Mājah, *Al-Sunan*, 4:683 (Abwāb al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.3749).

¹⁴⁶ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 9:363 (Ḥarf Mīm. no.667).

¹⁴⁷ *Ibid.*, 2:65 (Ḥarf Jīm no.116).

mereka pernah bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama'ah. Manakala mengikut biografi Muḥammad bin al-Muthannā dan Muḥammad bin Ja'far, Muḥammad bin al-Muthannā tidak tercatat sebagai murid kepada Muḥammad bin Ja'far.¹⁴⁸ Hal ini merupakan bukti bagi terputusnya sanad Hadith ini. Muḥammad bin Ja'far pula meriwayatkan Hadith ini daripada Shu'bah dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا) yang menunjukkan mereka bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama'ah. Berdasarkan kepada biografi Muḥammad bin Ja'far, Muḥammad bin Ja'far terdaftar sebagai murid kepada Shu'bah dan bergaul dengannya.¹⁴⁹

Lafaz *jami'an* (جَمِيعًا) menunjukkan bahawa Shu'bah dan Jarīr bin 'Abd al-Ḥamīd sama-sama meriwayatkan Hadith ini daripada Manṣūr bin al-Mu'tamir. Dalam biografi Manṣūr bin al-Mu'tamir, nama Shu'bah dan Jarīr bin 'Abd al-Ḥamīd tercatat sebagai murid kepada Manṣūr bin al-Mu'tamir.¹⁵⁰ Hal ini menunjukkan bukti bersambungnya jalan sanad. Adapun Manṣūr bin al-Mu'tamir meriwayatkan Hadith ini daripada Sālim bin Abū al-Ja'd dengan lafaz *'an* (عَنْ).¹⁵¹ Hal ini memerlukan penilaian sama ada mereka benar-benar berjumpa atau hanya mendengar Hadith daripada jarak jauh. Namun, dalam biografi Manṣūr bin al-Mu'tamir dan Sālim bin Abū al-Ja'd, Manṣūr bin al-Mu'tamir tercatat sebagai murid kepada Sālim bin Abū al-Ja'd dan hal ini menunjukkan bahawa mereka berdua memang pernah berjumpa.¹⁵² Kesimpulannya, sanadnya masih bersambung.

Kalimah (قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى) merupakan kalimat sisipan yang menunjukkan jalan Hadith yang pertama hanya sampai kepada perawi Sālim bin Abū al-Ja'd, manakala

¹⁴⁸ *Ibid.*, 9:15 (Ḥarf Mīm no.21).

¹⁴⁹ *Ibid.*, 9:84 (Ḥarf Mīm no.129).

¹⁵⁰ *Ibid.*, 10:277 (Ḥarf Mīm no.547).

¹⁵¹ Lafaz *'an* (عَنْ) bererti 'daripada' iaitu periwayatan Hadith dari syaikh kepada murid di mana tidak dapat dipastikan adanya perjumpaan di antara mereka sehingga perlu diteliti kembali adanya perjumpaan di antara dua orang perawi tersebut dalam kitab biografi perawi.

¹⁵² *Ibid.*

pada jalan sanad yang kedua masih ada seorang perawi lagi iaitu Abū al-Malīḥ. Dalam biografi Sālim bin Abū al-Ja‘d disebutkan bahawa beliau tidak meriwayatkan Hadith secara langsung daripada ‘Aishah R.A. melainkan di antara mereka terdapat perawi lain iaitu ada Abū al-Malīḥ dan Ābū Kabashah.¹⁵³ Hal ini menunjukkan bahawa disini sanad pertama terputus pada seorang perawi sebelum rāwī a‘lā iaitu hanya sampai Sālim. Manakala jalan sanad kedua menerangkan bahawa ada seorang lagi perawi selepas Sālim. Kalimah (قَالَ أَبُو دَاوُدَ هَذَا حَدِيثُ جَرِيرٍ وَهُوَ أَتَمُّ وَلَمْ يَذْكُرْ جَرِيرٌ أَبَا) (المَلِيحِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ- . yang ditulis oleh Abū Dāwūd ialah teks Hadith milik Jarīr dan inilah Hadith yang paling sempurna teks atau jalan sanadnya. Namun, Jarīr tidak menyebutkan Abū al-Malīḥ berkata bahawa Rasulullah S.A.W. bersabda.¹⁵⁴

Setelah menyelidik biografi para perawi, penulis menyimpulkan bahawa jalan sanad yang pertama Hadith ini bersambung dari awal namun *mudallas* pada Sālim, dan disempurnakan oleh jalan sanad kedua dengan menyebutkan Abū al-Malīḥ selepas Sālim. Bagi jalan sanad yang kedua pula ada kemungkinan terputus di antara perawi Muḥammad bin al-Muthannā dan Muḥammad bin Ja‘far.¹⁵⁵ Jadi, kedua jalan sanad dalam Hadith ini saling melengkapi.

Berkenaan dengan hal keadilan para perawi, Muḥammad bin Qudāmah merupakan seorang perawi yang *thiqah* dan *ṣadūq*.¹⁵⁶ Manakala Jarīr bin ‘Abd al-Ḥamīd merupakan perawi yang *thiqah* dan *ḥujjah*.¹⁵⁷ Muḥammad bin al-Muthannā juga seorang perawi yang *thiqah* dan *ṣadūq*¹⁵⁸ dan Muhammad bin Ja‘far ialah

¹⁵³ *Ibid.*, 3:373 (Ḥarf Sīn. no.799).

¹⁵⁴ Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad Ashraf bin Amīr bin ‘Alī bin Ḥaidar al-Ṣiddīqī selepas ini Ibn Ḥaidar, *Awn al-Ma‘būd ‘alā Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 1830 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb Mā Jā’a Fī Dukhūl al-Ḥammām. no Hadith: 4010).

¹⁵⁵ Lihat perbahasan sanad Hadith ini.

¹⁵⁶ Lihat Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 9:363 (Ḥarf Mīm. no.667).

¹⁵⁷ *Ibid.*, 2:65 (Ḥarf Jīm no.116).

¹⁵⁸ *Ibid.*, 9:15 (Ḥarf Mīm no.21).

seorang perawi yang *thiqah*, dan *ḍabīṭ*. Shu‘bah bin al-Ḥajjāj ialah seorang perawi yang *thiqah*¹⁵⁹ manakala Mansūr bin al-Mu‘tamir pula seorang perawi yang *thiqah* dan *thabit*.¹⁶⁰ Sālim bin Abū al-Ja‘d dianggap perawi yang *thiqah*.¹⁶¹ Abū al-Malīḥ ialah perawi yang *thiqah*, *ḍabīṭ*, dan *ṣadūq*.¹⁶² Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa para perawi Hadith ini semuanya memiliki sifat adil.

Berkaitan dengan takhrij Hadith ini,¹⁶³ al-Tirmīdhī meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan*-nya dengan teks yang hampir serupa.¹⁶⁴ Ibn Mājah juga meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan* dengan teks yang sama makna.¹⁶⁵ Imam Aḥmad meriwayatkan Hadith ini dalam *Musnad* iaitu Musnad al-Sayyidah ‘Āishah dengan teks yang lebih ringkas.¹⁶⁶ Al-Dārimī juga meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan* dengan teks yang sama makna.¹⁶⁷

Berdasarkan dengan perbincangan tentang jalan sanad, keadilan perawi dan takhrij Hadith di atas, maka penulis membuat rumusan bahawa Hadith ini *ṣaḥīḥ* sebagaimana yang dikatakan oleh al-Arna’ūṭ.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 4:297 (Ḥarf Shīn no.590).

¹⁶⁰ *Ibid.*, 10:277 (Akhīr Ḥarf Mīm no. 547).

¹⁶¹ *Ibid.*, 2:297 (Ḥarf Shīn no.590).

¹⁶² *Ibid.*, 12:375 (Al-Kunā min al-Alqāb no.2421). Lihat juga *ibid.*, 2:267 (Ḥarf Ha’ no.535).

¹⁶³ Penulis mendapatkan rujukan takhrij Hadith dalam tajuk *al-Ḥammām* bahagian *Hal Yajūzu Dukhūl al-Ḥammām ‘ala al-Nisā’* dan *Taḥrīm Dukhūl al-Ḥammām ‘ala al-Nisā’*. Lihat Finsink, Dr, *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, 163.

¹⁶⁴ Al-Tirmīdhī meriwayatkan dengan lafaz “تضع ثيابها”. Lihat al-Tirmīdhī, *Al-Jāmi‘ al-Kabīr*, 4:497 (Kitāb al-Isti’dhān wa al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.2803).

¹⁶⁵ Ibn Mājah meriwayatkan dengan lafaz “وضعت ثيابها”. Lihat al-Qazwīnī, *Al-Sunan*, 4:683 (Abwāb al-Adab, Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.3750).

¹⁶⁶ Imam Aḥmad meriwayatkan Hadith ini dengan menyebut sabda Rasulullah S.A.W. sahaja tanpa menceritakan maksud kedatangan perempuan-perempuan *Ḥims* bagi menjumpai ibunda ‘Aishah R.A. Hadith ini diriwayatkan Imam Aḥmad daripada al-A‘mash daripada Sālim bin Abī al-Ja‘d daripada ‘Aishah. Ianya semakna dengan Hadith di atas. Imam Aḥmad meriwayatkan dengan lafaz “أبما امرأة نزع ثيابها في غير بيت زوجها هتك ما بينها وبين الله”. Lihat Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Al-Musnad*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Cet ke-1. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 10:39 (Musnad ‘Āishah. no.24869).

¹⁶⁷ Imam al-Dārimī meriwayatkan Hadith ini dengan lafaz “ما من امرأة تضع ثيابها... إلخ”. Lihat Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Raḥmān bin al-Faḍl bin Bahrām al-Dārimī, *Al-Musnad al-Dārimī al-Ma‘rūf bi Sunan al-Dārimī*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002), 1:378 (Kitāb al-Isti’dhān. Bāb fī al-Nahy ‘an Dukhūl al-Nisā’ al-Ḥammām. no.2685).

Hadith Ketiga (Hadith yang ke-4011)

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زِيَادٍ بْنِ أَنْعَمَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ رَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « إِنَّهَا سَتُفْتَحُ لَكُمْ أَرْضُ الْعَجَمِ وَسَتَجِدُونَ فِيهَا بِيُوتًا يُقَالُ لَهَا الْحَمَامَاتُ فَلَا يَدْخُلْنَهَا الرَّجَالُ إِلَّا بِالْأُزْرِ وَامْنَعُوهَا النِّسَاءَ إِلَّا مَرِيضَةً أَوْ نَفْسَاءً ».

Terjemahan: *Abū Dāwūd meriwayatkan: Aḥmad bin Yūnus menceritakan kepada kami bahawa Zuhair menceritakan kepada kami bahawa ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād bin An’am menceritakan kepada kami dari ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi’ dari ‘Abdullāh bin ‘Amrū bahawasanya Rasulullah S.A.W. bersabda, “Sesungguhnya akan dimenangkan bagi kalian negeri-negeri asing, dan kalian akan menjumpai di dalamnya rumah-rumah yang dinamakan dengan al-Ḥammām janganlah sekali-kali kalian memasukinya kecuali dengan (memakai) kain, dan cegahlah para wanita dari (memasukinya)nya kecuali wanita yang sakit atau nifas.”*

Hadith ini hukumnya *da‘if* mengikut Shu‘aib al-Arna‘uṭ. Beliau berkata bahawa Hadith ini sanadnya lemah kerana wujudnya dua orang perawi yang lemah iaitu ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād bin An’am dan ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi’.¹⁶⁸ Untuk mengkaji kesahihan daripada pendapat al-Arna‘uṭ, penulis menyelidik semula jalan sanad Hadith ini melalui jalan sanad, keadilan perawi dan takhrij Hadith.

Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith ini daripada Aḥmad bin Yūnus dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Hal ini menunjukkan mereka pernah bertemu dan periwatan Hadith berada dalam jama’ah. Manakala mengikut biografi Aḥmad bin Yūnus, Abū Dāwūd merupakan sebagai murid kepada Aḥmad bin Yūnus.¹⁶⁹ Hal ini menunjukkan bersambungannya jalan sanad. Aḥmad bin Yūnus meriwayatkan Hadith ini daripada Zuhair bin Mu‘āwiyah dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا) yang menunjukkan mereka pernah bertemu dan periwatan Hadith berada dalam jama’ah.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm al-Ju‘fī al-Bukhārī selepas ini al-Bukhārī, *al-Tārikh al-Kabīr*, ed. Hāshim al-Nadwī et al. (Haidar Abad: Dār al-Ma‘ārif, t.t), 2:5 (Bāb Aḥmad. no perawi 1502). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 1:44 (Ḥarf Alif. no.87).

Manakala mengikut biografi Aḥmad bin Yūnus pula, Zuhair merupakan syaikh kepada Aḥmad bin Yūnus. Hal ini menunjukkan bersambungnya jalan sanad.¹⁷⁰

Zuhair meriwayatkan Hadith ini daripada ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād bin An‘am dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا) yang bermaksud mereka pernah bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama’ah. Manakala mengikut biografi Zuhair, ‘Abd al-Raḥmān terdaftar sebagai syaikh kepada Zuhair¹⁷¹ yang juga menunjukkan bersambungnya jalan sanad.

‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād bin An‘am meriwayatkan Hadith ini daripada ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi‘ dengan lafaz ‘an (عَنْ). Hal ini memerlukan bukti sama ada mereka benar-benar berjumpa atau hanya mendengar Hadith daripada jarak jauh sahaja. Namun dalam biografi ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi‘, ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād memberi keterangan tentang ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi‘, dan hal ini membuktikan bahawa mereka pernah bertemu dan ada kemungkinan terjadinya pertemuan di antara mereka kerana mereka tinggal di Afrika. Tetapi, dikeranakan tahun kelahiran ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād tidak diketahui maka masih tidak dapat dipastikan bahawa adanya perjumpaan di antara mereka.¹⁷²

‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi‘ meriwayatkan Hadith ini daripada ‘Abdullāh bin ‘Amrū bin al-‘Āṣ dengan lafaz ‘an (عَنْ). Hal ini memerlukan bukti sama ada mereka benar-benar berjumpa atau hanya mendengar Hadith daripada jarak jauh sahaja. Berdasarkan biografi ‘Abdullāh bin ‘Amrū bin al-‘Āṣ kita dapat mengetahui bahawa

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 3:427 (Bāb Zuhair. no.1419). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:303 (Ḥarf Zayy. no.648).

¹⁷² Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 5:280 (Bāb ‘Abd al-Raḥmān. no.912). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, ed. Muḥammad bin Ibrāhīm Shaqrah (Urdun: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 2000), 2:340 (no.3856).

beliau memang pernah ke Mesir dan meninggal dunia di sana.¹⁷³ Manakala ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi‘ merupakan seorang Qadhi di Mesir dan apabila dilihat kepada tahun kematian daripada ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi‘ dan ‘Abdullāh bin ‘Amrū bin al-‘Āṣ ada kemungkinan berlaku pertemuan di antara mereka apabila disebutkan bahawa ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi‘ ialah seorang tabi‘in. Dan banyak tabi‘in yang meriwayatkan Hadith daripada ‘Abdullāh bin ‘Amrū bin al-‘Āṣ.¹⁷⁴

Berkaitan dengan keadilan perawi, Aḥmad bin Yūnus adalah seorang perawi yang *thiqah*.¹⁷⁵ Zuhair bin Mu‘āwiyah pula seorang perawi yang *thiqah*, dan *dābit*.¹⁷⁶ ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād bin An‘am merupakan perawi yang *majhūl ḥāl* sehingga tidak dapat dikenalpasti perihal sifat adilnya.¹⁷⁷ ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi‘ ialah perawi yang mana Hadithnya ada yang *munkar*, sehingga dapat kita katakan bahawa beliau seorang perawi yang *ḍa‘īf*. ‘Abdullāh bin ‘Amrū bin al-‘Āṣ merupakan seorang sahabat yang mulia, dan semua sahabat Nabi R.A. adil.¹⁷⁸ Oleh yang demikian, semua perawi Hadith diketahui memiliki sifat adil kecuali ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād bin An‘am dan ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi‘.

Dalam aspek takhrij,¹⁷⁹ Hadith ini diriwayatkan juga oleh Ibn Mājah dalam Sunan dengan teks yang hampir serupa.¹⁸⁰ Berdasarkan perbincangan sanad, keadilan perawi dan takhrij Hadith tersebut, maka penulis menyimpulkan bahawa Hadith ini *ḍa‘īf* sebagaimana pendapat yang dipegang oleh al-Arna‘ūṭ. Hasil penyelidikan telah

¹⁷³ Lihat Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 5:294 (Ḥarf ‘Ain. no.575).

¹⁷⁴ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 5:294 (Ḥarf ‘Ain. no 575).

¹⁷⁵ *Ibid.*, 1:44 (Ḥarf Alif. no 87).

¹⁷⁶ *Ibid.*, 3:303 (Ḥarf Zayy. no.648).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 12:286 (Bāb man ishtahara bi al-nisbah aw al-qaryah aw al-ṣinā‘ah). Selain *majhūl ḥāl*, ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād bin An‘am meriwayatkan Hadith daripada perawi yang lemah kerana Hadithnya ada yang *munkar*. Hal ini menyebabkan ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād bin An‘am menjadi perawi yang lemah. Lihat al-A‘ẓamī, Dr, *Dirāsāt fī al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, 126.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 5:294 (Ḥarf ‘Ain no 575).

¹⁷⁹ Penulis mendapatkan rujukan takhrij Hadith ini dalam tajuk al-Ḥammām bahagian *Hal Yajūzu Dukhūl al-Ḥammām ‘ala al-Nisā’*. Lihat Finsink, Dr, *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, 163.

¹⁸⁰ Ibn Mājah meriwayatkan dengan lafaz “تفتح لكم أرض الأعاجم... إلخ”. Ibn Mājah, *Al-Sunan*, 4:682 (Abwāb al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.3748).

menunjukkan bahawa lemahnya sanad kerana wujudnya dua orang perawi lemah iaitu ‘Abd al-Raḥmān bin Ziyād bin An‘am dan ‘Abd al-Raḥmān bin Rāfi‘.

2.5.1.2 Analisis Hadith Bab berasaskan Hukum

Dalam bab ini Abū Dāwūd memuatkan tiga Hadith yang secara keseluruhannya mengandungi hukum memasuki *ḥammām*. Dua daripada Hadith tersebut menunjukkan perhubungan sanad yang lemah. Jadi, hanya ada satu Hadith yang boleh dijadikan hujjah, iaitu Hadith yang kedua (nombor 4010):

مَا مِنْ امْرَأَةٍ تَخْلَعُ ثِيَابَهَا فِي غَيْرِ بَيْتِهَا إِلَّا هَتَكَتْ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى

Terjemahan: “Tidaklah seorang wanita menanggalkan pakaian-pakaiannya di (tempat) selain rumahnya melainkan ia telah menghancurkan apa yang ada diantaranya dan Allah S.W.T.”

Ibn Ḥaidar dalam “*Awn al-Ma‘būd*” huraian kepada *Sunan Abī Dāwūd* menyebut bahawa ada sekumpulan perempuan dari Sham berjumpa dengan ‘Aishah R.A. ‘Aishah bertanya, “Kalian berasal dari mana?” Mereka menjawab, “Kami datang dari Syam.” ‘Aishah berkata, “Agaknya kalian berasal dari daerah yang mana kaum perempuan memasuki *ḥammāmāt*?” Mereka menjawab, “Ya.” ‘Aishah berkata, “Adapun saya benar-benar pernah mendengar Rasulullah S.A.W. bersabda, ‘Tidaklah seorang perempuan menanggalkan pakaian selain di rumahnya, melainkan dia akan menghancurkan penutup antara dirinya dengan Allah.’”¹⁸¹

Hadith ini menerangkan tentang hukum membuka aurat di luar rumah, khususnya menanggalkan pakaian di *ḥammāmāt*. Dalam *Awn al-Ma‘būd*, dijelaskan

¹⁸¹ Lihat Ibn Ḥaidar, *Awn al-Ma‘būd*, 1:1830 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.4010).

bahawa perkataan “تَحْلَعُ” bermakna “تَنْزَعُ” iaitu menanggalkan.¹⁸² Hal ini menunjukkan bahawa perbuatan ini merupakan perkara yang dilakukan secara sengaja atau disadari. Manakala kata “تِيَابُ” bermakna “سَاتِرَةٌ” iaitu penutup atau pelindung.¹⁸³ Hal ini kerana pakaian boleh melindungi aurat perempuan yang menjadi kehormatan baginya. Manakala kalimah “فِي غَيْرِ بَيْتِهَا” bermakna bahawa sabda Nabi ini dikhususkan kepada perkara larangan membuka aurat selain di rumahnya, walaupun rumah itu ialah rumah bapa atau ibunya.¹⁸⁴ Adapun kata “هَتَكَتْ” bermakna “حَرَقُ السُّتْرِ عَمَّا وَرَاءَهُ” iaitu merobek penutup dari sisi yang ada di sebaliknya.¹⁸⁵ Manakala kata “مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ” bermakna apa yang sudah berlaku atau sudah wujud di antara seorang perempuan dan Allah dengan tertutupnya aurat.

Berdasarkan huraian di atas, penulis menyimpulkan bahawa Hadith ini bermaksud apabila seorang perempuan menanggalkan pakaiannya di tempat lain selain daripada rumahnya, maka perempuan itu telah menghancurkan perlindungan Allah yang telah pun wujud di antara dia dan Allah. Hal ini kerana perlindungan Allah itu sentiasa wujud apabila perempuan menutup aurat mereka dengan pakaian mereka. Ibn Ḥaidar dan al-Mubārakfūrī berpendapat bahawa frasa “مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ”, menerangkan bahawa perempuan diperintahkan untuk menutup dan menjaga aurat mereka daripada penglihatan orang lain. Mereka berdua menambahkan, “...tidak

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.* Lihat juga Abū al-‘Alā Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī*, ed. Rā‘id bin Ṣabrī bin ‘Alafah (‘Ammān: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, t.t), 2103 (Kitāb al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Dukhūl al-Ḥammām. no.2803).

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ Kata “حَرَقُ” itu sendiri bermakna “شَقُّ وَ مَرَقٌ” yang bermakna membelah dan merobek sehingga ianya benar-benar memberi kesan rosak pada sesuatu. Lihat Ibn Ḥaidar, *‘Awn al-Ma‘būd*, 1:1830 dan al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī*, 2103. Lihat juga *al-Mu‘jam al-Wajīz*. Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah. (Kaḥerah: Wizārat al-Tarbiyyah wa al-Ta‘līm, 2003), 193.

sepatutnya perempuan mempamerkan tubuhnya ketika bersendirian melainkan apabila bersama suaminya, maka jika perempuan itu membuka auratnya di dalam *ḥammām* ketika bukan dalam keadaan darurat, maka dia telah merosakkan pelindung (*sitr*) yang telah Allah perintahkan baginya.”¹⁸⁶ Manakala al-Ṭībī berpendapat bahawa hal itu kerana Allah S.W.T. telah melengkapkan pakaian bagi menutup aurat. Pakaian itulah yang dinamakan dengan pakaian ketakwaan. Jadi, apabila seorang perempuan membuka auratnya tanpa alasan yang darurat dan tidak berasa takut kepada Allah, maka dia telah merosakkan pelindung (*sitr*) antara dirinya dan Allah S.W.T.¹⁸⁷

Ketiga-tiga Hadith tersebut saling berhubungkait dalam tinjauan *fiqh al-Hadīth*. Hadith kedua -yang sahih- pada bab ini disokong oleh Hadith sebelum dan selepasnya, iaitu Hadith nombor 4009 dan 4011.¹⁸⁸ Hadith nombor 4009 riwayat Abū Dāwūd menyatakan bahawa Rasulullah S.A.W. pada awalnya melarang memasuki *ḥammām* bagi seluruh kaum muslimin sama ada lelaki dan perempuan. Namun kemudian diberi keringanan untuk lelaki iaitu diharuskan memasukinya dengan syarat memakai kain ketika berada di dalam *ḥammām*. Manakala Hadith ke-4010 menegaskan bahawa perempuan dilarang membuka auratnya selain di rumahnya, khususnya di dalam *ḥammām*. Manakala Hadith nombor 4011 menyebutkan bahawa perempuan muslimah dilarang memasuki *ḥammām* melainkan dalam keadaan darurat seperti adanya penyakit atau dalam keadaan nifas.

Kewujudan permasalahan perempuan membuka aurat di luar rumah, maka Hadith yang kedua ini berkait secara langsung dengan dua perkara iaitu hukum

¹⁸⁶ Ibn Ḥaidar, *‘Awn al-Ma‘būd*, 1:1830 dan al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī*, 2103.

¹⁸⁷ Ibn Ḥaidar, *‘Awn al-Ma‘būd*, 1:1830.

¹⁸⁸ Penulis mencukupkan menulis nombor Hadith kerana lemahnya jalan sanad hingga penulis tidak menisbahkan kedua-dua riwayat Hadith ini samada ianya kepada ‘Aishah R.A. mahupun kepada ‘Abdullāh bin ‘Amrū bin ‘Āṣ. R.A.

tentang fizikal bangunan di *ḥammām* dan hukum perempuan membuka aurat di *ḥammām*.

Bukti kewujudan sebenar *ḥammām* yang paling dekat dengan tanah Arab pada masa itu ialah *ḥammām* yang dibangun oleh Empayar Rom di seluruh negeri di bawah pimpinannya yang ditakluki oleh tentera muslimin seperti yang dinyatakan dalam Hadith sahih ke-4011.¹⁸⁹ Seperti yang telah dijelaskan oleh penulis sebelum ini, tempat ini merupakan bangunan yang memiliki banyak bilik. Ada tempat yang terbuka, dan ada pula tempat yang tertutup atau beratap.¹⁹⁰ Oleh kerana aurat perempuan tidak boleh terjejas di *ḥammām*, maka bangunan fizikal di *ḥammām* sepatutnya boleh melindungi aurat perempuan. Memandangkan banyaknya jenis batasan aurat perempuan mengikut keadaannya -seperti yang telah penulis bincangkan sebelumnya-, maka perkara ini boleh kita bahagikan kepada beberapa konsep iaitu aurat perempuan mesti terlindung daripada pandangan lelaki. *Kedua* ialah bahawa aurat perempuan mesti terlindung daripada pandangan perempuan musyrik dan ahli kitab. *Ketiga* ialah aurat perempuan mesti terlindung daripada pandangan *mukhannath*. *Keempat* ialah bahawa aurat perempuan mesti terlindung daripada pandangan perempuan muslimah. Semua konsep ini akan penulis bincangkan seperti berikut:

¹⁸⁹ Kerana daerah Sham atau dusun Ḥimṣ merupakan bekas sempadan yang dipimpin oleh Empayar Rom dan baru sahaja ditaklukkan oleh askar muslimin kala itu. Penaklukan ini terjadi pada masa pemerintahan ‘Umar bin Kattab pada tahun 15 Hijrah. Lihat Abū al-Fidā’ Muḥammad bin ‘Umar bin Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, ed. ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, (t.t.p: Dār Hijr, 2003), 9:649. Lihat juga Abū al-Rabi’ Suliamān bin Mūsā al-Kallā’ī al-Andalūsī, *Al-Iktifā’ bimā Taḍammanahu min Maghāzī Rasūlillāhi wa al-Thalāthah al-Khulafā’*, ed. Dr. Muḥammad Kamāl al-Dīn ‘Izz al-Dīn ‘Alī, cet. ke-1 (Beirut: ‘Ālim al-Kitāb, 1996), 4:31.

¹⁹⁰ Lihat Bab satu perbincangan 1.3 Hammam dalam Perspektif Islam

Pertama: *Ḥammām* Melindungi Aurat Perempuan daripada Pandangan Lelaki

Batasan aurat perempuan di hadapan lelaki adalah sama seperti ketika solat, iaitu seluruh tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangan. Hal ini merupakan pendapat jumhur ulama selain Abū Ḥanīfah dan Aḥmad.¹⁹¹ Dalilnya ialah firman Allah S.W.T.

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

Al-Nūr 24: 31

Terjemahan: “Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat.”

Jadi, binaan *ḥammām* semestinya boleh menjaga aurat perempuan daripada pandangan lelaki.

Kedua: *Ḥammām* Melindungi Aurat Perempuan daripada Pandangan Perempuan Ajnabiyah

Perempuan Ajnabiyah ialah perempuan yang tidak seagama dengannya termasuk perempuan musyrik dan perempuan ahli kitab. Jumhur ulama antaranya ulama Ḥanafī, ulama Syāfi‘ī (dalam pendapat yang muktamad),¹⁹² sebahagian ulama Mālikī,¹⁹³ Imam Aḥmad (dalam riwayat daripada beliau), dan Makḥūl berpendapat bahawa aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan kafir ialah seluruh tubuhnya, kecuali yang boleh dilihat dan tidak berlaku fitnah. Imam Aḥmad berkata, “Bahawasanya muslimah tidak boleh membuka *qinā* (tutup kepala)nya di hadapan

¹⁹¹ Al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 1:286 (Kitāb al-Ṣalāh. Bāb Shurūṭ al-Ṣalāh) dan 3:173 (Kitāb al-Nikāh). Lihat juga ‘Abdullāh al-‘Ibādī, Dr, *Sharḥ Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid li al-Imām al-Qāḍī Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥanbal bi Hāmishihī al-Sabīl al-Murshid ila Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid*, ed. Dr. Abdullāh al-‘Ibādī, cet. ke-1 (t.t.p.): Dār al-Salām, 1995), 1:271 (Kitāb al-Ṣalāh. Bāb al-Sitrah).

¹⁹² Al-Jurdānī, *Fatḥ al-‘Allām*, 1:145.

¹⁹³ ‘Ulaish (t.t), *Sharḥ Minh al-Jalīl*, 1:133 (Faṣl fī Sitr al-‘Aurah). Lihat juga Muḥammad ‘Arafah al-Dasūqī, *Hāshiyah al-Dasūqī ‘ala ash-Sharḥ al-Kabīr*, ed. Muḥammad ‘Ulaish et al. (t.t.p.: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyah, t.t), 1:213.

perempuan kafir dan tidak masuk ke *ḥammām* bersama perempuan kafir.” Manakala ulama al-Syāfi‘ī berpendapat bahawa pengharaman ini berdasarkan ayat (أَوْ نِسَائِهِنَّ)¹⁹⁴ kerana jika demikian maka terdapat faedah pada *takhṣiṣ* (pengkhususan hukum) dalam ayat tersebut. Tambahan pula, terdapat larangan memasuki *ḥammām* oleh Khalifah ‘Umar bin Khattab R.A. bagi perempuan muslimah bersama-sama dengan perempuan kafir agar tidak terbuka auratnya. Manakala ulama Mālikī mewajibkan menutup aurat apabila dikhuatiri berlaku fitnah misalnya perempuan kafir tersebut boleh menceritakan aurat perempuan muslimah kepada lelaki kafir.¹⁹⁵

Imam al-Ṭabarī mentafsirkan kata (نِسَائِهِنَّ) bermakna perempuan-perempuan yang seagama dengan mereka iaitu perempuan-perempuan muslimah.¹⁹⁶ Sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Ṭabarī daripada Ibn Juraij bahawa maksud daripada (نِسَائِهِنَّ) ialah perempuan-perempuan muslimah. Beliau berkata, “Tidak dihalalkan bagi muslimah apabila perempuan musyrik memandang auratnya, kecuali perempuan musyrik itu ialah hamba sahayanya sendiri, sebagaimana firman Allah S.W.T. berikutnya (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ).”

Pendapat ini disokong juga oleh riwayat al-Ṭabarī daripada ‘Ubādah bahawa ‘Umar bin Khattab menulis surat kepada Abū ‘Ubaidah bin al-Jarrāḥ yang isinya antara lain: “Sesungguhnya telah sampai kepadaku bahawa para wanita *ahl al-dhimmi* memasuki *ḥammām* bersama para wanita muslimah, maka cegahlah hal itu, dan berikan cara penyelesaiannya. Sesungguhnya wanita *dhimmi* tidak boleh melihat

¹⁹⁴ Surah al-Nūr: 31.

¹⁹⁵ Al-Maqdīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634 (Kitāb al-Nikāḥ. Faṣl Ḥukm Naẓr al-Mar’ah ma’a al-Mar’ah). Lihat juga al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 3:178. Lihat ‘Ulaish, *Sharḥ Minh al-Jalīl*, 1:133. Lihat al-Maqdīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634.

¹⁹⁶ Muḥammad bin Jarīr Abū Ja’far al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qurān*, ed. Aḥmad dan Maḥmūd Shākīr, cet. ke-1 (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2000), 19:160.

aurat wanita muslimah”. Ketika itu juga, Abū ‘Ubaidah berdiri dan bersumpah lalu berkata, “Wanita yang memasuki *ḥammām* tanpa keuzuran, hanya kerana ingin memutihkannya wajahnya, semoga Allah menjadikan wajahnya berwarna hitam pada hari di mana wajah menjadi hitam.”¹⁹⁷

Menurut pandangan penulis *ḍamīr* pada kalimah (نِسَائِهِنَّ) bermaksud perempuan-perempuan muslimah. Jadi, bukan perempuan yang selain agamanya, kerana maksud perempuan-perempuan disini tidak secara alami melainkan dikhususkan kepada mereka yang memiliki persamaan. Persamaan itu adalah dalam bidang akidah atau keimanan, dan hal ini tidak terdapat dalam diri perempuan ahli kitab serta perempuan musyrik. Manakala kalimat (نِسَائِهِنَّ) itu sendiri hanya terdapat pada dua tempat dalam al-Quran iaitu pada Surah al-Nūr ayat 31 dan Surah al-Aḥzāb ayat 55. Kalimah (نِسَائِهِنَّ) pada kedua-dua ayat ini juga membawa maksud perempuan-perempuan muslimah.

Hukum-hakam memasuki *ḥammām* sebenarnya masih boleh disesuaikan dengan tempat dan keadaan dalam erti kata tidak menghilangkan hukum asalnya iaitu boleh bagi lelaki dan tidak boleh bagi perempuan. Seperti mana wujudnya kaedah fikih bahawasanya “*adat dapat dijadikan hukum*” (الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ)¹⁹⁸ - selagi tidak

¹⁹⁷ Di antara penafsir yang lainnya yang memegang pendapat ini ialah kaum salaf seperti Sa‘īd bin al-Musayyab, Imam al-Qurṭubī, dan Ibn Kathīr. Lihat Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin ‘Umar bin Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*, ed. Sāmī bin Muḥammad Salamah, cet. ke-2 (Dimashq: Dār Ṭayyibah, 1999), 6:47.

¹⁹⁸ Kaedah ini bermaksud bahawa adat boleh menjadi rujukan dalam penetapan hukum apabila terjadi pergolakan bagi menetapkan hukum syar‘i yang belum ada dalil yang dapat memberikan jawapan persoalan. Adapun yang menjadi asas daripada kaedah ini ialah firman Allah S.W.T., “*Dan barangsiapa yang menentang Rasul (Muhammad) setelah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan dia dalam kesesatan yang telah dilakukannya itu, dan kami masukkan dia ke dalam neraka Jahannam, dan itu seburuk-buruk tempat kembali.*” (Surah al-Nisā’: 115). Yang dimaksud dengan jalan orang-orang mukmin ialah metod yang dipandang baik oleh orang-orang mukmin dan Allah S.W.T. menjanjikan hukuman bagi orang-orang yang tidak mahu mengikuti jalan orang-orang beriman. Hal ini menunjukkan

bertentangan dengan syari'at Islam - maka hal ini dirujuk kepada hukum yang berlaku dalam daerah masing-masing di mana sesetengah negeri mengizinkan perempuan memasuki *ḥammām*, manakala ada pula yang menetapkan undang-undang, dan sebahagian yang lain membolehkannya tanpa syarat setelah terbukti adanya kemaslahatan.¹⁹⁹ Bagi penulis, hal yang demikian telah mendorong terciptanya Hammam Turki yang berbentuk keislaman kerana setelah dikaji makna larangan ini ditujukan bagi *ḥammām* yang dibina sebelum diterapkan hukum Islam dalam pengamalannya secara teknikal dan kaedah perawatan yang masih mengikut tradisi *jahiliyah*.

Kesimpulannya, bangunan *ḥammām* sepatutnya boleh melindungi aurat perempuan daripada pandangan perempuan ajnabiyah, khususnya apabila *ḥammām* tersebut dibina di daerah yang majoriti penduduknya bukan muslim.

Ketiga: *Ḥammām* Melindungi Aurat Perempuan daripada Perempuan Muslimah lainnya

Jumhur ulama berpendapat bahawa aurat perempuan di hadapan perempuan muslimah yang lain adalah antara pusat dan lutut.²⁰⁰ Abū Ḥanīfah berpendapat bahawa antara pusat dan lutut, namun pusat tidak termasuk aurat. Aḥmad pula

bahawa mengikuti jalan yang dipandang baik oleh orang-orang mukmin ialah wajib. Bagi menetapkan adat yang boleh menjadi rujukan hukum ini ulama usul mensyaratkan tiga hal iaitu: 1. Adat itu merupakan sesuatu yang lazim berlaku bagi orang kebanyakan; 2. Adat itu merupakan perbandingan bagi keputusan (مقارنة للتصرف) atau sesuatu yang mendahului keputusan itu (سابقة عليه), sehingga keputusannya mengikut adat yang telah berlaku ketika keputusan itu diambil bukan mengikut adat yang baru. Oleh itu perlunya menyelidik dokumen-dokumen persijilan agar diketahui masa pemberlakuan keputusan hukum dan bagaimana adat yang berlaku ketika keputusan terjadi.; 3. Adat tersebut tidak bertentangan dengan *naṣ shar'ī* (dalil *shar'ī*) dan yang bukan *shar'ī*, kerana kaedah ini diperlakukan bagi permasalahan yang belum ada dalilnya dalam *naṣ*. Ketiga syarat ini ada pada perkara memasuki *ḥammām* sehingga kaedah ini boleh diterapkan pada hukum memasuki *ḥammām*. Lihat 'Abd al-'Azīz Muḥammad 'Azzām, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Kaherah: Dār al-Ḥādīth, 2005), 172-176. Lihat juga Zain al-Dīn bin Ibrāhīm bin Nujaim, *Al-Ashbāh wa al-Nadlāir li Ibnu Nujaim*, ed. Zakariyyā 'Amīrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 79.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 180.

²⁰⁰ 'Ulaish, *Sharḥ Minḥ al-Jalīl*, 1: 133.

berpendapat aurat perempuan dengan perempuan lain sama seperti aurat lelaki dengan lelaki.²⁰¹ Jadi, perempuan muslimah boleh melihat tubuh perempuan muslimah yang lain kecuali auratnya antara pusat dan lutut. Hal ini dibolehkan dalam keadaan aman dari fitnah dan syahwat, kerana memandangkan perempuan perlu pergi ke *ḥammām*.²⁰²

Pada pandangan penulis, hal tersebut berkaitan dengan sebarang kaedah perawatan yang ada di *ḥammām* menjejaskan aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan muslimah lain iaitu perlu disesuaikan dengan tempat menjalankan perawatan tersebut. Kaedah perawatan yang mendedahkan batasan aurat sesama muslimah ini juga mesti dititikberatkan mengikut prinsip syari'at. Maksudnya kaedah perawatan tersebut dibolehkan dengan tujuan perubatan sahaja. Perawatan yang bertujuan untuk kecantikan maka adalah terlarang kerana bukan dalam situasi yang darurat.

Seterusnya untuk mengelakkan aurat perempuan daripada dilihat oleh perempuan muslimah yang lain, kain penutup tubuh mesti disediakan oleh pihak *ḥammām*, iaitu kain yang boleh menutup bahagian tubuh di antara pusat dan lutut. Kain penutup disediakan oleh pihak *ḥammām* atau dibawa oleh pelanggan. Hal ini sesuai dengan kandungan Hadith nombor 4009 yang mensyaratkan bagi lelaki yang memasuki *ḥammām* agar memakai kain penutup apabila memasuki *ḥammām*.

²⁰¹ Lihat juga 'Abd. al-Raḥmān bin Muḥammad bin Sulaymān al-Kalyūbī al-Ḥanafī, *Majma' al-Anhār fī Sharḥ Multaqā al-Abḥār li al-Imām Ibrāhīm bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Ḥalabī*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 1:122. Pdf kitab didapat pada laman sesawang *Archive*, dicapai pada 9 September 2013, http://ia600508.us.archive.org/16/items/waq77361/01_77361.pdf. Lihat juga al-Jurdānī, *Fatḥ al-'Allām*, 2:142 (Kitāb al-Ṣalāh). Lihat juga al-Maqdīsī, *Al-Mughnī*, 2:1634 (Kitāb al-Nikāḥ. Faṣl Ḥukm Nazr al-Mar'ah ma'a al-Mar'ah).

²⁰² 'Abd al-Waḥḥāb 'Abd al-Sallām Ṭawīlah, *Fiqh al-Albisah wa al-Zīnah*, cet. ke-1 (Kaḥerah: Dār al-Salām, 2006), 89.

Keempat: *Ḥammām* Melindungi Aurat Perempuan daripada Perempuan

*mukhannath*²⁰³

Bangunan *ḥammām* mestilah boleh melindungi aurat perempuan daripada pandangan *mukhannath*. Sebenarnya, para ulama berbeza pendapat tentang batasan aurat perempuan yang boleh dilihat oleh *mukhannath* kerana *mukhannath* memiliki kedua-dua sifat kekelakuan dan kewanitaan. Selain itu, kewujudan *mukhannath* ada yang semulajadi ada pula yang disebabkan kefasikan.²⁰⁴ Namun, ulama Ḥanafī, sebahagian ulama Syāfi‘ī dan Aḥmad (dalam riwayat daripada beliau) berpendapat bahawa *khaṣiyy*, *majbūb*, *mukhannath*, dan *‘innīm* semuanya seperti lelaki normal. Jadi, mereka tidak boleh melihat aurat perempuan. Hal ini kerana mereka termasuk golongan lelaki yang mesti menundukkan pandangan; mereka juga lelaki asing (*ajnabī*); dan bahawa budak pengebirian, kelemahan zakar, dan ketidakjelasan kelamin tidak menghilangkan syahwat. Jadi, kita tidak boleh menghalalkan apa yang telah diharamkan. Imam al-Nawāwī mensahihkan pendapat ini dalam *‘al-Muhadhdhab’*. Pendapat ini merupakan pendapat jumbuh ulama dan pendapat inilah yang paling kuat.²⁰⁵

Sebagai kesimpulannya, *ḥammām* semestinya boleh melindungi aurat perempuan daripada *mukhannath* kerana keadaan mereka ada yang berasal daripada

²⁰³ *Mukhannath* terbagi kepada dua jenis iaitu *mukhannath* kerana semulajadi dan *mukhannath* kerana kefasikan. Adapun yang semula jadi dikenal dengan istilah *khuntha*. *Mukhannath* yang semula jadi memang sangat sukar ditentukan jantinya. Manakala *mukhannath* yang disebabkan oleh kefasikan dikenal dengan istilah maknyah, iaitu merupakan istilah untuk orang yang bertukar jantina dari laki-laki kepada perempuan. Penulis memakai istilah *mukhannath* bagi mengiktiraf samada *khuntha* dan pondan. Lihat perbincangan bab satu bahagian 1.6.2 Batasan-batasan Aurat Perempuan. Lihat juga Caesar De Alwis & Maya Khemlani David, “*Language and Identity of Malay Teenage Maknyah (Transvestites) in Kuching*”, *Jati* 15 (Disember 2010), 40, dicapai pada 14 Disember 2013, [http://jati-dseas.um.edu.my/filebank/articles/2711/Caesar%20DeAlwis%20&%20Maya%20-%20LANGUAGE%20AND%20IDENTITY%20OF%20MALAY%20TEENAGE%20MAK%20NYAH%20\(TRANSVESTITES\)%20IN%20KUCHING.pdf](http://jati-dseas.um.edu.my/filebank/articles/2711/Caesar%20DeAlwis%20&%20Maya%20-%20LANGUAGE%20AND%20IDENTITY%20OF%20MALAY%20TEENAGE%20MAK%20NYAH%20(TRANSVESTITES)%20IN%20KUCHING.pdf).

²⁰⁴ Lihat perbincangan bab satu bahagian 1.6.2 Batasan-batasan Aurat Perempuan.

²⁰⁵ Al-Ḥanafī, *Majma‘ al-Anhār*, 1:122. Lihat juga al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, 3:176. Lihat al-Maqdisī, *Al-Mughnī*, 2:1634. Lihat juga al-Jurdānī, *Fatḥ al-‘Allām*, 2:149.

lelaki dan ada pula yang belum dapat ditentukan jantinya. Oleh itu, mereka diharamkan melihat aurat perempuan muslimah.

Berdasarkan perbincangan di atas dapat disimpulkan bahawa konsep *ḥammām* yang sesuai dengan aplikasi Hadith dalam bab ini di *ḥammām* ialah:

1. Adanya pengasingan bilik antara lelaki dan perempuan;
2. Pengasingan bilik perempuan muslimah dengan perempuan yang beragama lain;
3. Pengasingan tempat antara perempuan muslimah dengan *mukhannath*;
4. Penjagaan aurat dalam kalangan perempuan muslimah dengan adanya kain penutup aurat di antara perempuan muslimah dan sesama muslimah, iaitu dalam batasan minimum ialah kain yang boleh menutup aurat di antara pusat dan lutut.

2.5.2 Bab Larangan Membuka Aurat (بَابُ النَّهْيِ عَنِ التَّعَرِّيِّ)

Dalam bab ini Abū Dāwūd mengumpulkan Hadith-hadith yang berkaitan dengan larangan membuka aurat. Maksud aurat di sini ialah aurat antara lelaki dengan lelaki dan perempuan dengan perempuan.

2.5.2.1 Taraf Sanad, Takhrij Hadith, dan Perbahasan Tarjih Taraf Hadith

Hadith Keempat (Hadith yang ke-4012)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ نُفَيْلٍ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ الْعُرْزَمِيِّ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ يَغْلَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- رَأَى رَجُلًا يَغْتَسِلُ بِالْبِرَازِ بِلَا إِزَارٍ فَصَعِدَ الْمُنْبَرِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ -صلى الله عليه وسلم- « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَيٌُّ سَتِيرٌ يُحِبُّ الْحَيَاءَ وَالسَّتْرَ فَإِذَا اغْتَسَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتِرْ ».

Terjemahan: *Abū Dāwūd* meriwayatkan: 'Abdullāh bin Muḥammad bin Nufail menceritakan kepada kami bahawa Zuhair daripada 'Abd al-Mālik bin Abū Sulaymān al-'Arzamī menceritakan kepada kami daripada 'Aṭā' daripada Ya'lā bahawa sesungguhnya Rasulullah

S.A.W. melihat seorang laki-laki mandi di tanah lapang tanpa (memakai) kain, maka beliau naik ke atas mimbar kemudian beliau memuji Allah S.W.T. dan menyanjungkan pujian ke atas-Nya. Setelah itu beliau bersabda, “Sesungguhnya Allah S.W.T. Maha Pemalu, Sangat Maha Menutupi, mencintai rasa malu dan penutup, maka apabila salah seorang dari kalian mandi hendaklah ia memakai penutup.”

Hadith ini diiktiraf oleh al-Albānī sebagai Hadith yang sahih.²⁰⁶ Bagi menyelidik semula taraf sebenar Hadith ini, penulis telah melakukan penyelidikan berkaitan dengan jalan sanad, keadilan perawi dan takhrij Hadith.

Hadith ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd daripada ‘Abdullāh bin Muḥammad,²⁰⁷ Hadith diriwayatkan dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama’ah. Hal ini menunjukkan sanadnya bersambung. ‘Abdullāh bin Muḥammad pula meriwayatkan Hadith daripada Zuhair²⁰⁸ dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama’ah. Zuhair meriwayatkan Hadith daripada ‘Abd al-Mālik bin Abu Sulaymān. Namun Zuhair tidak tercatat langsung sebagai periwayat Hadith daripada ‘Abd al-Mālik bin Abu Sulaymān.²⁰⁹ Hal ini kerana beliau meriwayatkan Hadith dari banyak perawi dan nama mereka tidak ditulis kesemuanya. Jadi, sanadnya masih bersambung di sini. ‘Abd al-Mālik bin Abū Sulaymān meriwayatkan Hadith ini daripada ‘Aṭā’ bin Abu Rabāḥ dengan dengan lafaz *‘an* (عَنْ), sehingga perlu dikaji sama ada apakah mereka benar-benar bertemu atau tidak. Namun, dalam biografi ‘Abd al-Mālik bin Abū Sulaymān, ‘Aṭā’ tercatat sebagai syaikhnya.²¹⁰ Manakala dalam biografi ‘Aṭā’, ‘Abd al-Mālik bin Abū Sulaymān

²⁰⁶ Ibn Ḥaidar, *Awn al-Ma’būd*, 1:1830 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb al-Nahy ‘an al-Ta’arrā. no Hadith: 4012).

²⁰⁷ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 6:15 (Ḥarf ‘Ain. no 21).

²⁰⁸ *Ibid.* 3:303 (Ḥarf Zayy no.648).

²⁰⁹ *Ibid.* 6:377 (Ḥarf ‘Ain no.789).

²¹⁰ *Ibid.*

tercatat sebagai muridnya.²¹¹ Hal ini menunjukkan bahawa mereka pernah bertemu, dan sanad Hadith ini bersambung disini. ‘Aṭā’ bin Abu Rabāḥ meriwayatkan Hadith ini daripada Ya‘lā bin Umayyah dengan lafaz ‘an (عَنْ), sehingga perlu dikaji adakah mereka benar-benar bertemu. Namun dalam biografi Ya‘lā bin Umayyah, ‘Aṭā’ tercatat sebagai muridnya.²¹² Hal ini menunjukkan bahawa mereka pernah bertemu, dan sanad Hadith bersambung di sini. Ya‘lā bin Umayyah meriwayatkan Hadith daripada Rasulullah S.A.W. dan hal ini termaktub dalam biografi beliau.²¹³ Hal ini menunjukkan bahawa sanad Hadith pada Ya‘lā bin Umayyah bersambung kepada Rasulullah S.A.W.

Menerusi keadilan para perawi, maka ‘Abdullāh bin Muḥammad ialah perawi yang *thiqah*.²¹⁴ Zuhair juga ialah perawi yang *thiqah*.²¹⁵ ‘Abd al-Mālik bin Abū Sulaymān²¹⁶ dan ‘Aṭā’ bin Abū Rabāḥ²¹⁷ merupakan perawi yang *thiqah*. Ya‘lā bin Umayyah seorang yang *thiqah* dan jujur (*ṣadūq*).²¹⁸ Seterusnya, setelah melakukan takhrij,²¹⁹ penulis mendapati bahawa Hadith ini diriwayatkan oleh al-Nasā’ī dalam *Sunan*-nya dengan teks Hadith yang hampir serupa.²²⁰

Mengikut perbincangan di atas, penulis merumuskan bahawa taraf Hadith ini ialah *ṣaḥīḥ*, sama seperti yang telah diiktiraf oleh al-Albānī. Hal ini kerana penulis mendapati Hadith ini memiliki jalan sanad yang bersambung, perawinya semuanya adil, dan juga Hadith ini diriwayatkan pula oleh perawi yang lain.

²¹¹ *Ibid.* 7:179 (Ḥarf ‘Ain no.385).

²¹² *Ibid.* 11:350 (Ḥarf Yā’ no.673).

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*, 6:15 (Ḥarf ‘Ain no.21).

²¹⁵ *Ibid.* 3:303 (Ḥarf Zayy no.648).

²¹⁶ *Ibid.* 6:377 (Ḥarf ‘Ain no.789).

²¹⁷ *Ibid.* 7:179 (Ḥarf ‘Ain no.385).

²¹⁸ *Ibid.* 11:350 (Ḥarf Yā’ no.673).

²¹⁹ Penulis mendapatkan rujukan takhrij Hadith ini dalam *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah* pada *Ḥarf Ghain* dalam tajuk *al-Guṣl* dalam bahagian *al-Tasattur fī al-Ghuṣl*. Lihat Finsink, *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, 374.

²²⁰ Al-Nasā’ī meriwayatkan dengan lafaz (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَلِيمٌ حَيٌّ سَتِيرٌ). Lihat al-Nasā’ī, *Al-Sunan*, 1:200 (Kitāb al-Ghuṣl wa al-Tayammum. Bāb al-Istitār ‘inda al-Ightisāl. no.406).

Hadith Kelima (Nombor 4013)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي خَلْفٍ حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ
عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَعْلَى عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ -صلى الله
عليه وسلم- بِهَذَا الْحَدِيثِ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ الْأَوَّلُ أْتَمُّ.

Terjemahan: *Abū Dāwūd meriwayatkan: Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Khalaf menceritakan kepada kami bahawa al-Aswad bin ‘Āmir menceritakan kepada kami bahawa Abū Bakar bin ‘Ayyāsh menceritakan kepada kami iaitu daripada ‘Abd al-Malik bin Abū Sulaymān daripada ‘Aṭā’ daripada Ṣafwān bin Ya‘lā daripada bapanya daripada Nabi S.A.W. Abū Dāwūd berkata, (Hadith) yang pertama lebih sempurna.*

Taraf Hadith kelima ialah *ḥasan ṣaḥīḥ* mengikut al-Albānī.²²¹ Bagi mengetahui taraf Hadith ini, penulis telah mengkaji semula jalan sanad, keadaan perawi dan takhrij Hadith ini.

Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith keempat ini daripada Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Khalaf dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka bertemu dan periwatan Hadith berada dalam jama’ah. Manakala dalam biografi Muḥammad bin Aḥmad bin Abu Khalaf, Abū Dāwūd tercatat sebagai muridnya.²²² Maka terbukti sanadnya bersambung. Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Khalaf meriwayatkan Hadith daripada al-Aswad bin ‘Āmir dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka bertemu dan periwatan Hadith berada dalam jama’ah. Manakala dalam biografi Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Khalaf, al-Aswad bin ‘Āmir tercatat sebagai syaikhnya.²²³ Sanadnya bersambung sampai di sini. Al-Aswad bin ‘Āmir meriwayatkan Hadith ini daripada Abū Bakar bin ‘Ayyāsh dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka bertemu dan periwatan Hadith berada dalam jama’ah.

²²¹ Ibn Ḥaidar, *‘Awn al-Ma‘būd*, 1:1831 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb al-Nahy ‘an al-Ta‘arrā. no Hadith 4013).

²²² Lihat al-Bukhārī, *al-Tārikh al-Kabīr*, 9:20 (Ḥarf Mīm. no.32).

²²³ *Ibid.*

Manakala dalam biografi Abū Bakar bin ‘Ayyāsh, Al-Aswad bin ‘Āmir tercatat sebagai muridnya²²⁴ yang telah menunjukkan bahawa sanadnya bersambung. Abū Bakar bin ‘Ayyāsh meriwayatkan Hadith ini daripada ‘Abd al-Mālik bin Abū Sulaymān dengan lafaz ‘an (عَنْ), sehingga perlu dikaji bukti pertemuan mereka.

Namun, kedua-dua biografi sama ada dalam biografi Abū Bakar bin ‘Ayyāsh atau biografi ‘Abd al-Mālik bin Abū Sulaymān tidak tercatat hubungan syaikh dan murid di antara kedua-duanya kerana biografi-biografi tersebut sama banyak meriwayatkan Hadith sehingga tidak dicatat kesemua nama syaikh dan muridnya. Namun, jika melihat tarikh kematiannya, kedua-duanya hidup dalam satu masa.²²⁵ Periwatan Hadith daripada ‘Abd al-Mālik bin Abū Sulaymān daripada ‘Aṭā’ sama seperti pada Hadith keempat di mana sanadnya bersambung. ‘Aṭā’ meriwayatkan Hadith ini daripada Ṣafwān bin Ya‘lā dengan lafaz ‘an (عَنْ), sehingga perlu dikaji bukti pertemuan mereka. Namun, dalam biografi Ṣafwān, ‘Aṭā’ tercatat sebagai muridnya.²²⁶ Jadi, sanad Hadithnya bersambung sampai di sini. Ṣafwān meriwayatkan Hadith ini daripada bapanya secara langsung iaitu Ya‘lā. Maka, sanad Hadithnya bersambung. Ya‘lā meriwayatkan Hadith daripada Rasulullah S.A.W. sebagaimana telah dibahas pada sanad Hadith keempat.

Kesimpulannya, sanad Hadith bersambung sampai kepada Rasulullah S.A.W. Abū Dāwūd berkata (الأوَّلُ أَتَمُّ) maksudnya sanad Hadith keempat lebih sempurna daripada sanad Hadith yang kelima, kerana kedua-duanya memuat Hadith yang sama, tetapi sanad Hadith keempat lebih pendek daripada sanad Hadith yang kelima. Hal ini

²²⁴ Al-Bukhārī, *al-Tārikh al-Kabīr*, 9:14 (Kitāb al-Kunā no.100). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 12:31 (al-Kunā. no.8313).

²²⁵ Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 6:377 (Ḥarf ‘Ain no.789).

²²⁶ Lihat al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 4:308 (no.2932).

menunjukkan bahawa Abū Dāwūd mementingkan kesempurnaan teks Hadith (*matn*) dan beliau melakukan takhrij juga terhadap Hadithnya di dalam kitabnya sendiri.

Berkaitan dengan keadilan perawi, Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Khalaf ialah seorang perawi yang *thiqah* dan *ṣadūq*.²²⁷ Begitu juga dengan Al-Aswad bin ‘Āmir juga seorang perawi yang *thiqah* dan *ṣadūq*.²²⁸ Abū Bakar bin ‘Ayyāsh ialah seorang perawi yang *thiqah*.²²⁹ Namun hafazan beliau berkurang apabila beliau semakin tua. ‘Abd al-Mālik bin Abu Sulaymān²³⁰ dan ‘Aṭā’ bin Abu Rabāh²³¹ merupakan perawi yang *thiqah*. Ṣafwān bin Ya‘lā ialah seorang perawi yang *thiqah* juga.²³² Ya‘lā bin Umayyah seorang yang *thiqah* dan jujur (*ṣadūq*).²³³

Takhrij Hadith kelima ini sama dengan takhrij teks Hadith keempat. Ada kemungkinan terputus sanadnya pada Abū Bakar bin ‘Ayyāsh daripada ‘Abd al-Mālik bin Abū Sulaymān. Namun, ada sanad lain -iaitu sanad Hadith keempat- yang boleh menjadi penguat sanadnya. Oleh itu, Hadith ini boleh dihukumi sebagai Hadith *ḥasan ṣaḥīḥ* sebagaimana yang telah diiktiraf oleh al-Albānī.

Hadith Keenam (Hadith yang ke-4014)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَنْ زُرْعَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جَرْهَدٍ عَنْ أَبِيهِ - قَالَ كَانَ جَرْهَدٌ هَذَا مِنْ أَصْحَابِ الصُّفَّةِ - قَالَ جَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عِنْدَنَا وَفَجَدَى مُنْكَشِفَةً فَقَالَ « أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْفَخْدَ عَوْرَةٌ »

Terjemahan: *Abū Dāwūd meriwayatkan: ‘Abdullāh bin Maslamah menceritakan kepada kami daripada Mālik daripada Abū al-Naḍr daripada Zur‘ah bin ‘Abd al-Raḥmān bin Jarhad daripada bapanya-*

²²⁷ *Ibid.*, 9:20 (Ḥarf Mīm no.32).

²²⁸ *Ibid.*, 1:297 (Ḥarf Alif no.619).

²²⁹ *Ibid.*, 12:31 (Al-Kunā no.8313).

²³⁰ Telah dijelaskan pada Hadith keempat.

²³¹ Telah dijelaskan pada Hadith keempat.

²³² Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 4:397 (Ḥarf Zayy no.789).

²³³ Telah dijelaskan pada Hadith keempat.

Zur‘ah berkata bahawa Jarhad ini merupakan dari ahli Suffah- beliau berkata, “Rasulullah S.A.W. duduk bersama dengan kami dan pahaku sedang terbuka, maka beliau S.A.W. bersabda, ‘Apakah engkau belum tahu bahawa paha itu aurat?’”

Al-Tirmīdhī berkata bahawa taraf Hadith ini adalah *hasan*.²³⁴ Al-Albānī telah mensahihkan Hadith ini.²³⁵ Manakala al-Arna‘ūt berkata Hadith ini *hasan* dengan wujudnya *shawāhid*, kerana sanadnya lemah dan *muḍṭarrib*.²³⁶ Oleh kerana pengiktirafan ulama terhadap taraf Hadith ini berbeza-beza, penulis menyelidiki kembali jalan sanad, keadaan perawi, dan takhrij Hadith ini.

Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith ini daripada ‘Abdullāh bin Maslamah dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka bertemu dan periwatan Hadith berada dalam jama‘ah serta sanadnya bersambung disini. ‘Abdullāh bin Maslamah meriwayatkan Hadith ini daripada Mālik dengan lafaz ‘an (عَنْ), dan pada biografi ‘Abdullāh bin Maslamah, Mālik tercatat sebagai syaikhnya.²³⁷ Hal ini menunjukkan bersambungannya sanad. Mālik meriwayatkan Hadith ini daripada Abū al-Naḍr atau Sālim bin Abū Umayyah dengan lafaz ‘an (عَنْ), dan pada biografi Abū al-Naḍr, Mālik tercatat sebagai muridnya.²³⁸ Sampai di sini sanadnya masih bersambung. Abū al-Naḍr meriwayatkan Hadith ini daripada Zur‘ah bin ‘Abd al-Raḥmān bin Jarhad dengan lafaz ‘an (عَنْ), dan pada biografi Zur‘ah, Abū al-Naḍr tercatat sebagai

²³⁴ Al-Tirmīdhī berkata bahawa Hadith ini *hasan*. Lihat al-Tirmīdhī, *Sunan al-Tirmīdhī*, 493 (Bāb Mā Jā’a Anna al-Fakhda ‘Aurah. no. Hadith 2795 dan 2798).

²³⁵ Ibn Ḥaidar, *‘Awn al-Ma‘būd.*, 1:1831 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb al-Nahy ‘an al-Ta‘arrā. no Hadith 4014).

²³⁶ Lihat Imam Aḥmad bin Ḥanbal, *al-Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. Shu‘aib al-Arna‘ūt (Beirut: al-Muassasah al-Risālah, 2001), 25: 274,279 (Musnad Jarhad bin al-Aslamī. no. 15926 dan no. 15931). *Muḍṭarrib* ialah Hadith yang diriwayatkan oleh banyak perawi di mana teksnya bercanggah dan tidak mungkin untuk mentarjihnya. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, 187.

²³⁷ Al-Bukhārī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, 5:212 (no.680). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 12:275 (Ḥarf Qāf); dan 6:28 (Ḥarf ‘Ain).

²³⁸ Al-Bukhārī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, No.104, 1:50. Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:372 (Ḥarf Sīn no.798).

muridnya.²³⁹ Hal ini menunjukkan bersambungnya sanad Hadith tersebut. Zur‘ah bin ‘Abd al-Raḥmān bin Jarhad meriwayatkan Hadith ini daripada ayahnya iaitu ‘Abd al-Raḥmān bin Jarhad al-Aslamī. Sanadnya bersambung di sini. Oleh kerana ‘Abd al-Raḥmān bin Jarhad al-Aslamī meriwayatkan Hadith ini daripada Jarhad maka sanad Hadith ini bersambung dari awal hingga akhir.

Berkaitan dengan keadilan para perawi Hadith, ‘Abdullāh bin Maslamah seorang perawi *thiqah*.²⁴⁰ Mālik bin Anas juga seorang perawi *thiqah*,²⁴¹ begitu juga dengan taraf Abū al-Naḍr²⁴² dan Zur‘ah bin ‘Abd al-Raḥmān.²⁴³ Manakala ‘Abd al-Raḥmān bin Jarhad al-Aslamī *majhūl ḥāl*.²⁴⁴ Namun, beliau belum boleh kita katakan perawi yang lemah sebab masih terdapat kemungkinan perjumpaan di antara beliau dengan bapanya.²⁴⁵ Manakala beliau belum pula dapat kita katakan perawi yang *thiqah* kerana keadaan beliau belum diiktiraf oleh para ulama Hadith. Jarhad bin Razzāḥ al-Aslamī, seorang sahabat, dan sahabat Rasulullah S.A.W. semuanya adil.²⁴⁶

Setelah melakukan takhrij Hadith,²⁴⁷ Hadith ini diriwayatkan oleh Aḥmad dalam *Musnad*, dengan teks Hadith di atas dan ada pula riwayat dengan teks yang sama makna dengannya.²⁴⁸ Al-Tirmīdhī meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan*

²³⁹ Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 3:440 (no.1468). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 12:324 (Faṣl fī al-Ansāb min al-Alqāb. Harf Zayy).

²⁴⁰ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 6:28 (Ḥarf ‘Ain).

²⁴¹ *Ibid.* 5:10 (Baqiyah Ḥarf al-Mīm ‘ala al-Tartīb. no. 3).

²⁴² Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 2:687 (no.798).

²⁴³ *Ibid.* 1:312 (no.2020).

²⁴⁴ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 2:338 (no.3829).

²⁴⁵ Kelemahan perawi dapat juga terjadi jika perawi meriwayatkan daripada bapanya yang merupakan perawi yang lemah. Namun, ‘Abd al-Raḥmān bin Jarhad al-Aslamī meriwayatkan daripada bapanya yang merupakan sahabat di mana semua sahabat memiliki sifat adil. Jadi kita belum boleh mengatakan bahawa beliau perawi yang lemah. Al-A‘zamī, *Dirāsāt fī al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, 126.

²⁴⁶ Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 1:158 (no.911).

²⁴⁷ Takhrij Hadith ini dalam kitab *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, dalam Ḥarf ‘Ain, pada tajuk “al-‘Aurah bahagian al-Fakhidhu ‘Aurah.” Lihat Finsink, Dr, *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, 364.

²⁴⁸ Lihat Aḥmad bin Ḥanbal, *Al-Musnad*, 25: 274,279.

dengan makna yang sama.²⁴⁹ Al-Dārimī meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan*-nya dengan teks yang sama makna.²⁵⁰

Setelah menyelidiki Hadith ini, penulis cenderung untuk memilih pendapat al-Tirmidhī dan al-Arna'ūt bahawa Hadith ini *ḥasan*. Hal ini kerana walaupun jalan sanadnya kemungkinan besar bersambung, namun, terdapat seorang perawi yang *majhūl ḥāl* iaitu ‘Abd al-Raḥmān bin Jarhad al-Aslamī. Walaupun begitu, Hadith ini banyak diriwayatkan oleh perawi lainnya dengan teks Hadith yang semakna dengannya.

Hadith Ketujuh (Hadith yang ke-4015)

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ سَهْلٍ الرَّمْلِيُّ حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرْتُ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « لَا تَكْشِفُ فِجْدَكَ وَلَا تَنْظُرُ إِلَى فِجْدِ حَيٍّ وَلَا مَيِّتٍ ». قَالَ أَبُو دَاوُدَ هَذَا الْحَدِيثُ فِيهِ نَكَارَةٌ.

Terjemahan: *Abū Dāwūd meriwayatkan: ‘Alī bin Sahal al-Ramlī menceritakan kepada kami bahawa Ḥajjāj menceritakan kepada kami daripada Ibn Juraij, beliau berkata, “Aku diberi kabar daripada Ḥabīb bin Abī Thābit daripada ‘Āsim bin Ḍamrah daripada ‘Alī R.A. berkata, ‘Berkata Rasulullah S.A.W. bersabda, ‘Janganlah kamu menyingkap paha kamu dan janganlah kamu memandang paha orang yang masih hidup dan tidak pula orang yang sudah meninggal.’” Abū Dāwūd berkata, “Dalam Hadith ini terdapat kemungkaran.”*

Al-Arna'ūt berkata bahawa Hadith ini *ṣaḥīḥ lighairih* (sahih kerana wujud Hadith yang lain) kerana terputus sanadnya, Namun, setelah beliau menjelaskan kelemahan para perawinya, beliau berhujjah dengan Hadith sebelumnya (الْفَخْدُ عَوْرَةٌ)

²⁴⁹ Al-Tirmidhī meriwayatkan dengan lafaz “أن الفخذ عورة”. Lihat Al-Tirmidhī, *al-Sunan al-Tirmidhī*, 4:493 (Kitāb al-Adab. Bāb Mā Jā’a Anna al-Fakhda ‘Aurah. no.2795).

²⁵⁰ Al-Dārimī meriwayatkan dengan lafaz “حتم عليك أما علمت أن الفخذ عورة”. Lihat Al-Dārimī, *Musnad al-Dārimī al-Ma’rūf bi Sunan al-Dārimī*, ed. Ḥusain Sālim (Riyāḍ: Dār al-Mughnī), 3:1734 (Kitāb al-Isti’dhān. Bāb fī al-Nahy ‘an Dukhūl al-Nisā’ al-Ḥammām no. Hadīth 2692).

ianya saling dengan Hadith ini. Inilah pendapat yang dipegang oleh Aḥmad.²⁵¹ Manakala mengikut al-Albānī Hadith ini sangat *ḍa‘īf*.²⁵² Oleh kerana terdapat perbezaan pengiktirafan ulama terhadap taraf Hadith ini, maka penulis mengkaji semula jalan sanad, keadaan perawi dan takhrij Hadith ini.

Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith ini daripada ‘Alī bin Sahal dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka bertemu dan periwatyan Hadith berada dalam jama’ah serta sanadnya bersambung. ‘Alī bin Sahal meriwayatkan Hadith ini daripada Ḥajjāj bin Muḥammad al-A‘war dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Manakala dalam biografi ‘Alī bin Sahal, Ḥajjāj bin Muḥammad al-A‘war tercatat sebagai syaikhnya.²⁵³ Ini bererti mereka bertemu dan periwatyan Hadith berada dalam jama’ah, juga menunjukkan sanadnya bersambung di sini. Ḥajjāj bin Muḥammad al-A‘war meriwayatkan Hadith ini daripada Ibn Juraij dengan lafaz *‘an* (عَنْ), dan pada biografi Ḥajjāj, Ibn Juraij tercatat sebagai syaikhnya.²⁵⁴ Ini bererti mereka bertemu dan periwatyan Hadith berada dalam jama’ah yang membuktikan bahawa sanadnya bersambung. Ibn Juraij meriwayatkan Hadith ini daripada Ḥabīb bin Abī Thābit dengan lafaz *ikhbār* (أَخْبَرْتُ),²⁵⁵ dan pada biografi Ḥabīb, Ibn Juraij tercatat sebagai muridnya.²⁵⁶ Ini bererti mereka bertemu dan periwatyan Hadith berada dalam jama’ah yang membuktikan bahawa sanadnya bersambung. Ḥabīb meriwayatkan Hadith ini daripada ‘Āṣim bin Ḍamrah. Dalam biografi ‘Āṣim bin Ḍamrah, tercatat

²⁵¹ Imam Aḥmad bin Ḥanbal, *al-Musnad*, 2:405 (Musnad ‘Alī bin Abī Ṭālib. no. 1249).

²⁵² Ibn Ḥaidar, *‘Awn al-Ma‘būd*, 1:1831 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb al-Nahy ‘an al-Ta‘arrā. no Hadith 4015). Lihat juga Ibn Majah, *Sunan*, 1:469 (Kitāb al-Janā‘iz. Bāb Mā Jā’a fī Ghusl al-Mayyit. no.1460).

²⁵³ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 7:289 (Ḥarf ‘Ain. no.553).

²⁵⁴ *Ibid.* 2:180 (Man Ismuhu Ḥābis. no.381).

²⁵⁵ Lafaz “*ukhbirtu ‘an*” bererti “aku diberi khabar daripada...” merupakan periwatyan Hadith yang dilakukan melalui pengkhabaran. Dan *ṣiḡhat*-nya *majhūl* (tidak diketahui siapa yang mengkhabarkan) Jadi, perlu dibuktikan adanya perjumpaan di antara Ibn Juraij dan Ḥabīb.

²⁵⁶ *Ibid.* 3:152 (Man Ismuhu Ḥābis. no.32).

bahawa Ḥabīb bin Abī Thābit sebagai muridnya, namun tercatat pula bahawa Ḥabīb meriwayatkan daripadanya Hadith-Hadith *munkar*.²⁵⁷ Hal ini menunjukkan ada kemungkinan sanadnya *munkar*. Oleh itu, Abū Dāwūd berkata dalam Hadith ini ada kemunkaran (هَذَا الْحَدِيثُ فِيهِ نَكَارَةٌ), iaitu pada sanadnya. Manakala ‘Āṣim bin Ḍamrah al-Salūlī al-Kūfī tercatat meriwayatkan Hadith daripada ‘Alī bin Abī Ṭālib. Kesimpulannya, sanad Hadith ini memang bersambung, namun ada kemungkinan sanadnya *munkar* iaitu pada riwayat Ḥabīb daripada ‘Āṣim bin Ḍamrah.

Menerusi keadilan para perawi, ‘Alī bin Sahal ialah seorang perawi *thiqah* dan *ṣadūq*.²⁵⁸ Ḥajjāj bin Muḥammad al-A‘war pula seorang perawi *thiqah*, namun banyak melakukan kesalahan periwayatan pada akhir hayatnya.²⁵⁹ Ibn Juraij seorang perawi *thiqah*, namun pernah melakukan periwayatan dengan *tadlīs* dan *mursal*.²⁶⁰ Ḥabīb bin Abī Thābit seorang yang *thiqah*, faqih, mulia, namun pernah melakukan *tadlīs* dan *mursal*.²⁶¹ ‘Āṣim bin Ḍamrah seorang perawi *thiqah*.²⁶² ‘Alī bin Abī Ṭālib ialah seorang sahabat yang mulia, dan semua sahabat adalah adil.

²⁵⁷ *Ibid.* 5:40 (Ḥarf ‘Ain. no.77). *Munkar* ialah Hadith yang diriwayatkan oleh perawi yang *ḍa‘īf* di mana Hadith yang diriwayatkan tersebut bercanggah dengan Hadith-hadith yang diriwayatkan oleh para perawi yang *thiqah*. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, 203.

²⁵⁸ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 7:289 (Ḥarf ‘Ain. no.553).

²⁵⁹ *Ibid.* 2:180 (Man Ismuhu Ḥābis. no.381).

²⁶⁰ Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 2:363 (no.4193). *Tadlīs* terbagi kepada dua macam. *Pertama*, *tadlīs* pada sanad, iaitu Hadith diriwayatkan oleh seorang murid yang sezaman dengan syaikhnya atau pernah berjumpa dengannya namun ia tidak mendengar Hadith yang diriwayatkan tersebut daripada syaikhnya secara langsung melainkan melalui satu atau dua orang perawi di antara dia dengan syaikhnya. Akibatnya sanadnya terputus satu atau dua perawi di tengah jalan sanad. *Kedua*, *tadlīs* pada *syuyūkh* (para guru dalam periwayatan Hadith), iaitu seorang murid menyifati syaikhnya dengan sifat yang lebih mulia daripada yang sebenarnya, atau dia menamakan syaikhnya dengan *kunyah* yang bukan *kunyah*-nya, atau dengan menasabkan syaikh pada datuknya, bukan pada ayahnya. Manakala *mursal* ialah periwayatan Hadith yang sanadnya terputus pada tingkat sahabat Nabi S.A.W. padahal sahabat ini meriwayatkan langsung daripada Rasulullah S.A.W. Kedua-dua *tadlīs* dan *mursal* ini merupakan sebab yang men-*ḍa‘īf*-kan Hadith. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, 166, 170-172.

²⁶¹ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:156 (Man Ismuhu Ḥābis. no.32).

²⁶² *Ibid.* 5:40 (Ḥarf ‘Ain. no.77).

Bagi mentakhrij Hadith ini, setelah merujuk takhrij daripada kitab *Miftāh Kunūz al-Sunnah*,²⁶³ penulis mendapati bahawa Hadith ini telah diriwayatkan oleh Abū Dāwūd juga dalam *Sunan*-nya dengan teks Hadith yang hampir serupa.²⁶⁴ Hadith ini diriwayatkan oleh Ibn Mājah dalam *Sunan*-nya dengan teks Hadith yang hampir serupa.²⁶⁵ Aḥmad meriwayatkan Hadith ini dalam *Musnad* dengan teks Hadith yang hampir serupa.²⁶⁶

Berdasarkan pada perbincangan sanad, keadilan perawi dan takhrij Hadith, maka penulis merumuskan bahawa Hadith ini *ḥasan* kerana walaupun ada kemungkinan sanadnya bersambung dan Hadith ini tidak *shaz* dengan adanya riwayat yang lain, namun Hadith ini diriwayatkan oleh perawi yang tidak *thiqah*. Rumusan ini sesuai dengan pendapat al-Arna'ūt yang berhujjah bahawa Hadith ini *ṣaḥīḥ liḡhairih* (*ṣaḥīḥ* kerana wujud Hadith yang lain) kerana ada riwayat lain yang *ṣaḥīḥ* dan sama-sama menyatakan bahawa paha itu aurat. Jadi, hukumnya bukan *da'if* sebagaimana yang diiktiraf oleh al-Albānī.

2.5.2.2 Analisis Hadith Bab Berasaskan Hukum

Tajuk bab ini menunjukkan bahawa bab ini merangkum Hadith-hadith yang menjelaskan aurat sesama kaum muslimin ketika mandi yang tidak boleh dibuka di dalam *ḥammām*. Selain itu dalam bab ini juga dijelaskan bahawa kaum muslimin ditegah untuk membuka keseluruhan pakaiannya atau membuka sebahagian auratnya dengan sengaja ataupun tidak sengaja. Ada dua Hadith sahih dalam bab ini yang

²⁶³ Penulis mendapatkan takhrij Hadith dalam *Miftāh Kunūz al-Sunnah* pada tajuk al-‘Aurah di bahagian “al-Fakhdu ‘Aurah”. Lihat Finsink, *Miftāh Kunūz al-Sunnah*, 364.

²⁶⁴ Abū Dāwūd meriwayatkan dengan lafaz “ لا تبرز فخذك ولا تنظرن إلى فخذ حي ولا ميت ”. Lihat Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.t), 3:196 (Kitāb al-Janā’iz. Bāb fī Sitr al-Mayyit ‘inda Ghuslihi. no.3140).

²⁶⁵ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, 1:469 (Kitāb al-Janā’iz. Bāb Mā Jā’a fī Ghusl al-Mayyit. no.1460).

²⁶⁶ Imam Aḥmad bin Ḥanbal, *al-Musnad*, 2:405 (Musnad ‘Alī bin Abī Ṭālib. no. 1249).

masing-masing memiliki *shawāhid*.²⁶⁷ Kedua-dua Hadith ini ialah Hadith keempat dan Hadith keenam. Hadith keempat dalam *Kitāb Hammām* dikuatkan oleh Hadith kelima, manakala Hadith keenam dikuatkan oleh Hadith ketujuh.

Menurut penulis, ada dua konsep hukum di dalam bab ini. *Pertama* ialah, Hadith keempat memuat hukum membuka seluruh aurat apabila mandi di *ḥammām*. *Kedua* ialah bahawa Hadith keenam memuat hukum membuka aurat di antara sesama muslim, khususnya di dalam *ḥammām*.

Pertama: Hukum Membuka Seluruh Aurat Apabila Mandi

Hukum ini berkaitan secara langsung dengan Hadith keempat yang diriwayatkan oleh Ya‘lā, iaitu:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- رَأَى رَجُلًا يَغْتَسِلُ بِالْبِرَازِ بِلاَ إِزَارٍ فَصَعِدَ الْمِنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ -صلى الله عليه وسلم- « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَيُّ سِتِيرٌ يُحِبُّ الْحَيَاءَ وَالسَّتْرَ فَإِذَا اغْتَسَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتِرْ »

Terjemahan: “Bahawa sesungguhnya Rasulullah S.A.W. melihat seorang lelaki mandi di tanah lapang tanpa (memakai) kain, maka beliau naik ke atas mimbar kemudian beliau memuji Allah S.W.T. dan menyanjungkan pujian ke atas-Nya. Setelah itu beliau bersabda, “Sesungguhnya Allah S.W.T. Maha Pemalu, Sangat Maha Menutupi, mencintai rasa malu dan penutup, maka apabila salah seorang dari kalian mandi hendaklah ia memakai penutup.”

Dalam Hadith keempat ini dijelaskan bahawa Rasulullah S.A.W. melihat ada seorang badwi yang mandi di tempat terbuka tanpa memakai kain. Kalimah (الْبِرَازِ) bererti (الْفُضَاءِ الْوَاسِعِ) iaitu suatu tempat yang kosong tetapi luas. Melihat perkara tersebut baginda S.A.W. segera naik ke mimbar dan memuji Allah. Beliau S.A.W. bersabda: “Sungguh Allah itu Maha Pemalu, Maha Menutupi, menyukai sifat malu dan ketertutupan, maka apabila salah seorang daripada kalian mandi, hendaklah ia

²⁶⁷ *Shawāhid* ialah jamak kepada *shāhid*; iaitu Hadith yang menguatkan Hadith lainnya secara lafaz (*matn*). Şubḥī al-Şāliḥ, ‘*Ulūm al-Ḥadīth*, 242.

memakai (kain) penutup.” Dalam *‘Awn al-Ma‘būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, Ibn Ḥaidar menterjemahkan kata (حَيِّي) dengan maksud bahawa Allah itu tinggi rasa malunya sehingga Allah tidak menolak orang yang memohon kepada-Nya. Manakala kata (سْتِير) beliau menulis perkataan al-Manāwī, ianya bermaksud bahawa Allah meninggalkan orang yang membuat keburukan bagi menutupi keburukannya.²⁶⁸

Al-Sayūṭī pula menyatakan maksud (حَيِّي وَ سْتِير) ialah termasuk urusan Allah dan kehendaknya untuk menutupi dan menjaga.²⁶⁹ Manakala penulis berpendapat hal ini merupakan anjuran bagi kita untuk mengikuti kedua-dua sifat mulia Allah itu. Kita dianjurkan untuk berasa malu dan menutup aib diri sendiri sama ada di khalayak ramai mahupun ketika bersendirian. Adapun kalimah (فَلْيَسْتِرْ) dalam hadith keempat di atas, maka Ibn Ḥaidar menyamakan dengan perintah yang wajib bagi pemandi meskipun terhadap orang yang terlarang melihat auratnya dan sunnah (*mandūb*) apabila terhadap orang yang tidak dilarang melihat auratnya.²⁷⁰

Menerusi hukum membuka seluruh aurat apabila mandi, penulis berpendapat ada dua keadaan yang berkaitan hal tersebut, iaitu apabila dalam keadaan bersendirian dan apabila dalam keadaan di tempat terbuka yang boleh dipandang oleh orang lain. Mandi dalam keadaan tersebut di tempat terbuka yang ada kemungkinan bagi orang melihat auratnya seperti yang terjadi di dalam *ḥammām* memang diharamkan bagi orang yang *mukallaf* seperti yang telah penulis bahaskan sebelum ini.²⁷¹ Namun, berkenaan dengan amalan mandi dengan membuka seluruh aurat

²⁶⁸ Ibn Ḥaidar, *‘Awn al-Ma‘būd ‘ala Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 1:1831 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb al-Nahy ‘an al-Ta‘arrā. no Hadith: 4012).

²⁶⁹ Al-Nasā’ī, *Al-Sunan al-Nasā’ī*, ed. Jalāl al-Dīn al-Sayūṭī (Ḥalab: Maktabah al-Maṭbū‘ah al-Islāmiyyah, t.t), 1:200,201 (Kitāb al-Ghusl wa al-Tayammum. Bāb al-Istīṭār ‘inda al-Igṭisāl. no.406).

²⁷⁰ Ibn Ḥaidar, *‘Awn al-Ma‘būd*, 1:1831.

²⁷¹ Lihat perbahasan 2.5.1.2 Analisis Hadith Berasaskan Hukum.

dalam keadaan bersendirian (*khalwat*), maka Ibn Hajar dalam *Fatḥ al-Bārī*²⁷² menyebutkan bahawa para ulama berbeza pendapat tentang hal tersebut, iaitu:

1. Tidak boleh dan wajib baginya memakai kain penutup. Pendapat ini dipegang oleh Ibn Abī Lailā. Dengan dalil Hadith Ya‘lā bin Umayyah (إِذَا اغْتَسَلَ أَحَدُكُمْ (فَلَيْسَتْزِرَ).
2. Hukumnya boleh, namun lebih afdal dengan memakai kain. Pendapat ini dipegang oleh kebanyakan ulama. Dalilnya ialah bahawa Bani Israil mandi tanpa memakai kain. Imam al-Bukhārī juga membolehkan tidak memakai pakaian ketika mandi dengan dalil kisah Musa A.S. dan Ayub A.S. Bahawasanya kisah ini diceritakan oleh Nabi S.A.W. dan tidak memberi komentar, sehingga ia boleh dicontohi dan diteladani (الْأَقْدَاءُ بِهِ). Apabila dikaitkan dengan syari‘at sebelum Islam iaitu syari‘at Nabi Musa A.S. dan Nabi Ayub A.S. boleh menjadi syari‘at kita (شَرْعٌ مِّنْ قَبْلِنَا شَرْعٌ لَّنَا). Tambahan pula, terdapat dalil bahawa isteri dan hamba sahaya boleh melihat kepada aurat tuannya. Hadith-hadith ini disandingkan bersama Hadith daripada Bahz bin Ḥakīm (اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَا مِنْهُ مِنَ النَّاسِ).²⁷³ Oleh itu, hukumnya boleh tidak menutup tubuh ketika mandi bersendirian, namun menutup tubuh lebih digalakkan.

Penulis lebih cenderung kepada pendapat jumhur ulama bahawasanya membuka seluruh aurat apabila bersendirian atau di tempat yang tertutup adalah boleh, namun lebih utama menutup aurat. Hal ini kerana zahir Hadith ini menunjukkan bahawa perintah Rasulullah untuk menutup aurat ketika mandi pada

²⁷² Lihat Aḥmad bin ‘Alī bin Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bāriy Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abdullāh bin Bāz, cet. ke-1 (Kaheerah: Dār al-Fikr, 2000), 1:512 (Kitāb al-Ghusl, Bāb man Ightasala ‘Uryānan Waḥdahū fi al-Khalwah wa Man Tasattara fa al-Tasattur Afḍal).

²⁷³ Hadith ini akan penulis bincangkan pada perbahasan bab *ḥammām* seterusnya.

tempat terbuka walaupun tiada orang kerana masih ada kemungkinan orang yang lalu dengan sengaja atau tidak di sekitar tempat tersebut. Dalam keadaan ini menutup aurat adalah wajib sebagai tanda hati-hati. Manakala dalam keadaan bersendirian, - apabila merujuk kepada syari‘at Nabi Musa A.S. dan mengaitkannya dengan perintah Nabi Muhammad S.A.W. untuk menutup aurat apabila mandi- maka menutup sebahagian tubuh ialah suatu hal yang *mustahabb* (disenangi) kerana kita lebih berhak malu kepada Allah ketika bersendirian.

Hadith keempat juga menggambarkan pentingnya menutup aurat ketika mandi sehingga kain penutup merupakan kelengkapan utama selain penyediaan air, gayung dan kelengkapan mandi yang lain. Hal ini dapat mengingatkan perbuatan kita selalu disaksikan oleh malaikat. Allah S.W.T. berfirman,

وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ

‘Abasa 80: 16

Terjemahan: “Dan sesungguhnya bagi kalian ada para (malaikat) penjaga. Yang mulia dan mencatat. Mereka mengetahui apa-apa yang kalian perbuat.”

Kedua: Hukum Membuka Aurat di antara Sesama Muslim, Khususnya di dalam

Hammām

Dalam Hadith keenam dikatakan bahawa:

جَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عِنْدَنَا وَفَخِذِي مُنْكَشِفَةً فَقَالَ « أَمَا عَلِمْتُمْ أَنَّ الْفَخِذَ عَوْرَةٌ »

Terjemahan: “Rasulullah S.A.W. duduk bersama dengan kami dan pahaku sedang terbuka, maka beliau S.A.W. bersabda, ‘Adakah engkau belum tahu bahawa paha itu aurat?’”

Hadith ini menjelaskan tentang batasan aurat yang tidak boleh dilihat oleh sesama lelaki muslim atau sesama perempuan muslimah. Hadith keenam menceritakan bahawa pada suatu hari, Jarhad, seorang sahabat Nabi S.A.W. sekaligus seorang ahli Şuffah yang bertempat tinggal di Masjid Nabi sedang duduk-duduk bersama Rasulullah S.A.W. dan para sahabat yang lain. Namun, paha beliau terselak. Oleh itu, Rasulullah S.A.W. bersabda, “*Tidak tahukah engkau bahawasanya paha ialah aurat?*”

Menerusi perbincangan hukum Hadith, maka Hadith ini berkaitan dengan hukum membuka aurat antara sesama muslim, khususnya di dalam *ḥammām*. Pada pandangan penulis, kewajipan menutup aurat ini berlaku dalam dua keadaan, iaitu antara terapi dan pemandi, dan antara pemandi dengan pemandi yang lain. Hal ini apabila berkaitan dengan perawatan kesihatan dan kecantikan yang ada di *ḥammām*. Misalnya, perawatanurut bagi seluruh tubuh ataupun perawatan kecantikan untuk seluruh tubuh. Oleh itu, pemandi atau terapi tidak boleh membuka aurat antara bahagian pusat dan lutut kecuali untuk perubatan sahaja.²⁷⁴ Selanjutnya, apabila kita kaitkan Hadith keenam dan ketujuh dengan keperluan mandi di *ḥammām*, maka perawatan kecantikan di *ḥammām* semestinya tidak boleh mendedahkan aurat paha, kerana aurat ini mesti dipelihara baik ketika pemandi masih hidup dan sudah meninggal dunia.

Berkaitan dengan teknik melakukan perawatan pembersihan tubuh di *ḥammām*, dapat kita kaitkan dengan perkara memandikan jenazah. Ulama berbeza pendapat tentang kaedah memandikan jenazah, iaitu:

²⁷⁴ Dalam kepentingan untuk perubatan maka menyingkap aurat dan melihat kepada aurat itu ialah dibolehkan. Hal ini apabila memandangkan bagi kemaslahatan jasad. Lihat Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.), 10:257 (Qauluhu Bāb bi al-Tanwīn Mā Asfala min al-Ka’bain fa Huwa fī al-Nār).

1. Mālik, Abū Ḥanīfah dan jumhur fuqaha berpendapat bahawa jenazah dimandikan dengan menanggalkan jubah (*qamis*)-nya. Dalilnya ialah bahawa apa yang bukan menjadi aurat bagi orang hidup maka bukan menjadi aurat pula bagi jenazah. Jadi, jika tubuh jenazah bukan aurat maka tidak perlu ditutup dengan baju, kerana dengan terbukanya baju akan memungkinkan kesempurnaan mandi dan lebih tercapai kesuciannya. Lagipun jika jenazah tidak dipakaikan baju, hanyalah orang yang memandikan dan orang di sekitarnya yang boleh melihat di mana dalam keadaan ini orang yang masih hidup tidak ada yang boleh melihat jenazah tersebut melainkan dalam keadaan darurat.
2. Syāfi'ī berpendapat bahawa jenazah dimandikan dengan memakai baju dan dimandikan di atas baju yang melapisinya.²⁷⁵

Pendapat yang paling zahir ialah bahawa hanya bahagian aurat jenazah yang tidak boleh dibuka iaitu bahagian di antara pusat dan lutut. Amat digalakkan bagi orang yang memandikan jenazah untuk memakai kain pelapis yang tipis dan jarang yang boleh mencuci aurat jenazah sehingga boleh menyampaikan air ke tubuhnya dan tidak langsung menyentuh aurat jenazah dengan tangannya.

Berdasarkan perbincangan tersebut, apabila kita kaitkan keadaan di *ḥammām* di mana perawatan yang perlu menyentuh bahagian aurat antara pusat dan lutut, maka mestilah dibezakan antara kepentingan perubatan atau kecantikan. Dalam hal kecantikan, menyentuh bahagian aurat dilarang kerana tidak termasuk perkara yang darurat sebagaimana yang telah penulis bahaskan sebelumnya. Namun, apabila perawatan tersebut bertujuan bagi perubatan, maka perlulah dilakukan dengan memakai kain penutup. Dalam perawatan ini juga seorang terapi diwajibkan memakai kain pelapis sehingga tidak menyentuh langsung aurat pemandi.

²⁷⁵ Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Rusḥd al-Qurtubī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2004), 1:243.

2.5.3 Bab Tentang Membuka Aurat (بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّعَرِّي)

Dalam bab ini, Hadith-hadith tentang aurat telah dikumpulkan sama ada apabila seseorang sedang bersama orang lain, pada masa bersendirian dan hendak tidur bersama mahramnya atau orang Islam yang sama jantina. Bab ini merupakan bab yang terakhir dalam *Kitāb al-Ḥammām* dalam *Sunan Abī Dāwūd*.

2.5.3.1 Taraf Sanad, Takhrij Hadith, dan Perbahasan Tarjih Taraf Hadith

Hadith Kelapan (Hadith yang ke-4016)

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأُمَوِيُّ عَنْ عُمَانَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي
أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ قَالَ حَمَلْتُ حَجْرًا ثَقِيلًا فَبِينَا أَمْشَى فَسَقَطَ عَنِّي ثَوْبِي
فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « خُذْ عَلَيْكَ ثَوْبَكَ وَلَا تَمْشُوا عُرَاءً ».

Terjemahan: *Abū Dāwūd meriwayatkan: Ismā'īl bin Ibrāhīm menceritakan kepada kami bahawa Yaḥyā bin Sa'īd al-Umawī menceritakan kepada kami daripada 'Uthmān bin Ḥakīm daripada Abū Umāmah bin Sahal daripada al-Miswar bin Makhramah berkata, "Aku membawa sebuah batu yang berat, maka apabila aku berjalan, pakaianku terjatuh daripada tubuhku, maka Rasulullah S.A.W. berkata kepadaku, 'Pakailah pakaianmu dan janganlah kamu telanjang.'"*

Imam Muslim dan al-Albānī men-*ṣaḥīḥ*-kan Hadith ini.²⁷⁶ Bagi mengetahui taraf Hadith ini, penulis telah mengkaji semula jalan sanad, keadilan perawi dan takhrij Hadith ini.

Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith ini daripada Ismā'īl bin Ibrāhīm dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka pernah bertemu dan periwatyan Hadith berada dalam jama'ah. Manakala mengikut biografi Ismā'īl bin Ibrāhīm, Abū Dāwūd tercatat sebagai muridnya.²⁷⁷ Hal ini menunjukkan bersambungannya sanad. Ismā'īl bin Ibrāhīm meriwayatkan Hadith ini daripada Yaḥyā bin Sa'īd al-Umawī dengan lafaz

²⁷⁶ Ibn Ḥaidar, *'Awn al-Ma'būd*, 1:1832 (*Kitāb al-Ḥammām. Bāb Mā Jā'a fī al-Ta'arrā*. no Hadith: 4017).

²⁷⁷ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 1:239 (Man Ismuḥu Aḥmad. no.511).

ḥaddathanā (حَدَّثَنَا) yang menunjukkan mereka pernah bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama'ah. Manakala mengikut biografi Yaḥyā, Ismā'īl bin Ibrāhīm tercatat sebagai muridnya.²⁷⁸ Hal ini menunjukkan bersambungannya sanad. Yaḥyā meriwayatkan Hadith ini daripada 'Uthmān bin Ḥakīm dengan lafaz 'an (عَنْ), sehingga perlu dibuktikan kaedah pertemuan mereka. Namun kedua-dua biografi sama ada dalam biografi Yaḥyā dan 'Uthmān, kedua-duanya tercatat sebagai syaikh dan murid.²⁷⁹ 'Uthmān bin Ḥakīm meriwayatkan Hadith ini daripada Abū Umāmah dengan lafaz 'an (عَنْ), sehingga perlu ditelaah apakah mereka benar-benar bertemu. Namun kedua biografi sama ada dalam biografi dan Abū Umāmah, keduanya tercatat sebagai syaikh dan murid.²⁸⁰ Abū Umāmah meriwayatkan Hadith ini daripada Al-Miswar bin Makhramah dengan lafaz 'an (عَنْ), sehingga perlu dikaji bukti pertemuan. Namun, dalam biografi Al-Miswar bin Makhramah, Abū Umāmah tercatat sebagai muridnya.²⁸¹ Al-Miswar bin Makhramah meriwayatkan Hadith ini daripada Rasulullah S.A.W.

Berkaitan dengan keadilan para perawi, Ismā'īl bin Ibrāhīm merupakan seorang perawi yang *thiqah*.²⁸² Yaḥyā bin Sa'īd al-Umawī pula seorang perawi yang *ṣadūq*.²⁸³ 'Uthmān bin Ḥakīm²⁸⁴ dan Abū Umāmah²⁸⁵ kedua-duanya perawi *thiqah*. Al-Miswar bin Makhramah seorang sahabat, dan semua sahabat Rasulullah adalah

²⁷⁸ Al-Bukhārī, *al-Tārikh al-Kabīr*, 8:277 (no.2984). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 11:188 (Ḥarf Ya' no.356).

²⁷⁹ *Ibid.* dan Al-Bukhārī, *al-Tārikh al-Kabīr*, 6:216 (Bab Ha' no.2209). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 7:103 (Ḥarf 'Ain no.239).

²⁸⁰ Al-Bukhārī, *al-Tārikh al-Kabīr*, 2:63 (no.1693), Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 1:231 (Dhikru man Ismuhu Aḥmad no.497).

²⁸¹ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:137 (Ḥarf Mīm no.290).

²⁸² *Ibid.*, 1:239 (Man Ismuhu Aḥmad no.511).

²⁸³ *Ibid.*, 11:188 (Ḥarf Yā' no.356).

²⁸⁴ *Ibid.* dan Al-Bukhārī, *al-Tārikh al-Kabīr*, 6:216 (Bab Ḥā' no.2209). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 7:103 (Ḥarf 'Ain no.239).

²⁸⁵ Al-Bukhārī, *al-Tārikh al-Kabīr*, 2:63 (no.1693). Lihat juga Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 1:231 (Dhikru man Ismuhu Aḥmad no.497).

adil.²⁸⁶ Setelah melakukan takhrij,²⁸⁷ penulis mendapati bahawa Hadith ini juga diriwayatkan oleh Muslim dengan teks Hadith yang sama makna.²⁸⁸

Menerusi perbincangan di atas, penulis menyimpulkan bahawa Hadith ini *ṣaḥīḥ* kerana jalan sanadnya bersambung hingga kepada Rasulullah S.A.W., perawinya semuanya memiliki sifat adil, dan Hadith ini tidak *shaz* dengan riwayat-riwayat yang lainnya.

Hadith Kesembilan (Hadith yang ke-4017)

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا أَبِي ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى نَحْوَهُ عَنْ بَهْزِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَوْرَاتُنَا مَا نَأْتِي مِنْهَا وَمَا نَدْرُ قَالَ « اِحْفَظْ عَوْرَتَكَ إِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ». قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا كَانَ الْقَوْمُ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ قَالَ « إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا يَرَيْنَهَا أَحَدٌ فَلَا يَرَيْنَهَا ». قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا كَانَ أَحَدُنَا خَالِيًا قَالَ « اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَا مِنْهُ مِنَ النَّاسِ ».

Terjemahan: *Abū Dāwūd* meriwayatkan: ‘*Abdullāh bin Maslamah* menceritakan kepada kami, “Bapa saya menceritakan kepada kami.” Kemudian *Abū Dāwūd* juga meriwayatkan: *Ibn Bashshār* menceritakan kepada kami bahawa *Yaḥyā* menceritakan kepada kami dengan teks Hadith yang serupa. Keduanya sama ada *Maslamah* dan *Yaḥyā* meriwayatkan daripada *Bahaz bin Ḥakīm* daripada bapanya daripada datuknya berkata, “Aku berkata, ‘Wahai Rasulullah, aurat kami, (yang manakah) yang kami tutupi dan yang mana yang kami biarkan (terbuka)?’ Beliau bersabda, ‘Jagalah auratmu kecuali daripada isterimu atau hamba sahaya yang kamu miliki.’” Datuknya berkata, “Aku berkata, ‘Wahai Rasulullah jika ada suatu kaum masuk kepada yang lainnya (bagaimana)?’ Beliau bersabda, ‘Kalau kamu sanggup agar tidak ada orang lain yang melihat (auratmu)nya langsung, hendaklah ia tidak melihat (auratmu)nya.’” Datuknya berkata, “Aku berkata, ‘Wahai Rasulullah, kalau salah seorang daripada kami berseorangan (bagaimana)?’ Beliau bersabda, ‘Allah lebih berhak atas rasa malumu daripada manusia.’”

²⁸⁶ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:137 (Ḥarf Mīm no.290).

²⁸⁷ Penulis melakukan takhrij Hadith dengan menggunakan komputer kerana tiada kesesuaian tajuk dengan Hadith dalam kitab *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*.

²⁸⁸ Muslim meriwayatkan dengan lafaz “ارجع إلى ثوبك فخذه ولا تمشوا عراة”. Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtassar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ila Rasūlillāhi* S.A.W. ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.), 1:268 (Kitāb al-Ḥaid. Bāb al-‘Iṭinā’ bi Ḥifz al-‘Aurah. no.341).

Imam al-Arna'ūṭ berkata sanad Hadith ini hasan dan ianya diulang. Pada awalnya Hadith ini *ḍa'if* kerana terdapat perawi yang *ḍa'if* iaitu Bahaz. Namun, dua orang perawi yang *thiqah*, Ismā'īl dan Yaḥyā, meriwayatkan Hadith ini daripada Bahaz sehingga terangkatlah darjat Hadith ini menjadi Hadith yang *ḥasan*. Al-Albānī juga berkata bahawa Hadith ini *ḥasan*.²⁸⁹ Bagi mengkaji kebenaran taraf hadith ini, penulis mengkaji aspek jalan sanad, keadilan perawi dan takhrij Hadithnya.

Hadith ini diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dengan dua jalur sanad yang bertemu pada seorang perawi iaitu Bahaz bin Ḥakīm. Pada sanad yang pertama, Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith ini daripada 'Abdullāh bin Maslamah.²⁹⁰ 'Abdullāh bin Maslamah meriwayatkan Hadith ini daripada bapanya iaitu Maslamah bin Qa'nab. Sampai di sini sanadnya masih bersambung. Maslamah bin Qa'nab meriwayatkan Hadith ini daripada Bahaz bin Ḥakīm.²⁹¹ Huruf (ح) merupakan bukti bagi pertemuan dua sanad ini. Abū Dāwūd juga meriwayatkan Hadith ini daripada Ibn Bashshār.²⁹² Manakala Ibn Bashshār meriwayatkan Hadith ini daripada Yaḥyā bin Sa'īd bin Farrūkh al-Qaṭṭān.²⁹³ Yaḥyā meriwayatkan Hadith ini daripada Bahaz bin Ḥakīm²⁹⁴ dengan teks Hadith yang hampir serupa di mana ia diketahui daripada kata (نَحْوَهُ). Bahaz bin Ḥakīm meriwayatkan Hadith ini daripada bapanya, Ḥakīm bin Mu'āwiyah,²⁹⁵ dan bapanya meriwayatkan daripada datuknya, iaitu Mu'āwiyah bin

²⁸⁹ Aḥmad, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, 33:235,241 (Musnad Bahaz bin Ḥakīm. no.20034 dan no.20040) dan Ibn Ḥaidar, *'Awn al-Ma'būd*, 1:1832 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb Mā Jā'a fī al-Ta'arrā. no Hadith: 4017).

²⁹⁰ Telah dirincikan pada Hadith keenam.

²⁹¹ Lihat Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:134 (Baḳīyah Ḥarf Mīm no.282).

²⁹² *Ibid.*, 9:61 (Ḥarf Mīm no.87).

²⁹³ Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 8:276 (no.2983) dan Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 11:190 (Ḥarf Yā' no.359).

²⁹⁴ Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 2:143 (no.1982) dan Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 1:437 (Ḥarf Bā' no.924).

²⁹⁵ Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 3:12 (no.45), 12 dan Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 2:387 (Ḥarf Ḥā' no.783).

Ḥaidah.²⁹⁶ Semua jalan sanad ini menunjukkan bersambungnyā sanad dari awal hingga akhir.

Berkaitan dengan keadilan perawi pula, ‘Abdullāh bin Maslamah seorang perawi *thiqah*.²⁹⁷ Maslamah bin Qa‘nab juga seorang perawi yang *thiqah*.²⁹⁸ Ibn Bashshār²⁹⁹ dan Yaḥyā³⁰⁰ kedua-duanya merupakan perawi yang *thiqah*. Bahaz bin Ḥakīm seorang perawi yang *ḍa‘if* kerana ada yang mengkritik beliau pernah bermain judi.³⁰¹ Bapa Bahaz seorang *tābi‘īn* yang *thiqah*.³⁰² Manakala datuk Bahaz ialah seorang sahabat, dan semua sahabat adil.³⁰³

Setelah melakukan takhrij Hadith ini,³⁰⁴ penulis mendapati bahawa Hadith ini diriwayatkan oleh al-Tirmīdhī dalam *Sunan* dengan teks Hadith yang hampir sama.³⁰⁵ Ibn Mājah juga meriwayatkan dalam *Sunan*-nya dengan teks Hadith yang semakna.³⁰⁶ Imam Aḥmad juga meriwayatkan Hadith ini dalam *Musnad*-nya dengan teks Hadith yang semakna.³⁰⁷

Berpada dengan perbincangan jalan sanad, keadilan perawi dan takhrij Hadith di atas, maka penulis menyimpulkan bahawa hadith ini *ḍa‘if* pada awalnya, kerana ada seorang perawi yang dianggap tidak *thiqah* iaitu Bahaz bin Ḥakīm. Namun,

²⁹⁶ Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 7:329 (no.1408), 329 dan Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:185 (Baqiyyah Ḥarf Mīm no.384).

²⁹⁷ Telah dirincikan pada Hadith keenam.

²⁹⁸ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:134 (Baqiyyah Ḥarf Mīm no.282).

²⁹⁹ *Ibid.* 9:61 (Ḥarf Mīm no.87).

³⁰⁰ *Ibid.* 11:190 (Ḥarf Yā’ no.359).

³⁰¹ *Ibid.*, 1:437 (Ḥarf Bā’ no.924).

³⁰² *Ibid.* 2:387 (Ḥarf Ḥā’ no.783).

³⁰³ *Ibid.* 10:185 (Baqiyyah Ḥarf Mīm no.384).

³⁰⁴ Penulis mendapatkan Hadith ini dalam *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah* Huruf ‘Ain pada tajuk *al-‘Aurah* bahagian *Iḥfaz ‘Aurataka illā min Zawjatika aw Mā Malakat Yamīnuk*. Lihat Finsink, *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, 365.

³⁰⁵ Imam al-Tirmīdhī meriwayatkan dengan lafaz “الرجل يكون مع الرجل؟” dan di tempat lain beliau meriwayatkan dengan lafaz yang sama dengan Hadith di atas. Lihat Al-Tirmīdhī, *Sunan al-Tirmīdhī*, 5:97,110 (Kitāb al-Isti’dhān wa al-Adab. Bāb Mā Jā’a fī Ḥifẓ al-‘Aurah. no. 2769 dan no. 2794).

³⁰⁶ Ibn Mājah, *Sunan*, 1:618 (Kitāb al-Nikāḥ. Bāb al-Tasattur ‘Inda al-Jimā’ no.1920).

³⁰⁷ Aḥmad bin Ḥanbal juga meriwayatkan Hadith ini daripada Ismā‘īl bin ‘Ulayyah daripada Bahaz bin Ḥakīm. Lihat Aḥmad, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, 33:235,241 (Musnad Bahaz bin Ḥakīm. no.20034 dan no.20040)

Hadith ini tidak *shaz* dengan riwayat yang lain. Oleh itu, Hadith ini boleh naik tarafnya dari *da'if* menjadi *hasan* sebagaimana pendapat al-Arna'ūṭ dan al-Albānī.

Hadith Kesepuluh (Hadith yang ke-4018)

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ عَنِ الصَّحَّاحِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ زَيْدِ بْنِ
أَسْلَمَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم-
قَالَ « لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عُرْيَةِ الرَّجُلِ وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عُرْيَةِ الْمَرْأَةِ وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى
الرَّجُلِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي ثَوْبٍ ».

Terjemahan: *Abū Dāwūd* meriwayatkan: ‘*Abd al-Raḥmān bin Ibrāhīm* menceritakan kepada kami bahawa *Ibn Abī Fudaik* menceritakan kepada kami daripada *al-Ḍaḥḥāk bin ‘Uthmān* daripada *Zaid bin Aslam* daripada ‘*Abd al-Raḥmān bin Abī Sa‘īd al-Khudrī* daripada bapa beliau daripada *Nabi S.A.W.* beliau bersabda, “Janganlah seorang laki-laki melihat aurat laki-laki yang lain, dan janganlah pula seorang perempuan melihat aurat perempuan yang lain. Dan janganlah seorang laki-laki tidur dengan laki-laki lain di dalam satu selimut, dan janganlah pula seorang perempuan tidur dengan perempuan lain di dalam satu selimut.”

Al-Albānī juga berkata bahawa Hadith ini *ṣaḥīḥ*.³⁰⁸ Bagi mengetahui taraf Hadith ini, maka penulis mengkaji semula jalan sanad, keadaan perawi dan takhrij Hadith ini.

Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith ini daripada ‘*Abd al-Raḥmān bin Ibrāhīm*.³⁰⁹ ‘*Abd al-Raḥmān bin Ibrāhīm* pula meriwayatkan Hadith ini daripada *Ibn Abī Fudaik*.³¹⁰ *Ibn Abī Fudaik* meriwayatkan Hadith ini daripada *Al-Ḍaḥḥāk bin ‘Uthmān*³¹¹ dan *Al-Ḍaḥḥāk bin ‘Uthmān* pula meriwayatkan Hadith ini daripada *Zaid bin Aslam*.³¹² *Zaid bin Aslam* meriwayatkan Hadith ini daripada ‘*Abd al-Raḥmān bin*

³⁰⁸ Lihat *Ibn Ḥaidar*, *Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī* (ed.), *‘Awn al-Ma‘būd ‘ala Sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 1:1833 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb Mā Jā’a fī al-Ta‘arrā. no. Hadith: 4018) dan *Ibn Mājah*, *Sunan Ibn Mājah*, 1:217.

³⁰⁹ *Ibn Ḥajar*, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 6:119 (Ḥarf ‘Ain no.176).

³¹⁰ *Ibid.* 9:53 (no.62).

³¹¹ *Ibid.* 4:392 (Ḥarf Ḍād no.787).

³¹² *Al-Bukhārī*, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 3:387 (no.1287) dan *Ibn Ḥajar*, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:341 (Ḥarf Zayy no.728).

Abī Sa‘īd al-Khudrī³¹³ manakala ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Sa‘īd al-Khudrī meriwayatkan Hadith ini daripada bapanya iaitu Abū Sa‘īd al-Khudrī.³¹⁴ Abū Sa‘īd al-Khudrī pula meriwayatkan Hadith ini daripada Rasulullah S.A.W. Semua biografi perawi menyebutkan hubungan antara mereka sebagai syaikh dan murid. Jadi, sanad Hadith ini bersambung dari awal hingga kepada Rasulullah S.A.W.

Berkaitan dengan keadilan perawi, ‘Abd al-Raḥmān bin Ibrāhīm seorang perawi yang *thiqah*.³¹⁵ Ibn Abī Fudaik seorang perawi yang *ṣadūq*.³¹⁶ Al-Ḍaḥḥāk bin ‘Uthmān seorang perawi *thiqah*,³¹⁷ Zaid bin Aslam³¹⁸ serta ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Sa‘īd al-Khudrī ketiga-tiganya perawi *thiqah*.³¹⁹ Abū Sa‘īd al-Khudrī seorang sahabat Rasulullah S.A.W., yang bersifat adil.³²⁰

Setelah melakukan takhrij Hadith,³²¹ penulis mendapati bahawa Hadith ini diriwayatkan juga oleh Muslim dalam *Sahih*-nya dengan lafaz yang hampir serupa.³²² Ibn Mājah meriwayatkan Hadith ini dalam *Sunan*-nya dengan teks yang ringkas.³²³

Menerusi perbincangan di atas, penulis merumuskan bahawa hadith ini *ṣaḥīḥ* seperti yang telah diiktiraf oleh al-Albānī. Hal ini kerana jalan sanadnya bersambung hingga kepada Rasulullah S.A.W., manakala semua perawi Hadith ini memiliki sifat adil, dan teks Hadithnya tidak *shaz* dengan riwayat lain.

³¹³ Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 5:288 (no.935).

³¹⁴ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:416 (Ḥarf Sīn no.894).

³¹⁵ *Ibid.*, 6:119 (Ḥarf ‘Ain no.176).

³¹⁶ *Ibid.* 9:53 (no.62).

³¹⁷ *Ibid.* 4:392 (Ḥarf Ḍad no.787).

³¹⁸ *Ibid.* 6:119 (Ḥarf ‘Ain no.176).

³¹⁹ Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 5:288 (no.935).

³²⁰ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 3:416 (Ḥarf Sīn no.894).

³²¹ Penulis mendapatkan rujukan takhrij Hadith ini dalam kitab *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah* pada Huruf ‘Ain pada tajuk *al-‘Aurah* pada bahagian *Lā Yaḥḍu al-‘Aurāt*. Lihat Finsink, *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, 365.

³²² Muslim bin al-Ḥajjāj, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtassar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāhi S.A.W.* ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.), 1:266 (Kitāb al-Ḥaiḍ. Bāb Taḥrīm al-Nadl ilā al-‘Aurāt. no.338).

³²³ Ibn Mājah tidak menyebutkan lafaz (وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي تَوْبٍ وَاحِدٍ وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي تَوْبٍ). Lihat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, , 1:217 (Kitāb al-Ṭahārah wa Sunanihā. Nikāḥ. Bāb al-Nahy ‘an Yarā ‘Aurata Akhīh no.661).

Hadith Kesebelas (Hadith yang ke-4019)

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا ابْنُ عُثَيْبَةَ عَنِ الْجُرَيْرِيِّ ح وَحَدَّثَنَا مُؤَمَّلُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنَا
إِسْمَاعِيلُ عَنِ الْجُرَيْرِيِّ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ رَجُلٍ مِنَ الطُّفَاوَةِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ
اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « لَا يُفْضِيَنَّ رَجُلٌ إِلَى رَجُلٍ وَلَا امْرَأَةٌ إِلَى امْرَأَةٍ إِلَّا وَلَدًا أَوْ
وَالِدًا ». قَالَ وَذَكَرَ الثَّالِثَةَ فَنَسِيْتُهَا.

Terjemahan: *Abū Dāwūd meriwayatkan: Ibrāhīm bin Mūsā menceritakan kepada kami bahawa Ibn ‘Ulayyah mengabarkan kepada kami daripada al-Jurairī. Abū Dāwūd juga meriwayatkan: Mu’ammal bin Hishām menceritakan kepada kami, beliau berkata bahawa Ismā‘īl menceritakan kepada kami juga daripada al-Jurairī daripada Abū Naḍrah daripada seorang laki-laki daripada Ṭufāwah daripada Abū Hurairah, beliau berkata, “Rasulullah S.A.W. bersabda, ‘Janganlah sekali-kali seorang laki-laki tidur dengan laki-laki, dan janganlah sekali-kali seorang perempuan tidur dengan perempuan kecuali seorang bapa dengan anak lelakinya.’” Abū Hurairah berkata, “Beliau menyebutkan (perkara) yang ketiga, aku sudah lupa.”*

Al-Albānī berkata Hadith ini *ḍa‘īf* kerana terdapat seorang perawi yang *majhūl* dan *majhūl ḥāl*. Bagi menyelidiki kembali taraf Hadith ini, penulis mengkaji aspek jalan sanad, keadilan perawi dan takhrij Hadith ini.

Abū Dāwūd meriwayatkan Hadith ini daripada Ibrāhīm bin Mūsā dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka pernah bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama’ah. Manakala mengikut biografi Ibrāhīm bin Mūsā, Abū Dāwūd tercatat sebagai muridnya.³²⁴ Hal ini menunjukkan sanadnya bersambung. Manakala Ibrāhīm bin Mūsā pula meriwayatkan Hadith ini daripada Ibn ‘Ulayyah dengan lafaz *akhbaranā* (أَخْبَرَنَا). Hal ini menunjukkan bahawa mereka hidup sezaman namun tidak pasti pernah berjumpa. Manakala dalam biografi keduanya tiada bukti yang menjelaskan hubungan di antara kedua-duanya sebagai syaikh dan murid.³²⁵ Periwayatan Hadith mungkin berlaku pada jarak yang jauh. Abū Dāwūd juga

³²⁴ Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 1:327 (no.1028) dan Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 1:148 (Dhikr Man Ismuh Aḥmad no.308).

³²⁵ Lihat *Ibid.* dan Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 1:241 (Dhikr Man Ismuh Aḥmad no. 513).

meriwayatkan Hadith ini daripada Mu'ammal bin Hishām dengan lafaz *ḥaddathanā* (حَدَّثَنَا). Ini bererti mereka pernah bertemu dan periwayatan Hadith berada dalam jama'ah. Manakala mengikut biografi Mu'ammal bin Hishām, Abū Dāwūd tercatat sebagai muridnya.³²⁶ Hal ini menunjukkan sanadnya bersambung. Manakala Mu'ammal bin Hishām meriwayatkan Hadith ini daripada Ismā'īl iaitu Ismā'īl bin 'Ulayyah. Penulis dapat melihat sifat amanah Abū Dāwūd dalam menukil sanad Hadith, apabila Ibrāhīm bin Mūsā menyebut perawi sebelumnya sebagai Ibn 'Ulayyah, dan Mu'ammal bin Hishām menyebut perawi sebelumnya sebagai Ismā'īl yang mana kedua-duanya ialah nama bagi seorang perawi iaitu Ismā'īl bin 'Ulayyah.³²⁷ Ismā'īl bin 'Ulayyah meriwayatkan Hadith ini daripada Al-Jurairī, dan di dalam biografi kedua-duanya disebutkan hubungan mereka sebagai murid dan syaikh³²⁸ di mana sanadnya bersambung. Al-Jurairī meriwayatkan Hadith ini daripada Abū Naḍrah dan disebutkan hubungan di antara kedua-duanya sebagai murid dan syaikh dalam biografi masing-masing.³²⁹ Sanadnya bersambung. Abū Naḍrah meriwayatkan Hadith ini daripada seorang lelaki dari Ṭufāwah yang meriwayatkan Hadith daripada Abū Hurairah R.A.³³⁰ Dari sini, penulis menyimpulkan bahawa sanad pertama Hadith ini ada kemungkinan terputus, namun sanad Hadith yang kedua bersambung dari awal hingga akhir. Walaupun sanad Hadith ini bersambung, namun terdapat perawi yang tidak diketahui namanya (*mubham*) iaitu lelaki dari Ṭufāwah.

³²⁶ Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10:342 (no.687).

³²⁷ Boleh jadi Ismā'īl yang dimaksud oleh Mu'ammal ialah Ismā'īl bin 'Ulayyah iaitu nama daripada Ibn 'Ulayyah. Ibn Ḥajar menyebut syaikhnya Mu'ammal ialah Ismā'īl bin 'Ulayyah. Penulis berpendapat, kalau ini benar maka sanad Hadith ini bertemu pada perawi yang bernama Ibn 'Ulayyah, bukan al-Jurairī. Tapi, kalau hal ini ialah suatu kesalahan, maka tidak ditemukan Ismā'īl yang lain yang terdaftar menjadi syaikh daripada Mu'ammal selain Ismā'īl bin 'Ulayyah. Lihat Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 1:105 (no.416).

³²⁸ Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 3:456 (no.1520) dan Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 4:6 (Ḥarf Sīn no.8).

³²⁹ Lihat Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 4:6 (Ḥarf Sīn no.8) dan Al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, 7:355 (no.1535) dan Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 10: 268 (Baqiyah Ḥarf Mīm 'ala al-Tartīb no.528).

³³⁰ Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 1:198 (no.1783).

Menerusi keadilan perawi, maka Ibrāhīm bin Mūsā ḍān Mu’ammal bin Hishām kedua-duanya ialah perawi yang *thiqah*.³³¹ Ibn ‘Ulayyah juga seorang perawi *thiqah*.³³² Al-Jurairī³³³ dan Abū Naḍrah³³⁴ merupakan perawi yang *thiqah*. Seorang lelaki dari Ṭufāwah seorang perawi yang *majhūl ḥāl*.³³⁵ Abū Hurairah seorang sahabat Nabi S.A.W. dan semua sahabat bersifat adil.³³⁶

Setelah mencari rujukan takhrij, penulis belum menemukan rujukan takhrij Hadith ini dalam *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*. Al-Albānī dalam *‘Awn al-Ma’būd* berkata bahawa Hadith ini hanya diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dan tidak diriwayatkan oleh *Imam al-Kutub al-Sab‘ah* yang lain. Penulis juga melihat bahawa klausa (*إِلَّا وَوَلَدًا أَوْ*)
(*وَالِدًا*) menunjukkan bahawa Hadith ini *shaz* terhadap Hadith kesepuluh. Terdapat keganjilan dalam Hadith kesebelas iaitu pada kalimah yang diucapkan oleh Abū Hurairah R.A., “*Aku sudah lupa.*” Padahal Abū Hurairah mustahil melupakan Hadith Rasulullah S.A.W. kerana doa Rasulullah agar Abū Hurairah tidak melupakan Hadith Nabi S.A.W.³³⁷

Berdasarkan perbincangan di atas, penulis menyimpulkan bahawa Hadith ini *ḍa‘īf* disebabkan perawinya ada yang *majhūl* dan *majhūl ḥāl*. Manakala tiada Hadith lain yang serupa dengannya melainkan Hadith yang kesepuluh. Jadi, Hadith ini tidak memiliki Hadith yang boleh menguatkannya atau menaikkan tarafnya.

³³¹ Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 1:148 (Dhikr Man Ismuh Aḥmad no.308) dan 1:241 (Dhikr Man Ismuh Aḥmad no.513).

³³² Ibn Hajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 1:105 (no.416).

³³³ Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 4:6 (Ḥarf Sīn no.8).

³³⁴ Ibn Hajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 2:678 (Ḥarf Nūn. no.8414).

³³⁵ *Ibid.* 1:198 (no.1783).

³³⁶ Ibn Hajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, 12:240 (Ḥarf Hā’ no.8773).

³³⁷ Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtassar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūlillāhi S.A.W.*, 4:1939 (Kitāb al-Faḍā’il. Bāb min Faḍā’il Abi Hurairah al-Dūsī R.A. no.2492).

2.5.3.2 Analisis Hadith Bab berasaskan Hukum

Bab ini memuatkan empat Hadith, dua di antaranya sahih, iaitu Hadith kelapan dan kesepuluh. Manakala Hadith kesembilan tarafnya hasan, dan Hadith kesebelas dihukumi sebagai Hadith *da'if*. Hal ini bererti ada 2 Hadith yang boleh dijadikan hujjah, iaitu Hadith kelapan dan kesepuluh. Manakala Hadith kesembilan boleh menjadi penguat (*shāhid*) kepada Hadith kelapan. Adapun Hadith kesebelas tidak boleh dijadikan hujjah kerana ke-*da'if*-annya.

Hadith kelapan menceritakan seorang sahabat yang pakaiannya tidak sengaja terbuka yang kemudian ditegur oleh Rasulullah S.A.W.

عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ قَالَ حَمَلْتُ حَجْرًا ثَقِيلًا فَبَيْنَا أَمْشِي فَسَقَطَ عَنِّي ثَوْبِي فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « خُذْ عَلَيْكَ ثَوْبَكَ وَلَا تَمْشُوا عُرَاءً »

Terjemahan: “Daripada al-Miswar bin Makhramah berkata, “Aku membawa sebuah batu yang berat, maka apabila aku berjalan, pakaianku terjatuh daripada tubuhku, maka Rasulullah S.A.W. berkata kepadaku, ‘Pakailah pakaianmu dan janganlah kamu telanjang.’””

Ibn Ḥaidar berkata bahawa kalimah “Pakailah pakaianmu,...” (خُذْ عَلَيْكَ ثَوْبَكَ)

khiṭāb-nya bermaksud sebagai *takhṣīṣ* bagi sahabat tersebut, manakala kalimah “...dan janganlah kamu berjalan tanpa pakaian!” (وَلَا تَمْشُوا عُرَاءً) *khiṭāb*-nya bermakna *ta'mīm* bagi seluruh kaum muslimin.³³⁸ Hal ini bermaksud bahawa perintah memakai pakaian memang ditujukan bagi sahabat yang pakaiannya terbuka tadi yang dinyatakan pada awal teks Hadith. Kalimah ini bermakna khusus (*takhṣīṣ*) untuk sahabat tersebut. Namun, teks ini diikuti dengan larangan membuka aurat yang diiktiraf sebagai larangan bagi seluruh Muslim. Kalimah ini bermaksud umum bagi

³³⁸ Ibn Ḥaidar, *ʿAwn al-Maʿbūd*, 1:1832 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb Mā Jāʿa fī al-Taʿarrā. no 4016).

seluruh Muslim (*ta'mīm*). Jadi, di dalam Hadith ini *takhṣīṣ* didahulukan daripada umum.

Sebagai penjelasan kepada pendapat Ibn Ḥaidar di atas, penulis melihat bahawa maksud Ibn Ḥaidar di sini bahawasanya iktibar yang boleh kita ambil adalah berasaskan kepada lafaz umumnya, bukan kerana khususnya sebab (*العِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ*) (*لَيْسَ بِخُصُوصِ السَّبَبِ*). Kalimah yang bermaksud umum tadi lebih penting daripada yang bermaksud khusus. Oleh itu, apa yang ditekankan di sini ialah perkara larangan membuka aurat bagi seluruh kaum muslimin.

Hadith yang kesembilan menceritakan tentang seorang sahabat yang bertanya kepada Rasulullah S.A.W. berkenaan batasan aurat, iaitu antara bahagian yang mesti ditutup dan bahagian yang boleh dibiarkan terbuka.

عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَوْرَاتُنَا مَا نَأْتِي مِنْهَا وَمَا نَذَرُ قَالَ « أَحْفَظْ عَوْرَتَكَ إِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ». قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا كَانَ الْقَوْمُ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ قَالَ « إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا يَرِيَنَّهَا أَحَدٌ فَلَا يَرِيَنَّهَا ». قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا كَانَ أَحَدُنَا خَالِيًا قَالَ « اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَا مِنْهُ مِنَ النَّاسِ ».

Terjemahan: *Datuk kepada Bahz berkata, "Aku berkata, 'Wahai Rasulullah, aurat kami, (yang manakah) yang kami tutupi dan yang mana yang kami biarkan (terbuka)?' Beliau bersabda, 'Jagalah auratmu kecuali daripada isterimu atau hamba sahaya yang kamu miliki.'"* *Datuknya berkata, "Aku berkata, 'Wahai Rasulullah jika ada suatu kaum masuk kepada yang lainnya (bagaimana)?' Beliau bersabda, 'Kalau kamu sanggup agar tidak ada orang lain yang melihatnya (auratmu) langsung, hendaklah ia tidak melihatnya (auratmu).'"* *Datuknya berkata, "Aku berkata, 'Wahai Rasulullah, kalau salah seorang daripada kami berseorangan (bagaimana)?' Beliau bersabda, 'Allah lebih berhak atas rasa malumu daripada manusia.'"*

Al-Mubārakfūrī berkata dalam *Tuḥfah al-Aḥwadhī* bahawa yang dimaksudkan dengan "aurat-aurat kami" (*عَوْرَاتُنَا*) dalam Hadith ialah bentuk jamak daripada 'aurah

yang bererti “segala sesuatu yang mendatangkan rasa malu apabila terbuka”. Apabila orang tersebut lelaki maka auratnya adalah antara pusat dan lutut; apabila perempuan merdeka maka auratnya ialah seluruh tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangan. Jika perempuan itu budak maka auratnya ialah seperti aurat lelaki; dan menutup aurat ketika solat dan di luar solat hukumnya wajib, kecuali apabila bersendirian yang menjadi perbezaan pendapat dalam kalangan ulama.³³⁹ Manakala Ibn Haidar berkata bahawa maksud kalimah (احْفَظْ عَوْرَتَكَ) ialah “Tutuplah seluruhnya!”, dan klausa (إِلَّا مِنْ) (رُؤُوسِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ يَمِينًا) bermakna “boleh membukanya di hadapan isteri dan hamba yang dimiliki” serta dikiaskan kepada boleh juga melihat aurat mereka. Adapun kata (أَنْ لَا يَرَيْنَهَا أَحَدٌ فَلَا يَرَيْنَهَا) dimaksudkan bagi wajibnya menutup aurat, agar tidak dilihat oleh orang lain. Manakala kalimah (اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَخَى مِنْهُ) bermaksud kepada anjuran menutup aurat ketika bersendirian sebagai ketaatan kepada Allah dan mencari kecintaan serta keredhaan Allah terhadap diri kita.³⁴⁰

Hadith kesepuluh menerangkan tentang larangan bagi lelaki melihat aurat lelaki lain dan perempuan melihat aurat perempuan lain.

عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عُرْيَةِ الرَّجُلِ وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عُرْيَةِ الْمَرْأَةِ وَلَا يُفْضِرِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي تَوْبٍ وَاحِدٍ وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي تَوْبٍ

Terjemahan: *Daripada bapa kepada ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Sa‘īd al-Khudrī daripada Nabi S.A.W. beliau bersabda, “Janganlah seorang laki-laki melihat aurat laki-laki yang lain, dan janganlah pula seorang perempuan melihat aurat perempuan yang lain. Dan janganlah seorang laki-laki tidur dengan laki-laki lain di dalam satu selimut, dan*

³³⁹ Hal ini telah penulis bincangkan pada perbahasan 2.5.2.2 Analisis Hadith Bab berasaskan Hukum. Lihat al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī*, 8:44.

³⁴⁰ Ibn Haidar, *Awn al-Ma‘būd ‘ala Sharḥ Sunan Abī Dāwud*, 1:1833 (Kitāb al-Ḥammām. Bāb Mā Jā’a al-Ta‘arrā. no Hadith: 4017).

janganlah pula seorang perempuan tidur dengan perempuan lain di dalam satu selimut."

Ibn Haidar berpendapat bahawa larangan bagi lelaki melihat aurat lelaki ini lebih aulā daripada larangan bagi lelaki melihat aurat perempuan. Manakala perkara yang berkaitan dengan larangan lelaki tidur satu selimut dengan lelaki yang lain dan begitu juga dengan perempuan, al-Mubārakfūrī mengertikan dengan larangan menyentuh aurat orang lain. Ibn Haidar juga berpendapat bahawa (أَفْضَيْتَ إِلَى شَيْءٍ) bermakna (وَصَلَّتْ بِهِ) iaitu mencapainya atau menyentuhnya.

Menerusi perbincangan yang berkaitan dengan *ḥammām*, penulis menyimpulkan ada dua konsep yang boleh dipetik di dalam bab ini. *Pertama* ialah perkara hukum dan adab membuka aurat di *ḥammām*. Namun, hukum membuka aurat di *ḥammām* telah dibincangkan pada perbahasan sebelumnya bahagian 2.5.2.2. ***Analisis Hadith berasaskan Hukum***. Jadi, penulis hanya membahaskan adab membuka aurat di *ḥammām* sahaja. *Kedua* ialah hukum menyentuh aurat orang lain di *ḥammām*.

Pertama: Adab Membuka Aurat di *Ḥammām*

Hal ini berkait rapat dengan perkara membuka pakaian di *ḥammām* lelaki atau di *ḥammām* perempuan. Adapun di dalam *ḥammām* tersebut juga terdapat jin sama ada jin itu muslim, munafiq atau kafir, maka seorang muslim hendaklah membaca basmalah sebelum memasuki *ḥammām* dan ketika membuka pakaian. Al-Tirmīdhī meriwayatkan daripada ‘Alī bin Abī Ṭālib:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " سَتْرُ مَا بَيْنَ أَعْيُنِ الْجِنَّ وَعَوْرَاتِ بَنِي آدَمَ: إِذَا دَخَلَ أَحَدُهُمُ الْخَلَاءَ، أَنْ يَقُولَ: بِسْمِ اللَّهِ "

Terjemahan: ‘Alī bin Abī Ṭālib R.A. berkata, “Rasulullah S.A.W. bersabda, ‘Sebagai penutup aurat anak Adam (manusia) dari pandangan mata jin apabila memasuki bilik mandi atau tandas ialah membaca bismillah.’”³⁴¹

Kesimpulan yang boleh dibuat adalah perlunya membaca basmalah apabila membuka pakaian di *ḥammām* kerana hal itu boleh melindungi dirinya dengan bangsa jin. Dengan demikian, ia tidak diganggu sama ada melalui rasukan matanya, dihembuskan angin ke tubuhnya, atau gangguan yang lain.

Kedua: Hukum Menyentuh Aurat Orang Lain

Imam al-Nawāwī dalam *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* berpendapat bahawa Hadith kesepuluh memuatkan hukum-hukum pengharaman bagi lelaki melihat aurat lelaki yang lain dan perempuan melihat aurat perempuan yang lain kecuali isteri dan hamba sahayanya sendiri. Pengharaman tersebut adalah dalam keadaan bukan keperluan untuk melihat. Jika ada keperluan untuk melihat seperti pada perkara jual beli (melihat wajah), perubatan, persaksian atau yang seumpama dengannya, maka dalam keadaan ini dibolehkan melihat aurat. Manakala kalimah (وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي) (ثَوْبٍ وَاحِدٍ) bermakna bahawa diharamkan bagi lelaki tidur dalam satu selimut dengan lelaki lain tanpa penghalang antara mereka sehingga aurat mereka bersentuhan. Begitu juga halnya pengharamannya terhadap perempuan. Jadi, mereka hendaklah menggunakan penghalang apabila tidur dengan orang yang berjantina sama.³⁴²

³⁴¹ Al-Tirmidhī berkata bahawa Hadith ini *gharib* kerana hanya diketahui daripada sanad ini dan jalan sanadnya tidak terlalu kuat. Namun al-Albānī mensahihkan Hadith ini. Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Ibrāhīm ‘Aṭwah (Miṣr: Shirkah Maktabah wa Maṭba‘ah Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975), 2:503 (Abwāb al-Safar. Bāb Mā Dhukira min al-Tasmiyyah ‘inda Dukhūl al-Khalā’. no. 2769 dan no. 2794).

³⁴² Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Sharaf al-Nawāwī al-Dimashqī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawāwī*, cet. ke-1, (Kaherah: Dār al-Fikr, 2009), 2:25.

Dalam kaitannya dengan *ḥammām*, Hadith ini juga menjadi dalil bagi haram menyentuh aurat orang lain termasuk di *ḥammām*, dan para ulama telah bersetuju tentang hal ini.³⁴³ Hal ini berlaku bagi perkara memandikan jenazah seperti yang telah penulis bincangkan sebelum ini. Penulis mengqiyaskan hal ini di antara terapi dan pemandi di *ḥammām*. Al-Ramlī menjelaskan bahawa melihat dan menyentuh aurat adalah haram, kecuali lelaki membasuh lelaki dan perempuan memandikan perempuan, dan disunnahkan membasuh dengan menggunakan kain. Namun, al-Ramlī juga berpendapat bahawa diharamkan bagi lelaki kafir memandikan lelaki muslim.³⁴⁴ Oleh itu, sepatutnya perawatan yang dilakukan di *ḥammām* tidak ada yang menjejaskan bahagian aurat antara sesama muslimah dan tidak menyentuh bahagian aurat tersebut. Hal ini ditujukan bukan untuk perubatan selagi ianya tidak termasuk perkara yang darurat.

2.5.4 Konsep Tambahan terhadap *Kitāb al-Ḥammām*

Konsep tambahan yang dimaksudkan di sini ialah ingin menambahkan konsep Hadith lain yang berkaitan dengan hukum-hakam di *ḥammām* namun tidak terdapat di dalam *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd*. Hal ini berkaitan dengan perkara di dalam *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd* yang hanya membicarakan tentang tajuk memasuki *ḥammām*, permasalahan aurat dan adab membuka pakaian di *ḥammām*. Oleh itu, bagi menyempurnakan perbincangan tentang Hadith-hadith *ḥammām*, maka penulis perlu membahaskan konsep tambahan tersebut. Penulis ingin menambahkan sebuah lagi konsep yang mempunyai hubungkait dengan fasiliti di *ḥammām* iaitu

³⁴³ Lihat ‘Uthmān bin ‘Alī al-Zaila‘ī al-Ḥanafī, *Tabyīn al-Ḥaqā’iq Sharḥ Kanz al-Daqā’iq* (Kaherah: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1313H), 1:237 (no.606).

³⁴⁴ Muḥammad bin Abī al-‘Abbās al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 2:453.

berkenaan dengan kebiasaan menampal gambar-gambar pada dinding atau pintu masuk *ḥammām*.

Terdapat hiasan di *ḥammām* baik berupa anak patung atau mosaik berbentuk haiwan yang ditampal pada dinding. Contohnya seperti yang terdapat pada *bathroom* di Bath, England, atau juga seperti mosaik *ḥammām* yang terdapat di Hammam Lif, Tunisia.³⁴⁵ Jika ditinjau dalam perspektif Islam, hiasan-hiasan tersebut tergolong dalam kemungkaran yang wujudnya mesti dielakkan di mana-mana *ḥammām* yang dibina di wilayah Islam. Imam Al-Bukhārī meriwayatkan daripada Abū Ṭalḥah, Rasulullah S.A.W. bersabda berkaitan dengan larangan meletakkan anak patung kerana boleh menghalang malaikat masuk ke dalam rumah:

لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ، وَلَا صُورَةٌ تَمَائِيلُ

Terjemahan: “Malaikat tidak masuk ke dalam rumah yang di dalamnya terdapat anjing, dan tidak pula yang di dalamnya terdapat gambar anak patung.”³⁴⁶

Imam al-Bukhārī juga meriwayatkan daripada ‘Aishah R.A. berkaitan dengan larangan membuat gambar makhluk hidup:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: حَشَوْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَادَةً فِيهَا تَمَائِيلُ كَأَنَّهَا نُمْرُقَةٌ، فَجَاءَ فَقَامَ بَيْنَ الْبَابَيْنِ وَجَعَلَ يَتَغَيَّرُ وَجْهَهُ، فَقُلْتُ: مَا لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ «مَا بَأَلُ هَذِهِ الْوِسَادَةِ؟» ، قَالَتْ: وَسَادَةٌ جَعَلْتُهَا لَكَ لِتَضْطَجِعَ عَلَيْهَا، قَالَ: " أَمَا عَلِمْتِ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ، وَأَنَّ مَنْ صَنَعَ الصُّورَةَ يُعَذَّبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ: أَحْبَبُوا مَا خَلَقْتُمْ "

Terjemahan: *Daripada ‘Aishah R.A., beliau berkata, “Aku mengisi sebuah bantal bagi Nabi S.A.W., di dalamnya terdapat anak patung, bantal itu seperti sandaran. Rasulullah pun datang, beliau berdiri di antara dua pintu dan berubahlah air mukanya, aku pun bertanya,*

³⁴⁵ Lihat Franklin M. Biebel, “The Mosaics of Hammam Lif” dalam “The Art Bulletin”, *College Art Association* 18 (December 1936), 542, 544, 547, laman sesawang *Jstor*, dicapai pada 24 Oktober 2013, <http://www.jstor.org/stable/3045653>.

³⁴⁶ Muḥammad bin Ismā‘īl Abū ‘Abdullāh al-Bukhārī al-Ju‘fī, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Musnad al-Mukhtaṣṣar min Umūr Rasūlillāh S.A.W.*, ed. Muḥammad Zuhair bin Nāṣir al-Nāṣir (t.t.p.: Dār Ṭūq al-Najāḥ, 2002), 4:114 (Kitāb Bad’ al-Khalq. Bāb Idhā Qāla Aḥadukum Āmin al-Malā’ikah fī al-Samā’, Āmin Fawāfaqat Iḥdāhumā al-Ukhra Ghufira lahu Mā Taqaddama min Dhanbihi. no.3225).

'Apa gerangan kami ya Rasulullah?' Beliau berkata, 'Apa gerangan dengan bantal ini?' 'Āishah menjawab, 'Ianya sebuah bantal yang telah aku buat untukmu agar engkau boleh tidur di atasnya.' Rasulullah S.A.W. berkata, 'Tidakkah engkau tahu bahawa malaikat tidak masuk ke dalam rumah yang di dalamnya terdapat gambar. Dan barangsiapa yang menciptakan gambar maka dia akan diazab pada hari kiamat dan dikatakan padanya: Hidupkanlah apa yang telah kamu ciptakan!''³⁴⁷

Al-Ghazālī dalam 'Iḥyā' menyebutkan bahawa gambar yang ditampal pada pintu *ḥammām* merupakan kemungkaran, bahkan beliau melarang memasuki tempat seperti itu dan menyarankan pemandi untuk mencari *ḥammām* lain jika ada melihat gambar haiwan. Hal ini kerana kita tidak dibenarkan melihat kemungkaran. Namun pemandi perlu mengalihkan pandangan ke tempat lain kecuali jika gambar itu ialah gambar tumbuhan atau lukisan pemandangan.³⁴⁸

2.6 *Maqāṣid al-Sharī'ah* pada Hukum Memasuki *Ḥammām* bagi Perempuan

Ibn 'Āshūr mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai tujuan-tujuan dan semua keputusan yang dititikberatkan oleh Penggubal Undang-Undang dalam segenap aspek peraturan yang telah disahkan.³⁴⁹ Manakala Muḥammad Sa'ad al-Yūbī mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai makna-makna dan hukum-hukum yang telah diatur oleh *shara'* dalam penggubalan syari'at secara am dan khususnya bagi mewujudkan kemaslahatan umum. Oleh itu, *maqāṣid al-sharī'ah* mestilah mengandungi makna-makna yang berbentuk 'illah hukum dan hukum itu sendiri.³⁵⁰

Maqāṣid al-sharī'ah diiktiraf sebagai pendekatan baru bagi memperkasakan hukum Islam. Rahimin Affandi (2006) berpendapat bahawa dalam menghadapi

³⁴⁷ *Ibid.* (no.3224).

³⁴⁸ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t), 2:339.

³⁴⁹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islamiyyah* (Jordan: Dār al-Nafā'id, 2001), 251.

³⁵⁰ Muḥammad Sa'ad bin Aḥmad bin Mas'ūd al-Yūbī, Dr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islamiyyah*, cet. ke-1 (Riyadh: Dār al-Hijrah, 1998), 37-38.

tuntutan globalisasi yang mencabar pengajian Islam, maka perlu untuk mengamalkan suatu pendekatan selektif terhadap prinsip hak asasi manusia ala barat yang sering disamakan dengan konsep *maqāṣid al-sharī'ah*. Hal ini kerana isu globalisasi dan tanggungjawab kemanusiaan, kapasiti intelektual dan moral mampu dipenuhi oleh prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*.³⁵¹

Matlamat utama hukum Islam adalah bagi memelihara kemaslahatan umat yang boleh dibahagi kepada tiga kemaslahatan, iaitu:

1. Kemaslahatan yang asas (مَصَالِحٌ ضَرْوِيَّةٌ), iaitu kemaslahatan yang menentukan kehidupan manusia secara ukhrawi dan duniawi di mana jika kemaslahatan ini tidak wujud maka tiadalah kehidupan kemanusiaan di dunia, terlepasnya kenikmatan dunia dan lebih layak untuk mendapatkan azab Allah di akhirat. Kemaslahatan ini melibatkan pemeliharaan lima perkara, iaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.
2. Kemaslahatan yang diperlukan (مَصَالِحٌ حَاجِيَّةٌ), iaitu suatu kemaslahatan yang diperlukan bagi mengelakkan kesukaran atau menolak timbulnya kesusahan serta kesempitan daripada manusia. Namun, ketiadaan kemaslahatan ini tidak memusnahkan kehidupan, ianya hanyalah memberi kesusahan dan kesempitan tetapi tidak sampai merosakkan lima perkara di atas. Antara hukum yang terdapat dalam kemaslahatan ini ialah hukum jual-beli dan sewa-menyewa, hukum solat qasar, kewajipan mengeluarkan zakat fitrah pada bulan Ramadhan, hukum menyapu kasut pada ketika berwudhu' bagi musafir, dan yang seumpama itu.
3. Kemaslahatan yang diperlukan bagi menjaga kemuliaan hidup manusia (مَصَالِحٌ تَحْسِينِيَّةٌ), iaitu kemaslahatan selain daripada dua kemaslahatan di atas.

³⁵¹ Lihat Rahimin Affandi et al., "Pendekatan Baru Maqasid al-Shariah dalam Pengajian Syariah di Malaysia", *Jurnal Fiqih*, 3 (2006), 42-43, 47.

Kemaslahatan ini tertakluk kepada akal yang benar, kebiasaan yang baik dan pemeliharaan maruah. Kemaslahatan ini tergolong dalam kemuliaan akhlak, pemeliharaan metode yang paling mulia dalam kebiasaan dan muamalat. Contoh kemaslahatan ini adalah pada kewajipan menutup aurat, hukum memakai pakaian yang baik apabila memasuki masjid, hukum mempraktikkan adab-adab makan dan minum, hukum menjauhi perkara berlebih-lebihan, hukum jual-beli barang-barang najis, dan yang seumpama dengannya.³⁵²

Maqāṣid al-sharī'ah secara amnya ialah bagi mewujudkan tiga kemaslahatan manusia di atas iaitu kemaslahatan *darūriyyāt*, dan diikuti oleh kemaslahatan *ḥājīyyāt* dan *taḥṣīniyyāt*. Oleh kerana kemaslahatan itu memiliki tahap dan peringkat, maka kemaslahatan itu dipenuhi berdasarkan tahap yang paling utama. Jadi, kemaslahatan *taḥṣīniyyāt* tidak didahulukan jika terdapat kemaslahatan *ḥājīyyāt*. Begitu pula kemaslahatan *ḥājīyyāt* dan *taḥṣīniyyāt* tidak didahulukan apabila terdapat kemaslahatan *darūriyyāt*.³⁵³

Pada kes memasuki *ḥammām* bagi perempuan muslimah, maka kebanyakan ulama bersepakat bahawa ianya dilarang namun dibolehkan jika dalam keadaan sakit atau nifas. Hal ini kerana menutup aurat merupakan kewajipan bagi perempuan.³⁵⁴ Manakala keperluan untuk ke *ḥammām* juga dibenarkan dari aspek perubatan.³⁵⁵ Pada pandangan penulis, bagi mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* sebenar daripada rukhsah memasuki *ḥammām* bagi perempuan dalam keadaan darurat maka kita perlu memisahkan antara dua isu yang berkait rapat dengan rukhsah terbabit iaitu isu menutup aurat dan isu perubatan.

³⁵² Muḥammad Ṭāhir Ḥakīm, *Ri'āyat al-Maṣlaḥah wa al-Ḥikmah fī Tashrī' Nabī al-Rahmah (S.A.W.)* (Madinah: al-Jāmi'ah al-Madīnah al-Munawwarah, 2002), 237

³⁵³ 'Abd al-Wahhāb Khilāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, cet. ke-8 (Kaherah: Maktabah al-Da'wah, t.t), 1:197.

³⁵⁴ Al-Nawāwī, *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*, 361 dan al-Maqdīsī, *al-Mughnī*, 264.

³⁵⁵ Ibrāhīm bin Mūsa bin Muḥammad al-Lakhmī al-Garnāṭī al-Shāṭibī selepas ini al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, cet. ke-1 (t.t.p: Dār Ibn 'Affān, 1997), 3:527.

Pertama, menutup aurat merupakan kewajipan bagi perempuan muslim. Aurat muslimah memiliki batasan-batasan yang berbeza-beza dalam setiap keadaan mengikut di mana dia berada dan dengan siapa dia bersemuka.³⁵⁶ Para pensyarah hadith *ḥammām* seperti Ibn Ḥaidar dan al-Mubārakfūrī, berpendapat bahawa sebab (*'illah*) dilarangnya *ḥammām* bagi perempuan muslimah adalah pada kesulitannya menutup aurat di *ḥammām* kerana auratnya ialah seluruh tubuh.³⁵⁷ Jika dilihat aspek *ḥammām* pada awal Islam, hukum yang ditetapkan merupakan *ḥammām* yang para pemandinya masih bercampur antara muslimah dan perempuan ahli kitab.³⁵⁸ Manakala pakaian atau hijab itu sendiri merupakan lambang ketakwaan yang mesti dipelihara agar tidak terjejas dengan mudah di *ḥammām*. Antara kaitannya dengan *maqāsid al-sharī'ah* maka kewajipan menutup aurat dikembalikan bagi kepentingan memenuhi kemaslahatan *taḥṣīniyyāt*, kerana ianya berkaitan dengan kemaslahatan yang ditujukan bagi memelihara kemuliaan manusia.³⁵⁹

Kedua, ialah isu perubatan. Al-Shāṭibī berpendapat bahawa *ḥammām* merupakan tempat perubatan atau tempat bersuci. Oleh itu, *ḥammām* diumpamakan seperti sungai. Antara kemungkaran yang banyak terdapat di dalamnya adalah kerana banyak terbukanya aurat di *ḥammām* dan tersebarnya kemungkaran dengan terlihatnya aurat. Al-Shāṭibī berpendapat bahawa apabila seseorang perlu untuk memasukinya, maka masuklah sambil seboleh mungkin menolak kemungkaran tadi dengan menahan pandangan atau pendengarannya.³⁶⁰ Memasuki *ḥammām* tergolong kepada perkara terlarang yang dibolehkan apabila terdapat kesusahan (*ḥarj*).³⁶¹ Memandangkan bahawa hukum Islam tidak mengandungi paksaan, maka hukum itu diikuti dengan meninggalkan kesusahan, sehingga boleh merujuk kepada asal hukum

³⁵⁶ Lihat perbahasan bab satu bahagian 1.6.2 Batasan-batasan Aurat Perempuan.

³⁵⁷ Ibn Ḥaidar, *'Awn al-Ma'būd*, 1:1830 dan al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī*, 2013.

³⁵⁸ Muḥammad bin Jarīr Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qurān*, ed. Aḥmad dan Maḥmūd Shākir, cet. ke-1 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), 19:160.

³⁵⁹ 'Abd al-Wahhāb Khilāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 1:197.

³⁶⁰ Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 3:527.

³⁶¹ *Ibid.*, 1:288-289.

sesuatu iaitu *mubah* dan di dalamnya terdapat hajat manusia. Inilah yang dinamakan dengan *raf' al-ḥaraj* yang melengkapkan kemaslahatan *ḥājīyyāt*.³⁶²

Melengkapkan kemaslahatan sesuai dengan kepentingan mengikut tahap tingkatan-tingkatannya, maka apabila mengaitkan antara menutup aurat dan perubatan di mana menutup aurat dimaksudkan bagi memenuhi kemaslahatan *taḥsīniyyāt* dan perubatan bagi memenuhi kemaslahatan *ḥājīyyāt*. Amat perlu untuk mendahulukan kemaslahatan *ḥājīyyāt* daripada kemaslahatan *taḥsīniyyāt*. Oleh itu, maka sepatutnya tujuan perubatan didahulukan daripada tujuan melarang memasukinya kerana kewajipan menutup aurat.³⁶³

Jadi, bagi perempuan muslimah, memasuki *ḥammām* adalah dibolehkan jika terdapat keperluan terhadapnya dan tidak ada tempat yang lain untuk membersihkan diri. Hal ini bererti dalam keadaan terdapatnya uzur *shar'i* iaitu kerana sakit dan untuk perubatan. Hal ini juga boleh menjadi rahmat bagi perempuan di mana hal tentang keperluan perempuan muslimah untuk ke *ḥammām* berbeza-beza pada setiap tempat dan keadaan. Namun, perempuan muslimah sebaiknya menjaga diri dan tidak memandang ringan masalah membuka aurat di hadapan perempuan yang bukan muslimah.³⁶⁴

2.7 Kesimpulan

Hadith-hadith yang berkaitan dengan *ḥammām* dalam *Kitāb al-Ḥammām* pada *Sunan Abī Dāwūd* berjumlah 11 Hadith iaitu bermula daripada Hadith nombor 4009 sampai dengan nombor 4019. Setelah melakukan kajian sanad, keadilan perawi,

³⁶² *Ibid.* Lihat juga 'Abd al-Wahhāb Khilāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 1:202.

³⁶³ 'Abd al-Wahhāb Khilāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 1:206.

³⁶⁴ Lihat Zain al-ʿĀbidīn bin Ibrāhīm bin Nujaim, *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir 'ala Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu'mān* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1980), 1:32 (*Aḥkām al-Unthā*). Lihat juga perbincangan 1.3.2 Hukum Shara' Memasuki *Ḥammām*.

takhrij hadith dan tarjih takhrij hadith, maka penulis mendapati bahawa terdapat sebanyak lima Hadith yang *ṣaḥīḥ*, tiga Hadith *ḥasan* dan tiga Hadith *ḍa‘īf*.

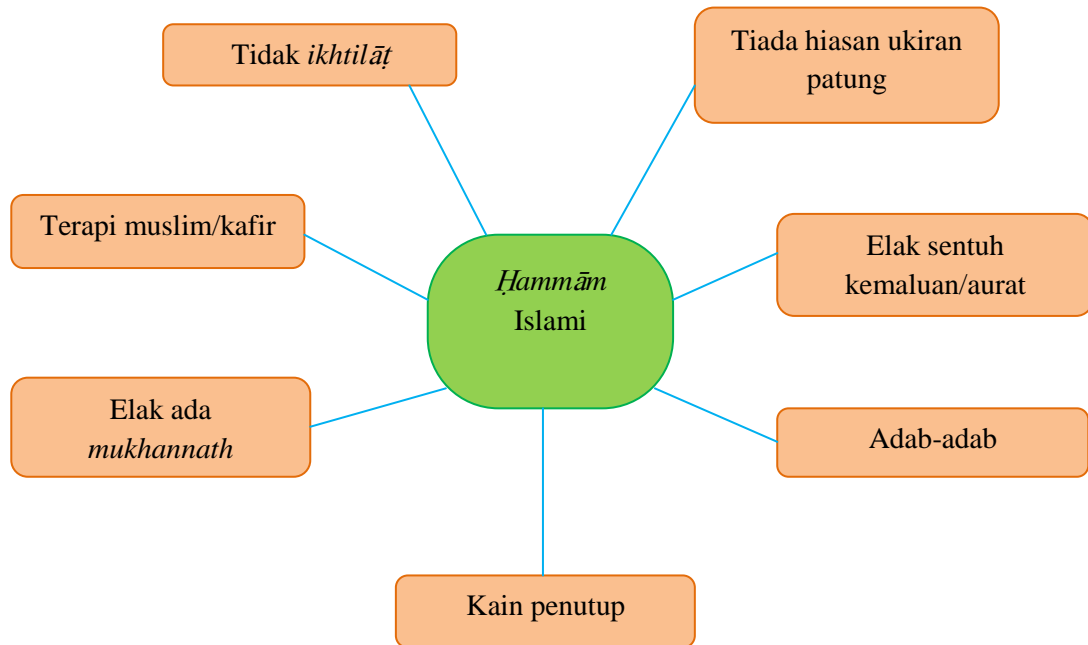
Hadith *ṣaḥīḥ* antara lain ialah Hadith nombor 4010, 4012, 4016, 4017 dan 4018. Hadith *ṣaḥīḥ* nombor 4010 mengandungi hukum membuka aurat di luar rumah, khususnya menanggalkan pakaian di *ḥammāmāt*. Manakala Hadith *ṣaḥīḥ* nombor 4012 berkaitan dengan memuat hukum membuka seluruh aurat apabila mandi di *ḥammām*. Hadith *ṣaḥīḥ* nombor 4016 menerangkan tentang perkara larangan membuka aurat seluruhnya. Manakala Hadith *ṣaḥīḥ* nombor 4017 berkaitan dengan batasan aurat, iaitu di antara bahagian yang mesti ditutup dan yang boleh dibiarkan terbuka. Manakala Hadith *ṣaḥīḥ* nombor 4018 mengandungi hukum larangan bagi lelaki melihat aurat lelaki lain dan perempuan melihat aurat perempuan lain.

Kesimpulan yang boleh dipetik daripada *Kitāb al-Ḥammām* dan kaitannya dengan pembinaan *ḥammām* yang Islami bagi perempuan iaitu dengan ciri-ciri sebagai berikut:

1. Adanya pemisahan ruang antara lelaki dan perempuan;
2. Pemisahan antara perempuan muslimah dengan perempuan beragama lain, jururawat atau terapi berasal dari kalangan yang seagama dengan pemandi, khususnya bagi Hammam perempuan;
3. Pemisahan antara perempuan muslimah dengan *mukhannath*;
4. Menyediakan kain penutup aurat antara perempuan muslimah dengan sesama muslimah, iaitu dalam batasan minimum ialah kain yang boleh menutup aurat di antara pusat dan lutut;
5. Menjaga adab-adab yang berkaitan dengan mandi seperti, membaca basmalah sebelum menanggalkan pakaian, dan membaca doa perlindungan daripada syaitan sebelum memasuki *ḥammām*;

6. Tidak menyentuh bahagian aurat orang lain;
7. Tidak menggantung hiasan yang berbentuk tiruan makhluk hidup pada dinding.

Oleh itu, ciri-ciri *ḥammām* Islami dapat kita gambarkan sebagai berikut:



Rajah 2.1 *Ḥammām* Patuh Syari'ah

Setiap hukum yang ditetapkan Islam memiliki tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Kemaslahatan memiliki tahap yang berbeza-beza. Oleh itu, apabila terjadi permasalahan rukhsah, maka bagi memperkasakan hukum Islam boleh merujuk kepada *maqāsid shar'iyah* hukum tersebut. Adapun *maqāsid shar'iyah* daripada hukum ke *ḥammām* dan dibolehkannya perempuan memasuki *ḥammām* berkait dengan *tarjīḥ* kepada kemaslahatan *ḥājīyyāt* iaitu bagi perubatan atas kemaslahatan *taḥsīniyyāt* iaitu bagi keawajiban menutup aurat. Manakala muamalat dan adat merupakan sesuatu yang datang dari luar *shara'*, maka tentang halal dan haram tetaplah diputuskan berasaskan kepada al-Quran dan al-Sunnah. Adapun adat yang biasa digunapakai oleh manusia demi kemaslahatan dunia mereka sesuai dengan

apa yang mereka perlukan, semula tidak terlarang, kecuali hal-hal yang memang diharamkan. Begitu juga berlaku pada muamalat yang membawa manfaat dan keadilan bagi manusia.³⁶⁵

³⁶⁵ Syekh Muhammad Yusuf Qardlawi, *Halal dan Haram dalam Pandangan Islam*, terj. Muammal Hamidi, cet. ke-3 (Surabaya: P. T. Bina Ilmu, 1978), 25-26.

BAB TIGA

BAB 3

SPA PEREMPUAN DI BANDA ACHEH

3.1 Pendahuluan

Pada perbahasan ini penulis akan membincangkan definisi Spa secara umum dan sejarah asal-usul Spa. Penulis juga menjelaskan perkembangan Spa di Banda Aceh, hukum-hakam yang berkaitan dengan Spa dan konsep penubuhan Spa yang berkonsepkan Islam.

3.2 Definisi Spa

Perkataan Spa berasal daripada bahasa latin *salus per aquam* yang bermakna ‘sihat melalui air’. Istilah ‘Spa’ diduga kuat pertama sekali muncul di Negara Belgium sebelum tersebar ke Eropah dan Amerika Syarikat. Nama Spa juga mirip dengan nama suatu daerah di Belgium yang menyediakan permandian air panas dari air panas bermineral. Pada zaman pertengahan, manfaat daripada mata air panas cenderung dikaitkan dengan dewa atau seorang alim. Terdapat kemudahan kesihatan yang terkenal dan berkembang di sekitar mata air panas tersebut. Selepas itulah, istilah ‘Spa’ digunakan bagi tempat-tempat yang berbentuk kemudahan kesihatan yang berdekatan dengan mata air panas.³⁶⁶

3.3 Ciri-Ciri Perawatan Spa

Perawatan di Spa merupakan motivasi sebenar daripada matlamat pembinaan Spa di samping wujudnya motivasi ekonomi. Hal ini sedikit sebanyak berkait dengan asal-usul Spa dan bagaimana penyebarannya dari Eropah dan

³⁶⁶ C. Paige, *Out of The Vapors*, 5.

Amerika Syarikat amnya hingga ke Asia khususnya.

3.3.1 Asal-Usul Spa

Kebiasaan mandi di permandian awam telah ada sejak zaman kerajaan Babilon dan Empayar Rom. Spa yang dalam bahasa Latin merupakan singkatan daripada '*salus per aquam*' atau 'kesihatan daripada air' memiliki akar sejarah daripada kebiasaan mandi orang Rom atau permandian awam orang Rom kuno. Istilah Spa juga dapat disandarkan kepada nama sebuah dusun di Negara Belgium yang memiliki air panas bermineral yang digunakan oleh para perajurit Rom bagi mengubati sakit pada otot dan luka-luka mereka. Bukan sahaja itu, sejak dahulu orang Rom memang biasa mandi setiap hari walaupun cuaca sangat dingin, mereka tetap membersihkan tubuh mereka dengan air panas di permandian (Latin: *balneum* atau yang lebih dikenal dengan nama *bathhouse* di England, *pen.*). Kebiasaan ini sudah wujud sejak zaman Kaisar Augustus (tahun 27 SM hingga tahun 14 Masihi) di mana terdapat sebanyak 170 permandian awam di kota Rom yang utamanya digunakan oleh tentera Rom setelah pulang dari medan perang. Pada tahun 43 Masihi, orang Rom berpendapat bahawa perlu membina Spa sebagai tempat masyarakat berehat atau relaksasi dan hiburan bagi semua peringkat umur. Justeru, permandian awam bukan hanya untuk tentera yang ikut berperang sahaja. Pada tahun 70 Masihi, ada lebih daripada 900 permandian di seluruh wilayah Empayar. Spa tertua peninggalan Empayar Rom yang masih dapat kita lihat hingga kini terletak di Merano, Itali.³⁶⁷

Mandi tidak dapat dipisahkan daripada kehidupan seharian orang Romawi sama ada dia lelaki atau perempuan, bangsawan atau rakyat biasa dan mereka mula mengubahnya menjadi adat yang memiliki cita rasa seni. Meskipun ketika kaum

³⁶⁷ Rostam Yaman et al. (2012), *Beauty Treatment and Spa Design from Islamic Perspective* (Prosiding Seminar *Social and Behavioral Sciences* di Bangkok pada *Bangkok ASEAN Conference on Environment- Behaviour Studies* di Thailand, 16-18 Julai 2012) Faculty of Architecture, Planning and Surveying, UiTM Shah Alam, Malaysia.

aristokrat dan ahli kelas atasan kerap membina bilik mandi persendirian di rumah atau villa mereka, mereka tidak meninggalkan permandian awam (*public bathhouse*) ini. Permandian awam yang besar dikenali dengan nama “*thermae*” yang tersebar di beberapa blok kota. Hanya beberapa jam sahaja diperlukan untuk berkunjung ke permandian bagi mendapatkan latihan (gerak badan), mandi dan berbual mesra dengan teman. Permandian orang Rom juga dilengkapi dengan taman-taman, sebuah perpustakaan dan sudut bacaan, kafetaria, bar, tempat membeli belah, muzium atau teater, sehingga mereka berpindah-randah dari satu ruang ke ruang yang lain.³⁶⁸

Pada abad ke-11, permandian raja telah dibina di atas runtuhannya kuil Minerva di Bath, England. Ketika zaman pemerintahan Elizabeth, populariti mata air panas di Bath meningkat dengan pesat sehingga penggunaan Spa mulai tersebar dan menarik banyak pelancong yang ingin mencari penawar untuk pelbagai penyakit. Kewujudan Spa ini terus meningkat hingga abad ke 17 dan 18 apabila Spa mulai dibina di bandar-bandar kecil di atas gunung dengan pemandangan alami yang menakjubkan. Ia juga menjadi amalan untuk Spa yang dikawal oleh tenaga perubatan yang profesional sama ada untuk berendam atau minum air yang berkhasiat sehingga Spa berkembang dan ditambah dengan kemudahan restoran dan kasino. Orang Indian jati di Amerika Utara turut menikmati manfaat daripada terapi kesihatan dengan mata air panas. Mereka melakukannya bagi memelihara kesihatan tubuh badan dan minda. Pada masa sekarang, Indian Mohawk masih menggunakan permandian air panas bagi merawat penyakit. Mata air panas bermineral tertua yang diketahui digunakan oleh Indian Mohawk ialah sumber air panas Saratoga (*Saratoga Hot Spring*), yang bermaksud ‘tempat air perubatan bagi semangat yang agung’. Pada tahun 1970, Saratoga Hot Spring mula menawarkan rawatan Spa dan penginapan bagi pelawat. Ketika Amerika Syarikat mula berkembang ke arah barat, banyak mata air mineral yang ditemui telah dapat

³⁶⁸ C. Paige, *Out of The Vapors*, 3.

mendorong penghuraian pengklasifikasian Spa bagi mengembangkan Spa dengan berasaskan kepada kajian geografi, geologi, mineralogi, dan klimatologi. Jika kita melihat piawaian Eropah, Spa Amerika Syarikat masih di peringkat awal di mana wujud banyak perbezaan antara Spa Eropah dan Amerika Syarikat. Hal ini kerana secara tradisi, Spa Eropah telah dilihat sebagai tempat bagi merawat penyakit yang ada pada zaman ini dan pencegahan penyakit pada masa hadapan dan lagi dalam membantu pelawat berehat untuk mengurangkan tekanan kehidupan harian. Manakala Spa tradisional Amerika Syarikat mengekalkan tumpuan mereka pada kesejahteraan, mengajak individu yang sudah sihat dalam hal pemakanan, senaman dan kecantikan, dan yang terbaru ketika ini ialah Spa Amerika Syarikat telah menerima pelbagai program baru termasuk meditasi dan kerohanian. Walaupun asal-usul Spa ianya berakar umbi daripada metode penyembuhan melalui mata air panas semulajadi, namun fokus Spa di seluruh dunia telah beralih. Bagaimanapun juga kemajuan teknologi dan perubahan telah membangunkan rawatan baru yang menggantikan rawatan yang lebih tradisional.³⁶⁹

Dengan adanya kepelbagaian Spa ketika ini, akhirnya, kaedah rawatan di Spa dapat berkembang menjadi perniagaan yang membawa keuntungan bagi negara tempat Spa itu wujud. Sekarang telah wujud persatuan Spa sedunia iaitu *International Spa Association (ISPA)* yang menyediakan peluang-peluang pendidikan bagi industri dan perniagaan Spa, menggalakkan nilai pengalaman Spa dan memupuk profesionalisme dan perkembangan Spa.³⁷⁰

3.3.2 Kaedah Perawatan Spa Di Indonesia

Indonesia kaya dengan sumber alam seperti tumbuhan dan rempah-rempah yang bermacam-macam jenis. Walaupun perubahan herba di Indonesia tidak

³⁶⁹ Lihat Rostam Yaman et al., “*Beauty Treatment and Spa Design from Islamic Perspective*”, 495.

³⁷⁰ Lihat laman sesawang ISPA, dicapai pada 1 Januari 2013, <http://www.experienceispa.com/>.

populer seperti di China dan India, tetapi teknik membuat ubat dan urutan sudah pun ada sejak zaman Buddhisme di Indonesia.³⁷¹ Hal ini dibuktikan dengan ukiran batu yang terdapat pada candi Borobudur di Jawa Tengah.³⁷² Tapi, rawatan ini sifatnya eksklusif hanya berlaku pada golongan atasan sahaja. Terdapat pula rawatan yang lebih ditujukan kepada seorang ibu sebagai perawatan selepas melahirkan anak dan juga kepada bayi iaitu ubat sapu pada kulit (Indonesia: *lulur boreh*). Ada juga perawatan selepas bersalin yang dilakukan dari rumah ke rumah. Adapun perawatan yang popular di Spa Indonesia antara lain ialah *jamu* (perubatan herba), mandi susu, mandi bunga, lulur tradisional, *bodyscrub*, mandi kepala (*creme bath*), urut (*massage*).³⁷³

Pada ketika ini, Spa yang semakin diminati banyak dibina di Indonesia. Kebanyakan Spa yang ada di Indonesia ialah Spa yang tertutup. Tetapi terdapat juga Spa di luar ruangan namun agak tertutup seperti di halaman atau tempat wisata yang eksklusif.³⁷⁴ Hal ini kerana pada awal tahun 2011, perencangan meletakkan kod etik bagi Spa telah dibuat agar tempat ini tidak memberi kesan yang negatif kepada masyarakat yang majoritinya beragama Islam sehingga penubuhan Spa akan disokong oleh banyak pihak.³⁷⁵ Selain itu, terapi Spa Indonesia ternyata sangat diminati di seluruh dunia. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya permintaan terapi Indonesia dari Bali yang memiliki keunggulan dalam teknik tertentu dan juga senaman yoga untuk dipraktikkan di beberapa negara.³⁷⁶ Selain itu, terapi Spa

³⁷¹ Thames & Hudson, *SPA Style Asia*, (London: Archipelago Press, 2002), 40.

³⁷² Antok Wesman, "Seminar Spa ASTI DIY", laman sesawang Radio Republik Indonesia Jogjakarta, dicapai pada 4 Disember 2014, <http://rrijojja.co.id/regional/seni-dan-budaya/1042-seminar-spa-terapis-asti-diy>.

³⁷³ Thames & Hudson, *SPA Style Asia*, 40-43.

³⁷⁴ Marc Cohan et al., "*The Spa Industry in Asia*" dalam *Understanding the Global Spa Industry: Spa Management*, cet. ke-1 (Oxford: Butterworth-Heinemann, 2008), 62.

³⁷⁵ Penulis tidak diketahui, "Kembudpar Segera Susun Kode Etik Spa", *Berita Harian Antara*, 18 Mayu 2011, laman sesawang *Yahoo News!*, dicapai pada 4 Disember 2014, <http://id.berita.yahoo.com/kembudpar-segera-susun-kode-etik-industri-spa-095813070.html>.

³⁷⁶ Ade Marboen, "Bali Kewalahan Penuhi Permintaan 4000 Terapis Spa", *Berita Harian Antara*, 14 Ogos 2012, laman sesawang *Antara*, dicapai pada 4 Disember 2014, www.antaraneews.com/berita/327519/bali

Indonesia juga diminati kerana bahan-bahan herba yang digunapakai di Spa memiliki kualiti terbaik.³⁷⁷

Antara contoh organisasi Spa yang ada di Indonesia ialah ASTI (Anggota Terapis Spa Indonesia) yang merupakan organisasi kumpulan di mana para ahlinya terdiri daripada pakar Spa yang telah berpengalaman dan juga bertindak sebagai pengendali Spa (*Spa programmer*), pelatih Spa, penyelia Spa (*Spa supervisor*), pengurus Spa (*Spa manager*) atau konsultan Spa.³⁷⁸ Selain itu, ada pula LSP SPA NASIONAL iaitu sebuah lembaga yang ditubuhkan untuk memperkukuhkan kualiti terapi Spa Indonesia. Hal ini dilakukan dengan cara mengeluarkan sijil kelayakan dalam bidang Spa dan industri sama sehingga boleh memiliki kemampuan bersaing dalam perniagaan bisnis Spa sama ada pada tahap tempatan mahupun antarabangsa.³⁷⁹

3.4 Perkembangan Spa Di Banda Aceh

Dalam bahagian ini penulis akan membahaskan tentang penubuhan Spa di Banda Aceh yang merupakan fokus perbahasan dan akan diikuti dengan perbahasan tentang kepelbagaian perawatan Spa yang ada di Banda Aceh.

3.4.1 Penubuhan Spa di Banda Aceh

Selepas berlakunya Tsunami di Aceh pada Disember 2004, kuantiti Spa sangat kurang dan hampir tidak ditemui di Banda Aceh. Malah pada tahun 2008 hanya ada tiga Spa yang muncul. Manakala pada tahun 2010 telah banyak Spa

³⁷⁷ Wesman, "Seminar Spa ASTI DIY."

³⁷⁸ Shirley Masitah, "Kode Etik Anggota Spa Terapis Indonesia", laman sesawang *Organisasi ASTI Kota Binjai Sumatera Utara*, dicapai pada 4 Disember 2013, <http://beibhasti.blogspot.com/2010/08/kode-etik-anggota-spa-terapis-indonesia.html>.

³⁷⁹ Admin, "Company Profile", laman sesawang *LSP SPA Nasional Online*, dicapai pada 4 Disember 2013, http://lspspanasional.org/?page_id=5.

ditubuhkan di bandar Banda Aceh namun terpaksa ditutup kesan adanya penegakan hukum yang berkait dengan *Kanun Khalwat*.³⁸⁰ Pada tahun 2011, barulah banyak Spa ditubuhkan di beberapa kawasan di Banda Aceh.³⁸¹ Kebanyakan Spa ini ialah bermotifkan salun sehingga pada tahun 2012 salun dan Spa sangat banyak wujud bahkan ada salun dan Spa yang sudah ditutup kerana pelbagai alasan.³⁸² Sekarang, hanya tinggal belasan Spa di Banda Aceh.

Spa-spa di Banda Aceh antaranya ialah: Alifya Day Spa, Vivi Spa, Marthatilaar Day Spa, Cen-ni Salon dan Spa, Trendz gold Salon dan Spa, Ida Salon dan Spa, Yenny Shalia, Jess n Spa, Bunda Salon dan Spa, Zila Salon dan Spa, Mega Spa Hair and Beauty, Beutari Boutiq dan Spa, Maniala Salon dan Day Spa, Ida Salon dan Spa, Sonia Spa dan Salon, de' Mira Salon dan Spa, Nila Clinic Beauty (NCB), Crown Salon dan Spa, Hip Hop Spa-Fitness-Beauty centre.

Mengikut kepada jantina pelawat, Spa di Banda Aceh boleh dikategorikan kepada:

1. Spa Unisex, iaitu Spa yang pelawatnya berjantina lelaki dan perempuan, dan umumnya Spa ini dikelola oleh maknyah, misalnya: Jess 'n Spa, Sonia Spa dan Salon;
2. Spa Lelaki, iaitu Spa yang dikhususkan bagi lelaki sahaja, misalnya: Trendz Spa for man; Crown Salon dan Spa untuk Pria
3. Spa Perempuan, iaitu Alifya Day Spa, Vivi Spa, Marthatilaar Day Spa, Cen-ni

³⁸⁰ Pada tahun 2010 ada lima salon yang telah ditutup kerana mengizinkan terjadinya prostitusi. Sumber laman sesawang Majelis Permusyawaratan Ulama Banda Aceh, dicapai pada 29 Mac 2013 <http://mpubandaaceh.wordpress.com/2010/08/27/lima-salon-dan-dua-rumah-kost-esek-esek-disege/>.

³⁸¹ Sri Susanti, (Sarjana Komunikasi, Direktur Utama Alifya Day Spa), dalam temubual dengan penulis, 16 November 2012.

³⁸² Pada masa inilah penulis melakukan penyelidikan. Penulis mendapati ada banyak sekali Spa, namun tidak semua Spa itu aktif. Hal ini dikeranakan beberapa Spa dalam keadaan renovasi atau penambahbaikan. Ada pula yang tidak memiliki juruterapi sehingga terpaksa ditutup. Ada pula Spa yang belum terurus sepenuhnya atau kerana ada masalah sumber daya manusia sehingga tidak boleh berfungsi dengan baik. Ada pula Spa yang kerana adanya alasan persaingan sehingga terpaksa ditutup. Manakala pihak Wilayatul Hisbah terus berupaya melaksanakan penangkapan pelanggaran Kanun Khalwat sehingga menyebabkan ada beberapa Salon dan Spa yang ditutup.

Salon dan Spa, Trendz gold for girl Salon dan Spa, Ida Salon dan Spa, Yenny Shalia, Bunda Salon dan Spa, Zila Salon dan Spa, Mega Spa Hair and Beauty, Beutari Boutiq dan Spa, Maniala Salon dan Day Spa, Nila Clinic Beauty (NCB), Hip hop Spa-Fitness-Beauty centre, Crown Salon dan Spa untuk Wanita.

3.4.2 Kepelbagaian Perawatan Spa di Banda Aceh

Berbeda dengan Spa di China di mana terapi Spa mendengar keluhan sebelum melakukan rawatan,³⁸³ maka kebanyakan Spa di Banda Aceh menawarkan pakej perawatan yang dapat langsung dipilih sesuai dengan harga yang telah ditetapkan. Hal ini tentunya menganggap perawatan yang ada di Spa Banda Aceh lebih sederhana dan lebih cenderung kepada relaksasi dan aromatherapi daripada Spa di China yang memiliki bermacam-macam terapi dan rawatan yang dikaitkan dengan dunia perubatan. Pada umumnya rawatan Spa yang ada di Banda Aceh sama dengan rawatan Spa di Indonesia. Antara rawatan Spa di Banda Aceh ialah: mandi susu atau mandi rempah (*aromatherapy*),³⁸⁴ *steambath*,³⁸⁵ *lulur*,³⁸⁶ *bodyscrub*,³⁸⁷ *bodymassage*,³⁸⁸ *air candle* (pembersihan telinga),³⁸⁹ rawatan jari (*acupressure*), *face lifting*,³⁹⁰ urut wajah,³⁹¹

³⁸³ Thames & Hudson, *SPA Style Asia*, 13.

³⁸⁴ Untuk mandi susu ini lazimnya memakai air yang dicampur dengan susu dan rempah-rempah yang telah dimasak. Mandi susu ini dijalankan di dalam *bathtub* serta dilakukan dengan memberi kesan wewangian daripada minyak aromaterapi di dalam bilik mandi..

³⁸⁵ *Steambath* yang ada di hampir semua Spa Banda Aceh dijalankan dengan menggunakan alat sauna yang dapat dipindah-randahkan (*sauna portable box*), iaitu sebuah *sauna room* yang berbentuk kotak berukuran 100cmx100cmx100cm. Sauna ini terbuat daripada rangka besi dan kain yang tebal di bahagian luar dan dilengkapi kursi sauna di dalamnya. Apabila distim pelanggan tidak memakai pakaian kecuali celana dalam sekali pakai dan duduk di atas handuk yang berfungsi sebagai penghisap keringat yang mengalir dari badan.

³⁸⁶ *Lulur* merupakan campuran herba semulajadi yang berasal dari Pulau Jawa dan Pulau Bali. Pemakaian *lulur* ialah dioleskan di atas kulit badan. *Lulur* ada yang berfungsi untuk mengangkat sel-sel kulit mati dan ada pula yang berfungsi bagi mencerahkan kulit secara semula jadi.

³⁸⁷ *Bodyscrub* ialah pengangkatan sel-sel kulit mati dengan menggunakan *bodyscrub* yang berbahan dasar *scrub* atau butiran halus yang digosok-gosokkan ke atas kulit, hingga akhirnya dibersihkan.

³⁸⁸ *Body massage* ialah teknik mengurut tubuh dengan menggunakan minyak urut. *Body massage* berguna bagi memperbaiki tisu kulit dan membuat rileks tubuh.

³⁸⁹ *Air candle* ialah teknik membersihkan telinga dengan memakai lilin resdung. Lilin resdung dimasukkan ke dalam liang telinga dan bahagian atasnya akan dibakar. Apabila bahagian atasnya dibakar maka kotoran yang terdapat di dalam telinga akan naik ke atas spons yang ada di bahagian tengah lilin. Rawatan ini mengambil masa sekitar 10 minit. Lilin ini juga boleh

penghilangan rambut badan (*hair removal treatment*),³⁹² Spa rambut (*hair Spa*), rawatan kuku, bekam tubuh, ratus V-Spa,³⁹³ pakej pengantin (*pranikah*),³⁹⁴ pakej pelangsingan (*slimming*),³⁹⁵ *botox, filler, body bleaching* (memutihkan kulit tubuh),³⁹⁶ *ayurveda*,³⁹⁷ *hot stone*,³⁹⁸ dan refleksi. Manakala produk bagi rawatan tersedia menggunakan produk-produk sintesis dijual di pasaran³⁹⁹ hingga produk semulajadi yang dibuat sendiri (*handmade*) oleh Spa sebagai ciri khas Spa tersebut.

Dengan rawatan Spa yang ada di Banda Aceh, boleh disimpulkan bahawa Spa di Banda Aceh telah menyatukan konsep *bathhouse* Rom (mandi di tub), sauna Finland (*sauna portable box*), Haman Turki (*massage*) dan rawatan tradisional.

3.5 Penerapan Syari'at Islam Di Aceh Berkaitan Spa

Sebenarnya, sejak tahun 1959 Aceh telah mendapatkan keistimewaan daripada pemerintah Indonesia dalam bidang pendidikan, adat dan pengamalan

mendeteksi penyakit migraine bila kotoran di dalamnya agak basah atau berwarna kehijauan. Sayangnya, apabila rawatan ini dilakukan, maka tidak boleh dilaksanakan di tempat tertutup kerana ianya akan menghasilkan asap yang boleh berbahaya bagi kesihatan paru-paru bila asap terhisap oleh hidung.

³⁹⁰ *Face lifting* ialah teknik pijat wajah semulajadi yang jika dilaksanakan secara kontinyu akan sangat berguna bagi keanjalan kulit wajah, menghilangkan kerutan dan menyamarkan noda hitam. Umumnya pemijatan dilakukan dengan menggunakan *face toning* bagi memberikan nutrisi kulit.

³⁹¹ Urut wajah dilakukan dengan menguli wajah sambil menekan titik-titik tertentu pada wajah.

³⁹² Penghilangan bulu badan dilakukan pada beberapa bahagian tubuh, misalnya pada tangan, paha, betis, bawah ketiak, bawah payudara dan di perut.

³⁹³ Rawatan ini dilakukan dengan mengasapi bahagian kemaluan perempuan dan berguna bagi merapatkan organ vital perempuan pasca melahirkan.

³⁹⁴ Paket ini menyatukan rawatan *hair spa* (perawatan rambut), sauna, lulur, dan aromatherapi.

³⁹⁵ Dilakukan dengan menggunakan masker pelangsingan yang ditampal di kulit di bahagian tubuh yang ingin dilangsingkan.

³⁹⁶ Memutihkan kulit tubuh dengan menggunakan *scrub* atau pemutih sintesis, atau dengan mewarnai bulu tubuh agar terkesan bersih.

³⁹⁷ *Massage Ayurveda* dikerjakan dengan menggunakan minyak herba pilihan yang sesuai dengan keperluan kulit tertentu. Kulit akan dipijat bagi menghilangkan kelebihan *doshas* dan membawanya ke organ pembuangan. Pijat ini baik bagi sirkulasi, meningkatkan fleksibiliti dan mengurangi rasa sakit dan kekakuan. Pemijatan dapat dilakukan oleh seorang terapis atau lebih dan dilakukan bagi seluruh tubuh atau bahagian tubuh tertentu seperti kepala, leher, pundak dan tangan. Teknik pijat mulai dari menguli hingga menggosok bahagian tersebut.

³⁹⁸ Iaitu meletakkan batu-batu yang berasal dari alam di beberapa titik meridian di tubuh. Batu-batu ini dipanaskan terlebih dahulu.

³⁹⁹ Ada berbagai jenama yang dipakai seperti Vienna, Makarizo, lulur tradisional, Mustika Ratu, Dewi Sri, Bali Spa, atau kosmetik yang didatangkan dari Bali. Lihat Jadual hasil observasi.

ajaran agama. Tetapi keistimewaan ini belum dapat diaplikasikan dalam masyarakat kerana peraturan perundangan bagi melaksanakan keistimewaan tersebut tidak pernah digubal. Pada tahun 1999, Undang-undang Nombor 44 Tahun 1999 telah dikeluarkan yang merupakan peraturan untuk melaksanakan keistimewaan yang telah diberikan kepada Aceh sejak tahun 1959. Namun, apabila rumusan yang ada dalam Undang-undang ini dianggap tidak memadai, maka selepas dua tahun itu, Pemerintah Republik Indonesia dan Dewan Perwakilan Rakyat berdasar amanat Majlis Permusyawaratan Rakyat mengesahkan kembali Undang-undang untuk Aceh, iaitu Undang-undang Nombor 16 Tahun 2001 tentang autonomi khusus bagi Daerah Istimewa Aceh sehingga dengan kedua-dua undang-undang ini umat Islam di Aceh telah diizinkan melaksanakan Syari'at Islam secara lebih sempurna (Al-Yasa': 2006).⁴⁰⁰ Dalam Undang-undang ini terdapat peraturan pelaksanaan undang-undang yang berkaitan dengan kekuasaan pegawai daerah akan ditetapkan dengan *Kanun* Daerah Aceh dan dirumuskan pula dalam Pasal 31 bahawa *kanun* ialah peraturan daerah untuk melaksanakan autonomi khusus, yang bermaksud bahawa pegawai daerah boleh membuat peraturannya sendiri tanpa arahan atau campur tangan daripada pemerintah pusat. Oleh yang demikian, *kanun* setaraf dengan peraturan pemerintah digubal bagi pelaksanaan autonomi khusus di Aceh; atau peraturan daerah 'khas' kerana boleh melaksanakan undang-undang secara langsung; atau peraturan khusus (PERDA) yang boleh meminggirkan peraturan umum (peraturan pemerintah). Misalnya *kanun* boleh menetapkan kekuasaan Mahkamah Syar'iyah.⁴⁰¹ *Kanun* yang berada pada tahap kabupaten atau kota disebut dengan *Kanun* Kabupaten atau Kota. Selanjutnya, oleh sebab syari'at yang akan dijalankan di Aceh bersifat sempurna (*kāffah*), dan juga

⁴⁰⁰ Lihat Prof. Dr. H. Al-Yasa Abubakar, MA, *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan* (Indonesia: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006), 29-30.

⁴⁰¹ Selanjutnya disebut PERDA. Al-Yasa, *Syari'at Islam*, 67.

apabila pendakwa shar‘i seperti hakim, penguat kuasa, polis dan peguam yang menguasai syari‘at Islam secara sempurna relatif sedikit sekali sekali, maka syari‘at Islam yang ada di Aceh akan dibuatkan berbentuk *kanun* pula.

Jadi, undang-undang positif yang akan dilaksanakan di Aceh secara formal maka mestilah dibuatkan terlebih dahulu ke dalam bentuk *Kanun* Daerah. Dengan demikian, diharapkan secara perlahan-lahan, *kanun-kanun* itu akan menjadi “fiqih Aceh atau fiqih kontemporari” yang merupakan undang-undang positif Aceh yang bertumpu kepada prinsip syar‘iah sebagai prinsip dan asasnya. Seperti yang dikatakan oleh Prof. Dr. Alyasa’ Abu Bakar, MA, (2006) sebagai berikut:

“Diharapkan secara perlahan-lahan, *kanun-kanun* ini akan menjadi “fiqih Aceh atau fiqih kontemporer”, iaitu hukum positif Aceh yang bertumpu pada Syari‘ah (nash Al-Quran dan Sunnah) sebagai prinsip dan dasarnya. Sedangkan fiqih yang ada dalam kitab-kitab yang merupakan hasil ijtihad dan pemikiran ulama masa lalu akan digunakan sebagai bahan pembeding ketika membuat rincian dan penjabarannya. Adapun format dari fiqih Aceh ini akan disusun dalam bentuk kodifikasi atau kompilasi menurut model perundang-undangan yang berasal dari tradisi Eropa Kontinental –yang telah digunakan dalam tradisi perundang-undangan Indonesia.” (Alyasa’: 2006)

Mengikut *Kanun* yang berkait dengan hukum formal yang sudah ada 5 *kanun* pada tahun 2005, iaitu: *Kanun* tentang pelaksanaan Syari‘at Islam Bidang Aqidah, Ibadah dan Syi‘ar Islam; *Kanun* tentang Larangan Arak; *Kanun* tentang Larangan Judi; *Kanun* tentang Larangan Khalwat; *Kanun* tentang Pengurusan Zakat. Kesemua *kanun* ini disosialisasikan oleh media massa dan jawatan kuasa yang diberi kuasa untuk itu.

Semua *kanun* yang berkaitan dengan Spa di Banda Aceh perlu mengikut peraturan daerah atau PERDA (*kanun* kota Banda Aceh) iaitu *Kanun* Kota Banda Aceh Nombor 4 Tahun 2003 tentang Penyewaan Premis (Retribusi Izin Tempat Usaha), yang termaktub dalam Bab IV Keizinan, Pasal 7, seperti yang berikut:

- 1) Setiap orang dan/atau badan yang hendak berniaga dalam wilayah

Kota harus mendapat keizinan Premis Perniagaan Tempat Usaha terlebih dahulu dengan mengajukan permohonan secara bertulis kepada Pengurus Wilayah.

- 2) Setiap Keizinan Premis Perniagaan Tempat Usaha sebagaimana dimaksud ayat (1) di atas perlu membayar wang sewa.
- 3) Syarat-syarat pengajuan permohonan Premis Perniagaan Tempat Usaha perlu melampirkan:
 - a) Surat Permohonan bermaterai
 - b) Salinan Kartu Tanda Penduduk (KTP) Pemilik yang sah.
 - c) Gambar pemilik Perusahaan ukuran 3 x 4 cm sebanyak 2 keping
 - d) Pajak Daerah dan Sewaan Daerah tahun bekerja
 - e) Akta Pembinaan Perusahaan/Perubahannya (Berbadan Hukum)
 - f) Status Premis Perniagaan
 - g) Surat Akuan dari Dinas Tata Kota dan Pemukiman Kota Banda Aceh
 - h) Akuan dari Camat.
- 4) Syarat-syarat lain sesuai dengan kegiatan bidang usaha meliputi:
 - a) Restoran, Gerai Makanan, Katering dan Kedai Kopi melampirkan Kad dan Perakuan dari Jabatan Kesihatan Bandar Banda Aceh dan Izin Gangguan (HO) dari Pengurus Bandar.
 - b) Rumah Kecantikan dan Wisma Pangkas melampirkan:
 - 1) Akuan dari Polisi Resort Kota Banda Aceh
 - 2) Akuan dari Majlis Permusyawaratan Ulama Kota Banda Aceh
 - 3) Kad dari Jabatan Kesihatan Kota Banda Aceh
 - 4) Surat Pernyataan dari pemilik perniagaan
 - 5) Izin Gangguan (HO) dari Pengurus Bandar.⁴⁰²

Dengan demikian, sebelum mendapat kebenaran menguruskan Spa, pemilik Spa wajib mendapatkan surat akuan izin berniaga daripada pihak-pihak yang berkaitan iaitu Kepolisian Negara Republik Indonesia Daerah Aceh Cawangan Kota Banda Aceh, Jabatan Kesihatan Kota Banda Aceh, Majlis Permusyawaratan Ulama Kota Banda Aceh.

Adapun pihak polis memberikan surat akuan kebenaran berniaga dengan berasaskan kepada surat pernyataan daripada pemilik Spa tentang permintaan surat akuan kebenaran berniaga, dengan catatan:

- 1) Dapat menjaga dan memelihara Tata-tertib dan Sopan Santun sehingga tidak mengganggu penduduk di sekitarnya.
- 2) Dapat memelihara dan mentaati *Kanun-kanun* Syari'at Islam yang

⁴⁰² Lembaran Daerah Kota Banda Aceh Nomor 7 Tahun 2003 Seri C Nomor 1. Tentang Kanun Kota Banda Aceh Nomor 4 Tahun 2003. Tentang Retribusi Izin Tempat Usaha, 23-30

berlaku khususnya ***Kanun Khalwat/Mesum, Kanun Minuman Khamar (Beralkohol) dan Kanun Maisir (Perjudian)***.⁴⁰³

Manakala Jabatan Kesihatan memberikan surat akuan berbentuk Pengesahan Kesihatan Hygiene dan Sanitasi kedai Gunting Rambut dengan berasaskan kepada hasil pemerhatian dan pemeriksaan di kawasan premis. Antara perkara yang termaktub dalam pemeriksaan ialah:

- 1) Ruangan/Perlengkapan, iaitu:
 - a) Lokasi, bangunan, pembahagian ruang yang perlu dan memenuhi syarat
 - b) Kebersihan persekitaran/ruangan kerja yang bersih dan rapi
 - c) Kebersihan perkakas/kelengkapan kerja yang tidak berkarat dan bersih
 - d) Produk/bahan-bahan yang digunakan belum tamat tempoh
 - e) Tuala kecil/kain penutup badan yang bersih dan digunakan oleh setiap orang sehelai
 - f) Kotak P3K yang tersedia
 - g) Air bersih dan sumber air bersih
 - h) Saluran pembuangan air najis yang lancar dan tiada masalah
 - i) Bakul sampah yang cukup setiap ruang
 - j) Pengudaraan, pencahayaan/penerangan yang cukup dan terang
 - k) Tempat cuci tangan dan peralatan yang tersedia
 - l) Tandas yang bersih, dan tersedia air yang cukup
- 2) Karyawati
 - a) Layanan, iaitu baik, ramah, dikhususkan untuk perempuan
 - b) Kekemasan kerja, iaitu kemas dan profesional
- 3) Saran-saran
 - a) Selalu menjaga hygiene dan sanitasi premis
 - b) Tidak menggunakan produk/bahan yang berbahaya dan tamat tempoh
 - c) Surat akuan kesihatan wajib diperbaharui setiap tahun.⁴⁰⁴

Manakala Majlis Permusyawaratan Ulama memberikan surat akuan kebenaran perniagaan Spa dengan berasaskan kepada pemeriksaan di lapangan iaitu:

- 1) Pemilikan bangunan; sama ada ianya milik sendiri, sewa atau pinjam pakai
- 2) Kaca bangunan kedai; sama ada ianya berwarna putih, hitam atau tidak berkaca
- 3) Bentuk bangunan; sama ada ianya tetap, separa tetap atau tidak tetap
- 4) Jumlah aras bangunan;

⁴⁰³ Contoh Rekomendasi dari Kapolda Aceh Nomor: RK/15/IV/2013/Binmas.

⁴⁰⁴ Contoh Rekomendasi Kesihatan Hygiene dan sanitasi Pangkas Rambut Dinas Kesihatan Pemerintah Kota Banda Aceh Nomor 443.51/880/2013.

- 5) Jumlah bilik yang digunakan;
- 6) Pekerja; sama ada ianya lelaki, perempuan atau pondan
- 7) Jumlah pekerja;
- 8) Ukuran bangunan;
- 9) Kedai yang digunakan; mengganggu penduduk atau tidak
- 10) Sasaran pelanggan; sama ada khusus kepada perempuan, khusus lelaki, dan lain-lain;
- 11) Kir Kesehatan;
- 12) Surat Pernyataan Persetujuan Kepala Dusun.⁴⁰⁵

Hal ini merupakan laporan yang bertulis. Laporan pemeriksaan yang tidak bertulis ialah berkaitan dengan pelaksanaan syari'at Islam yang sebenar di Spa iaitu tidak terjadi aktiviti, tidak menyediakan minuman beralkohol dan praktik perjudian di Spa. Ia dikatakan tidak bertulis kerana terdapat bukti yang menunjukkan telah berlaku hal-hal yang melanggar syari'at Islam, maka ia dilaporkan kepada pihak Pengurus Bandar Banda Aceh dengan permohonan menutup perniagaan tersebut.

Setelah melakukan kajian, penulis mendapati bahawa penerapan Syari'at Islam di Spa Banda Aceh sedikit sebanyak telah diusahakan secara optimal meskipun banyak mengalami masalah luaran seperti masalah penyelesaian konflik Aceh-Republik Indonesia, isu penganas, isu ajaran sesat, pergaulan bebas, pondan, perjudian, kes zina, isu hak asasi manusia dan sebagainya. Namun, *kanun* yang ada masih berkaitan dengan *kanun* kebenaran berniaga dan sewaan yang berkaitan dengan rumah kecantikan. Aturan yang ada juga berkaitan dengan keadaan fizikal bangunan yang bertujuan bagi menjaga agar pelanggaran syari'at Islam di Spa tidak terjadi. Pelanggaran yang dimaksudkan adalah seperti khalwat, perzinaan dan perjudian. Penulis belum mendapati sebarang *kanun* khusus yang dibuat bagi menepati keadaan fizikal Spa yang bertujuan menjaga hukum-hakam yang berkaitan dengan aurat boleh terlaksana. Penulis juga belum mendapati adanya *kanun* yang mengatur tentang pencegahan *liwāf* (homoseksual) di Spa. Penulis juga belum mendapati adanya *kanun* yang mengatur tentang kewujudan terapi Spa yang bukan

⁴⁰⁵ Contoh Borang Laporan Peninjauan Lapangan Majlis Permusyawaratan Ulama Kota Banda Aceh.

muslim atau maknyah. Begitu juga dengan *kanun* yang mengatur halal haramnya perawatan di Spa masih belum wujud.

3.6 Persamaan dan Perbezaan *al-Ḥammāmāt* dan Spa Perempuan

Berdasarkan kepada kajian perpustakaan, memanglah *ḥammāmāt*⁴⁰⁶ dan Spa perempuan memiliki akar sejarah yang saling berkaitan. Walaupun begitu, dua tempat tersebut memiliki ciri-ciri masing-masing. Bagi memudahkan melihat persamaan dan perbezaan antara *ḥammāmāt* dan Spa perempuan penulis menerangkannya dalam bentuk jadual bagi memudahkan penelitian.

Jadual 3.1 Persamaan *Ḥammāmāt* dan Spa perempuan

No.	<i>Ḥammāmāt</i>	Spa perempuan
1	Memiliki kolam air panas yang memang sengaja dibuat	Memiliki kolam permandian yang natural atau dibuat dengan minimal
2	Ada urutan bagi wanita nifas, ada <i>bodysteam</i> (batu panas)	Ada urutan (<i>massage</i>), lulur, mandi stim, sauna
3	Memiliki ruang yang besar untuk berehat	Ada yang memiliki ruang bersantai selepas selesai perawatan
4	Menyediakan cafeteria sebagai tempat berbual, minum serta pasar raya	Menyediakan layanan minuman herba atau kedai penjualan produk kecantikan
5	Pemisahan tempat bagi lelaki Perempuan	Terkadang memiliki tempat bagi lelaki dan wanita yang dipisah, ada pula yang disatukan

Sumber: Perbahasan 1.5 Kategori *Ḥammām* dan Thames & Hudson, *SPA Style Asia*, (London: Archipelago Press, 2002)

⁴⁰⁶ *Ḥammāmāt* ialah bentuk jamak daripada *ḥammām*. Lihat perbahasan 1.2 Definisi *Ḥammām* Mengikut Bahasa

Jadual 3.2 Perbezaan *Hammāmāt* dan Spa perempuan

No	<i>Hammāmāt</i>	Spa perempuan
1	Menanggalkan pakaian di dalamnya	Ada yang diberikan kain penutup, ada pula layanan yang diharuskan untuk membuka seluruh pakaian
2	Merupakan tempat yang khusus terbuka bagi semua golongan kalangan masyarakat menengah ke bawah (prasarana awam)	Selain Spa yang berdiri sendiri, terdapat pula Spa tempat yang melekat pada lahan bisnis yang lain misalnya salon kecantikan, hotel, tempat wisata
3	Terbuka bagi semua agama	Ada yang unisex, perempuan sahaja dan ada yang dikhususkan bagi muslimah sahaja
4	Merupakan tempat mandi harian	Pada Day Spa merupakan tempat pusat kecantikan yang sering dapat dikunjungi. Manakala pada Resort Spa biasanya menyediakan senaman seperti yoga, <i>tai chi</i> , atau diberi kemudahan berwisata dengan bersepeda di bukit dan dapat bersantai dimana untuk itu memerlukan penginapan dan tempoh beberapa hari
5	Hampir tidak wujud tempat bagi sukan kecuali pada <i>bathhouse</i> dan hamam Turki.	Saat ini sudah ada Spa sehat yang menyediakan perkhidmatan bagi membantu penyembuhan penyakit mulai dari mandi di air panas bermineral (<i>thermae</i>), merendam kaki dengan garam hingga memadukan senam di dalam air bagi terapi menyembuhkan penyakit seperti kencing manis, tekanan darah tinggi/rendah dan kolesterol.
6	Merupakan kemudahan umum yang melayani bagi kebersihan, kesihatan, aktiviti sosial	Sarana bagi kecantikan dan kesihatan namun terkadang menjadi tujuan perlancongan
7	Boleh membawa anak-anak	Khusus anak-anak dibuka Spa Anak.
		Ada pula yang membuka pakej bagi Pengantin
8	Suasana yang bising di dalam tempat	Jauh lebih senyap dan tenang
9	Menyediakan ruang perpustakaan, muzium dan teater	Hampir tidak memiliki ruang perpustakaan, namun terdapat Spa yang memperdengarkan muzik

10	Menawarkan permandian air hangat, urut, menghilangkan bulu pada tubuh badan, peeling menghilangkan kotoran yang melekat pada tubuh)	Menawarkan mandi di <i>bathtub</i> , mandi wap, sauna, lulur badan, bodyscrub, akupuntur, akupressur, moxibusyien, reflexi, bermacam teknik urut, senaman, mengubati masalah kulit dengan laser (<i>laser treatments</i>), menghilangkan bulu badan (<i>laser hair removal</i>), rawatan dengan IPL (<i>intense pulsed light</i>), microdermabrasion, <i>photofacials</i> , hingga suntikan seperti <i>Botox</i> dan <i>fillers</i> , peeling kimia, penganjalan kulit dan peremajaan kulit.
----	---	--

Sumber: Perbahasan 1.5 Kategori *Ḥammām* dan Thames & Hudson, *SPA Style Asia*, (London: Archipelago Press, 2002)

Berdasarkan sejarah asal-usul Spa mahupun persamaan dan perbezaan *ḥammāmāt* dan Spa dari jadual di atas, dapat disimpulkan bahawa pada dasarnya *ḥammāmāt* dan Spa mempunyai persamaan yang telah diubahsuai dan dimodenkan kembali. Adapun perkara yang memiliki hubungkait pada dasarnya ada dua iaitu perkara fungsi *ḥammām* dan Spa perempuan serta rangkaian perawatan yang ada di dalamnya. *Ḥammām* dan Spa perempuan sama-sama berfungsi untuk memanaskan tubuh dan mengeluarkan peluh sehingga boleh membersihkan kulit. Manakala *ḥammām* dan Spa perempuan juga sama-sama memiliki rangkaian perawatan yang boleh menjejaskan aurat.

Oleh kerana hukum Islam sangat tegas terhadap aurat bagi muslimah dan perawatan Spa diperlukan oleh perempuan muslimah, serta dengan memandang bahawa Spa muslimah merupakan Spa alternatif yang lebih selamat bagi wanita muslimah, maka selanjutnya perlu diketengahkan konsep penubuhan Spa muslimah yang sesuai dengan hukum *shara'*.

3.7 Kebolehpakaian Spa: Kajian Berdasarkan Perbincangan Ulama

Pada bahagian ini penulis menjelaskan hukum menjalani perawatan di Spa dan bagaimana pendapat ulama tempatan.

3.7.1 Hukum Menjalani Perawatan Di Spa.

Pada dasarnya perawatan di Spa memang diperuntukkan bagi kesihatan dan kecantikan. Dua hal ini terkadang susah dipisahkan. Jika ditinjau dari pandangan Islam tentang hukum layanan yang ada di Spa, para ulama berbeza pendapat. Manakala fatwa-fatwa ulama ini umumnya menjurus kepada pembolehan perubatan. Jadi, perbezaan pendapat ini bukanlah perbezaan yang membawa kepada percanggahan kerana pada prinsipnya memiliki tubuh yang sihat adalah dianjurkan dalam Islam. Begitu juga halnya dengan memelihara kecantikan selagi tidak bertentangan dengan *shara'*.

Antara fatwa tentang Hukum ke Spa yang kuat dan bijak ialah fatwa Allahyarham Syaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaimin di mana beliau melarang berurut di Spa kerana dikhuatiri akan timbul syahwat. Meskipun juruterapi dan pelanggan ialah sama-sama lelaki atau sama-sama perempuan. Menurut beliau hal ini tidak dibolehkan kecuali antara suami isteri.⁴⁰⁷ Hal ini mengingat urutan di Spa pasti membawa kepada persentuhan kulit yang boleh membangkitkan syahwat dan pada yang demikian terdapat fitnah meskipun juruterapi dan pelanggan berjantina sama. Namun, jika ada seorang lelaki tua yang memiliki anak-anak perempuan, kemudian dia meminta mereka untuk mengurut punggungnya maka beliau membenarkan dan membolehkan kerana syahwat dalam situasi ini sangat kecil dan lelaki yang sudah tua memang perlu diurut. Beliau pula menambahkan, dengan

⁴⁰⁷ Fahd Ihsan, “*Hukum Pijat Spa*”, *Jurnal salafiyun*, (April 2004), yang merupakan terjemahan fatwa Syaikh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaimin *rah.* Yang bersumber dari *Silsilah al-Liqo’ asy-Shahri* kaset no. 68 b menit ke 12:45 Yang dipublish oleh Fahd Ihsan pada tarikh 17/4 2011. Jurnal ini dicapai pada 11 Disember 2012, <http://fadhlhsan.wordpress.com/2011/04/17/hukum-pijat-spa/>

adanya hajat (keperluan) dan jauhnya syahwat, dapat dikatakan hal tersebut dibolehkan.

Adapun mengenai hukum urutan, beliau membahagikan kepada dua, iaitu:

- 1) Urut untuk perubatan yang disarankan oleh doktor untuk mengubati kelemahan otot atau tujuan lainnya. Urut jenis ini boleh sebab ia merupakan pengubatan yang pada dasarnya boleh. Akan tetapi wajib menjaga aurat daripada pandangan dan sentuhan kecuali bahagian yang perlu disentuh dan wajib dihadkan sesuai dengan keperluan bahagian aurat yang dilihat dan disentuh serta berapa lama aurat tersebut dibuka. Berdasarkan perintah Allah Ta'ala untuk menjaga aurat.

Allah Ta'ala berfirman:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ

Al-Nūr 24: 31

Terjemahan: “Dan katakanlah kepada kaum mukminin untuk menundukkan pandangan mereka dan menjaga kemaluan mereka.”

Allah Ta'ala berfirman:

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ

Al-Mu'minūn 23: 5-6

Terjemahan: “Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela.”

Dalam riwayat Imam Aḥmad (19530), Abū Dāwūd (4017), al-Tirmīdhī (2769), dan yang selain mereka dengan sanad yang *jayyid* dari Hadith Bahz bin Ḥukaim, dari ayahnya, dari datuknya, bahwa Rasulullah S.A.W. bersabda:

إِحْفَظْ عَوْرَتَكَ إِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ فَقَالَ الرَّجُلُ يَكُونُ مَعَ الرَّجُلِ؟ قَالَ
إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا يَرَاهَا أَحَدٌ فافْعَلْ قُلْتُ وَالرَّجُلُ يَكُونُ خَالِيًا قَالَ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَا
مِنْهُ

Terjemahan: “Jagalah auratmu kecuali dari isterimu atau budak yang engkau miliki.” Beliau lalu ditanya: “Bagaimana lelaki dengan lelaki?” Beliau S.A.W. menjawab: “Jika engkau mampu

untuk tidak melihatnya (auratmu) seorangpun, maka lakukanlah.”
Dan Hadith ini sebahagiannya diriwayatkan al-Bukhārī secara *mu‘allaq*.

Dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* (338) dari Abū Sa‘īd al-Khudrī R.A. bahawa Rasulullah S.A.W. bersabda:

لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عُرْيَةِ الرَّجُلِ وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عُرْيَةِ الْمَرْأَةِ وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي ثَوْبٍ

Terjemahan: “*Janganlah seorang lelaki melihat aurat lelaki lainnya, dan jangan pula seorang wanita melihat aurat wanita lainnya. Janganlah seorang lelaki berselimut dengan lelaki lain dalam satu selimut dan jangan pula seorang wanita berselimut dengan wanita lain dalam satu selimut.*”

Ini menunjukkan haramnya menyentuh aurat orang lain dengan anggota tubuh manapun.

- 2) Urut penyegaran iaitu yang dilakukan sesetengah orang untuk menyegarkan badan, atau sekadar menikmati urutan tanpa ada keperluan. Maka jenis yang ini jika tidak dengan membuka aurat dan tidak menyentuhnya serta mempengaruhi perasaan atau tidak membangkitkan syahwat, maka hukumnya boleh dan boleh mengambil upah dari hal tersebut. Akan tetapi, saya nasihatkan adalah cukup dengan urut menggunakan alat, karena lebih jauh dari syubhah yang berkaitan dengan membuka aurat ataupun menyentuhnya, begitu pula lebih jauh dari menimbulkan syahwat.⁴⁰⁸

3.7.2 Pendapat Ulama Tempatan tentang Kewujudan Spa di Banda Aceh

Menurut penulis, persoalan hukum-hakam tentang kewujudan Spa mestilah berkait rapat dengan pandangan-pandangan ulama tempatan. Oleh itu, penulis menemubual dengan Dr. Tgk. H. Ghazali Muhammad Syam, MA dan Prof. Dr.

⁴⁰⁸ Fahd Ihsan, “*Hukum Pijat Spa.*”

Tgk. H. Muslim Ibrahim, MA,⁴⁰⁹ merupakan ulama yang ketika ini memiliki jawatan dan posisi di Majelis Permusyawaratan Ulama Daerah Aceh. Penulis melakukan temubual ini bagi mengetahui pandangan mereka tentang penjelasan Hadith *al-ḥammām* dan bagaimana hubungkaitnya dengan Spa serta hukum wanita ke Spa menurut pandangan mereka juga isu pembuatan *kanun Spa*.

Menurut Tgk. Ghazali, *ḥammām* yang dimaksudkan oleh Rasulullah S.A.W. ini merupakan tempat untuk mandi. Maka haram memasuki *al-ḥammām* dalam Hadith ini yang bersifat umum bagi semua kaum muslimin. Kemudian dirukhsah bagi lelaki muslim memasukinya dengan syarat memakai kain yang boleh menutup aurat. Adapun perempuan maka dilarang memasukinya. Lain halnya dengan Tgk. Ghazali, menurut Tgk. Muslim yang dimaksud dengan *al-ḥammām* ialah suatu tempat mandi yang mirip dengan sukan dan suatu kolam besar yang terbuka. Berbeza dengan bilik mandi di stesen bas misalnya yang memiliki bilik-bilik di mana masing-masing bilik dikhususkan untuk satu orang dan memiliki kunci pintu. Manakala *'illat* pengharamannya bagi wanita boleh jadi berkait dengan masalah aurat wanita. Apalagi pengaruh hawa nafsu tidak terkira besarnya sehingga dikhuatiri akan membinasakan diri dan keimanan. Jadi Hadith ini mengisyaratkan bahawa memasuki *al-ḥammām* pada awalnya adalah haram namun diringankan bagi lelaki dengan syarat memakai kain. Manakala bagi wanita ialah diharamkan walaupun mereka memakai kain, apalagi kain yang berwarna putih.⁴¹⁰

Adapun jika ada orang mengkaitkan Spa ini dengan 'budaya' atau lebih tepatnya 'adat tempatan' yang dapat dijadikan pertimbangan hukum, maka Tgk. Muslim dan Tgk. Ghazali setuju bahawa adat semestinya mengikut kepada syari'at, janganlah adat yang 'mengurus' syari'at. Mengikut Tgk. Ghazali, adapun

⁴⁰⁹ Ghazali Muhammad Syam, (Dr. Tgk. H. MA, Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama Provinsi Aceh), dalam temubual dengan penulis, 20 Disember 2012, dan Muslim Ibrahim (Prof. Dr. Tgk. H. MA, Wakil Ketua MPU Aceh), dalam temubual dengan penulis, 22 Disember 2012.

⁴¹⁰ *Ibid.*

Taman Putroe Pahang yang digunakan sebagai tempat mandi putri raja itu boleh jadi memiliki ruang menyalin pakaian yang tertutup. Manakala Tgk. Muslim juga menambahkan, jika kebiasaan orang Rom mandi setiap hari di *ḥammām*, maka Islam tidak melarang mandi, asalkan tidak membinasakan diri, bahkan Rasulullah S.A.W. pernah bersabda tentang siwak, kalau tidak memberatkan akan disuruh bersiwak setiap kali hendak solat, bermaksud paling kurang bersiwak lima kali dalam sehari.

Setiap hukum-hakam yang diatur dalam *shara'* pastilah mengandung unsur *maqāṣid shar'iyah* (tujuan-tujuan *shara'*). Mengikut kepada Tgk. Muslim, pada pengharaman *al-ḥammām* bagi wanita sungguh dapat menjaga kesemua *maqāṣid shar'iyah*, sama ada ianya menjaga akal, harta, nyawa, nasab, dan kehormatan. Adapun menjaga akal di sini bermaksud boleh menjaga fikiran atau persepsi seseorang. Apabila seseorang sering pergi ke suatu tempat, mahu tidak mahu fikirannya akan terbentuk mengikut tempat yang sering ia kunjungi dan mereka yang ada di dalamnya. Manakala menjaga harta, nyawa dan nasab maknanya ialah harta dan nasabnya boleh terpelihara daripada jenayah yang sering berlaku bagi wanita di mana-mana tempat. Manakala kehormatan boleh terjaga walaupun secara tidak langsung, dan perkara ini berkait dengan maruah seseorang di tengah masyarakat.⁴¹¹

Adapun tentang hubungkait antara *al-ḥammām* dengan Spa, Tgk. Ghazali berpendapat bahawa hal ini perlu melihat aspek kesejarahannya terlebih dahulu. Manakala Tgk. Muslim berpendapat bahawa antara kedua-duanya memang memiliki hubungkait.⁴¹²

Hukum wanita ke Spa jika dikaitkan dengan masalah wanita membuka aurat di luar rumah, maka Tgk. Ghazali berpendapat selagi untuk perubatan, tidak ada masalah. Kalau memang yang dilarang adalah membuka aurat di luar rumah,

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*

bukankah boleh dibuat rumah lain di luar rumah (yang penting tempatnya tertutup dan boleh menjaga aurat wanita tersebut, *pen.*)? Manakala mengikut kepada Tgk. Muslim menurut beliau tentang hukum ke Spa ini, selagi aurat wanita boleh terjaga maka dibolehkan. Namun perlu dipisahkan antara maksud untuk berubat dan kecantikan. Kalau untuk berubat, ke Spa dibolehkan. Tetapi jika tujuannya adalah untuk kecantikan, maka perlu dibezakan. Sebenarnya Islam tidak melarang wanita untuk cantik. Asalkan kecantikan ini sesuai dengan apa yang digariskan *shara'* misalnya cantik sebagai berhias bagi suami kerana terkadang yang terjadi ialah wanita berhias untuk 'orang lain', sehingga beliau membayangkan perkara ini mirip dengan *tabarruj*. Jika ke Spa untuk kesempurnaan diri maka dibolehkan, tapi kalau untuk menggoda orang lain agar terlihat sempurna maka ia tidak dibenarkan, seperti yang terjadi pada perkara menyambung rambut.⁴¹³

Adapun tentang ukuran kain penutup aurat yang paling kecil boleh dipakai oleh wanita di Spa, maka mengikut Tgk. Ghazali perkara ini terpulang kepada *hajat* (keperluan). Namun, terbukanya aurat ini janganlah sampai terlihat oleh wanita bukan muslimah. Jangankan wanita bukan muslimah, dengan sesama muslimah pun tidak boleh melihat aurat satu sama lain. Jadi selagi tujuan ke Spa untuk perubatan bagi perubatan dan pelawat masing-masing berada di dalam bilik yang terpisah, maka beliau membolehkan ke Spa. Manakala Tgk. Muslim menegaskan bahawa aurat wanita ianya bermacam-macam. Apabila bertemu Allah, auratnya menutup seluruh tubuh. Apabila bertemu mahram maka aurat minimum ialah sama seperti aurat lelaki antara pusat dan lutut. Selama untuk perubatan maka ke Spa ialah dibolehkan, tapi hal yang paling utama ialah auratnya tidak boleh terbuka kecuali untuk perubatan. Berbeza dengan Tgk. Ghazali, adapun aurat antara wanita muslimah dengan wanita bukan muslimah maka menurut Tgk. Muslim tidak ada perbezaan antara muslimah dengan *kāfirah* (sama seperti aurat antara wanita

⁴¹³ *Ibid.*

muslimah dengan muslimah lainnya). Adapun dalam Islam, mempercantik diri tidak ada masalah kecuali tujuannya tidak sesuai dengan syari'at. Apabila mempercantik itu bertujuan agar dilihat oleh orang lain maka itu tidak sesuai syari'at. Jadi utamanya ke Spa itu boleh, selagi mampu menjaga aurat sesama perempuan dan tidak memakai benda-benda haram pada tubuh kerana pada dasarnya tidak dilarang selagi tidak bertentangan dengan syari'at. Namun jangan pula kemudahan ini disalahgunakan. Justeru, jika ingin *sadd al-dharī'ah* secara keseluruhannya juga boleh. Suatu *sadd al-dharī'ah* ialah sesuatu yang asasnya boleh namun dilarang kerana dikhuatiri boleh membawa kepada yang haram. Beliau mengambil contoh Musabaqah Tilawatil Quran. Setiap kali Musabaqah Tilawatil Quran dilaksanakan terjadi perzinaan, maka disini boleh *sadd al-dharī'ah* mengharamkan Musabaqah. Namun apabila di masjid sering terjadi kecurian selipar, maka tidak boleh *sadd al-dharī'ah* mengharamkan solat di masjid, kerana solat di masjid hukumnya wajib manakala Musabaqah itu hukumnya boleh.⁴¹⁴

Tentang strategi yang mungkin diamalkan bagi kawalan dan mengusahakan *maṣāliḥ* (dalam hal ini tujuan-tujuan bagi kemaslahatan) dan mengurangi *mafāsīd* (bahaya yang telah atau akan terjadi) dengan kewujudan Spa di 'negeri bersyari'at', maka mengikut Tgk. Ghazali hal itu boleh dengan mengawal agar tidak terjadi percampuran antara lelaki dan perempuan. Manakala mengikut Tgk. Muslim, tentang perkara tersebut sebetulnya sudah ada tindakan preventif. Jika terjadi maksiat, ada teguran pertama. Apabila masih juga diabaikan, maka ditegur lagi lebih keras. Jika masih diabaikan juga maka Surat Kebenaran Perniagaan akan ditarik semula. Ini merupakan teguran dari Pengurus Bandar.⁴¹⁵

Adapun masalah perlunya penggubalan *Kanun* Spa bagi mengawal bahaya yang mungkin ditimbulkan, maka Tgk. Ghazali berpendapat perlu dibuat *kanun* agar

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.*

boleh diatur sesuai syari'at. Manakala Tgk. Muslim berpendapat bahawa *kanun-kanun* tentang hal itu sudah ada ala kadarnya, iaitu *kanun-kanun* tentang larangan. Kemudian *kanun-kanun* tersebut perlu diperincikan pada peringkat daerah, seterusnya ke Bandar. *Kanun* boleh dibuat dan ada turunan-turunannya, namun mesti disebarluaskan di tengah masyarakat serta diimbangi dengan *amar ma'rūf-nahy munkar*.⁴¹⁶

Tentang cara penggubalan *kanun*, Tgk. Ghazali dan Tgk. Muslim menyebutkan boleh dibuat dengan adanya usul daripada masyarakat kepada Jabatan Syari'at Islam kemudian diajukan kepada gabenor. Kemudian gabenor mengajukan kepada Dewan Perwakilan Rakyat Daerah, seterusnya dibicarakan dan diajukan ke media massa untuk dihebahkan untuk ditanggapi oleh masyarakat.⁴¹⁷

Manakala tentang wujudnya Spa dari sudut kuantitinya perlu dibatasi atau diperketat kebenarannya agar lebih mudah diawasi, maka Tgk. Ghazali berpendapat perlu dibatasi dan diperketatkan. Manakala Tgk. Muslim lebih memilih untuk memperketatkan persyaratan kebenaran perniagaan. Ini kerana mengenai pembatasan jumlah memang harus sangat hati-hati agar tidak sampai terjadi 'pencuri panggil pencuri'.⁴¹⁸

3.7.3 Konsep Penubuhan Spa Muslimah

Konsep bagi penubuhan Spa muslimah diciptakan dengan matlamat agar Spa muslimah terhindar daripada menyerupai *ḥammām* yang diharamkan *shara'*. Konsep ini dibuat berdasarkan dalil-dalil yang telah ada di dalam al-Quran dan al-Hadith. Adapun konsep ini pernah dipraktikkan pada masa kejayaan kerajaan Turki Uthmani di mana pada saat itu wujud *ḥammām* yang Islami berpada dengan aturan

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*

al-Quran. Adapun ketika ini, telah wujud praktik Spa islami (*Islamic Spa Practice*) yang dicetuskan di Malaysia oleh Puan Norulnaha Abdul Razak. *ISP* telah dipraktikkan di Nu'della Malaysia Holistic Spa⁴¹⁹. Konsep ini pula bertujuan bagi menciptakan bidang perniagaan yang berasaskan kehalalan. Aturan-aturan yang membentuk konsep ini meliputi keadaan fizikal bangunan Spa yang mencakup struktur bangunan mahupun interior ruangan, juga berkait dengan terapi, fasiliti dan pelayanan yang sedia ada di Spa.

Adapun konsep Spa⁴²⁰ bagi muslimah yang dapat dijana berdasarkan al-Quran dan al-Hadith ialah sebagai berikut:

- 1) Ruang rawatan yang memisahkannya daripada lelaki termasuk maknyah.
- 2) Ruang rawatan yang memisahkannya dengan wanita bukan muslimah. Dalam hal ini termasuk wanita ahli kitab, wanita musyrik atau atheis.
- 3) Interior ruangan yang Islami (tidak memakai hiasan arca, patung, lukisan erotis atau ukiran-ukiran yang diharamkan *shara'*), menyediakan surau dan tandas yang cukup, ruang ganti pakaian yang terlindungi dari lawan jenis.
- 4) Memberikan penutup aurat yang cukup, dan kain basahan yang dapat menjaga diri dari berbogel. Menghindari kain basahan yang berwarna putih dan nipis.
- 5) Juruterapi dan pelanggan yang berjantina sama dan sama agama.
- 6) Menjaga kehormatan diri wanita, tidak melakukan praktik yang diharamkan oleh *shara'* seperti zina dan *liwāṭ*.
- 7) Memakai produk kecantikan dan perubatan yang halal.
- 8) Tidak melayani perawatan yang merubah ciptaan Allah pada tubuh badan.
Tidak melayani perawatan yang membuka aurat yang bukan bertujuan untuk perubatan.

⁴¹⁹ Lihat Rostam Yaman et al., "*Beauty Treatment and Spa Design from Islamic Perspective*", 496-498.

⁴²⁰ Konsep ini diambil menerusi kajian Hadith *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd* dan *ISP*.

- 9) Menjaga adab-adab mandi seperti membaca *ta'awwudh* dan basmalah sebelum membuka pakaian. Hal ini kerana *ḥammām* merupakan rumah bagi syaitan. Termasuk kewajipan di *ḥammām* memakai kain basahan, membaca doa sebelum masuk ke dalam ruang mandi, masuk dengan kaki kiri, keluar dengan kaki kanan dan tidak mandi bersama kecuali memakai kain basahan.

3.8 Kesan yang Ditimbulkan oleh Kewujudan Spa di Banda Aceh

Spa memang banyak diminati di Banda Aceh dan tidak pernah sepi dari pelanggan. Kebanyakan wanita pergi ke Spa bagi mendapatkan layanan urut (*massage*), lulur, sauna dan berendam, atau pakej perawatan pranikah bagi persiapan sebelum menjadi pengantin. Ada pula yang menyempatkan diri bagi mengikuti terapi telinga (*ear candle*) di Spa.

Namun, kemungkinan perzinaan yang terjadi di Spa memang cukup meresahkan warga. Hal ini dikaitkan dengan menimbang Spa merupakan tempat tertutup yang tidak mudah dilihat oleh orang ramai. Namun kebanyakan Spa yang ada di Banda Aceh memang dikhususkan bagi perempuan di mana kita tidak boleh memandang remeh hal-hal yang tidak layak terjadi dari segi syari'at.

Saat ini kekerapan razia (*sweeping*) oleh Wilayatul Hisbah di beberapa Spa meningkat. Hal ini boleh terjadi disebabkan adanya aduan laporan dari masyarakat yang melihat hal yang mencurigakan di Spa. Spa yang tertangkap menjadi tempat pelacuran sudah dan akan diambil tindakan tegas oleh Wilayatul Hisbah.

3.9 Kesimpulan

Kebiasaan mandi sama ada dengan air dingin atau air panas di permandian awam merupakan amalan yang dapat memelihara kebersihan dan kesihatan diri.

Namun kebiasaan ini pula sebenarnya mengikut kepada keadaan geologi suatu tempat pula juga kerana pada beberapa tempat yang beriklim tropika, permandian awam tidak popular dan lebih mudah mandi di rumah dengan sumur. Sebaliknya, pada negara yang memiliki empat musim cenderung popular permandian awam.

Spa yang pada dasarnya menjadi tempat rawatan luka yang terkenal dengan nama *bathhouse* atau *thermae* ini ternyata ketika ini berkembang menjadi pusat kecantikan dan perubatan. Di samping itu pula dapat dijadikan aktiviti yang menyokong perekonomian negara dan memperlihatkan tingkat kesejahteraan masyarakat.

Meskipun para ulama sependapat bahawa wanita dibolehkan pergi ke Spa hanya untuk perubatan dan kecantikan dengan syarat mesti selari dengan ajaran *shara'*, di Banda Aceh dan seluruh wilayah di Indonesia, Spa lebih berkembang dengan pesat menjadi pusat kecantikan dan prospek perniagaan yg berbaloi. Ertinya, Spa memang dimanfaatkan dengan maksimum bagi kecantikan. Walaupun begitu, pengawasan tetap dilakukan agar tidak terjadi hal-hal yang jauh daripada matlamat awal yang baik, seperti kes perzinahan di Spa. Ini kerana wanita perlu mendapatkan keselesaan sekaligus keamanan di mana sahaja mereka berada namun tetap di bawah kawalan agar tidak melanggar syari'at.

BAB EMPAT

BAB 4
ANALISIS APLIKASI *KITĀB AL-ḤAMMĀMPADA*
SPA PEREMPUAN DI BANDA ACHEH

4.1 Pendahuluan

Dalam bab ini penulis akan membincangkan aplikasi *Kitāb al-Ḥammām* pada Spa perempuan yang ada di Banda Aceh. Bab ini memuatkan maklumat berkaitan pengumpulan sumber data, dapatan kajian, analisis kajian, dan kesimpulan.

4.2 Sumber Data

Adapun sumber data yang diperolehi dalam kajian kuantitatif (lapangan) ini bersumber daripada data primer yang penulis lakukan. Data primer ini terbahagi kepada dua iaitu data hasil pemerhatian (observasi) dan data berasaskan soal selidik.

Data hasil pemerhatian penulis dapatkan daripada temubual dengan pemilik Spa atau terapi.⁴²¹ Bahkan juga penulis mesti mendapatkan maklumat pemerhatian daripada pelanggan Spa itu sendiri.⁴²² Hasil data daripada soal selidik penulis perolehi daripada pemilik Spa perempuan, atau pengurus Spa tersebut, atau terapi, dan pelanggan. Hal ini memandangkan bahawa dalam soal selidik terdapat bahagian-bahagian yang bertumpu kepada maklumat demografi, daya pikat atau pemasaran Spa, aplikasi dan pemahaman hadith Nabi S.A.W. di Spa perempuan serta respon daripada masyarakat yang boleh diperolehi daripada semua elemen atau individu yang ada di Spa perempuan.

⁴²¹ Keterangan dari juruterapi sangat membantu penulis apabila pemilik spa tidak boleh ditemui.

⁴²² Hal ini terjadi apabila pihak Spa kurang kooperatif dalam membantu penulis mengumpulkan data pemerhatian dan soal selidik.

4.3 Dapatan Kajian Aplikasi *Kitāb al-Ḥammām* pada Spa Perempuan di Banda Aceh

Adapun dapatan kajian ini terbahagi kepada dua bahagian iaitu bahagian pemerhatian dan bahagian soal selidik. Oleh itu, analisis aplikasi dilaksanakan dengan menganalisis kedua-dua dapatan kajian tersebut satu demi satu.

4.3.1 Dapatan Pemerhatian

Dalam bahagian ini penulis mengumpulkan data tentang keadaan fizikal bangunan Spa secara am, perawatan, dan maklumat penting yang menjadi asas bagi aktiviti Spa. Dapatan ini berasaskan kepada *Kitāb al-Ḥammām* yang telah disimpulkan pada akhir bab kedua penulisan ini.

4.3.1.1 Jumlah Spa

Jumlah Spa yang menjadi objek kajian penulis ialah lapan belas (18) Spa perempuan yang ada di Banda Aceh dan sekitarnya⁴²³.

4.3.1.2 Pemilik Spa

Adapun pemilik Spa perempuan di Banda Aceh semuanya beragama Islam, kecuali empat Spa perempuan yang terletak di kawasan Peunayong dimiliki oleh non-muslim etnis China⁴²⁴.

⁴²³ Adapun jumlah spa perempuan yang ada di Bandar Banda Aceh ialah 18 Spa perempuan. Namun, yang menjadi objek kajian ialah 16 spa sahaja. 16 spa tersebut ialah Yenni SHalia Spa, Alifya Day Spa, Zila Spa, Bunda Spa, Trendz Spa for Girls, Hip Hop Spa, Mega Spa, Nila Clinic Beauty, Cen-ni Spa, Ocean Spa, Martha Tilaar Spa, Vivi Spa, WW Spa, Crown Spa, De'Mira spa, dan Deluv Spa. Adapun 2 spa sisanya terletak sangat berdekatan dengan bandar Banda Aceh iaitu di kawasan Keutapang Dua (Beutari Spa dan Marniala Salon dan Spa).

⁴²⁴ Spa yang dimiliki oleh etnis China non-muslim ialah Trendz for Girls Spa, Cen-ni Spa, dan Osean Spa. Umumnya Spa ini juga dikunjungi juga oleh perempuan non-muslimah dan terkadang terjadi *ikhtilāf* (percampuran antara perempuan dengan laki-laki), baik sengaja atau tidak misalnya di Cen-ni Spa dan di Osean Spa yang kurang boleh melindungi aurat pelanggan dalam beberapa rawatannya.

4.3.1.3 Kelengkapan Ruang

Kelengkapan ruang disini bermaksud bahawa Spa memiliki kelengkapan bilik yang Islami, iaitu seperti berikut:

1. Ruang perawatan yang memisahkan perempuan muslimah daripada lelaki termasuk maknyah.
2. Ruang perawatan yang memisahkan perempuan muslimah dengan wanita bukan muslimah. Dalam hal ini termasuk wanita ahli kitab, wanita musyrik atau atheis.
3. Interior atau hiasan ruangan yang Islami (tidak memakai hiasan arca, patung, lukisan erotis atau ukiran-ukiran yang diharamkan *shara'*), menyediakan ruang mushalla dan tandas yang cukup, ruang tukar pakaian yang terlindungi daripada lawan jenis.

Dengan bertumpu kepada data pemerhatian, boleh disimpulkan bahawa 16 Spa perempuan memiliki ruang perawatan yang terpisah daripada lelaki, manakala 2 Spa perempuan memiliki ruang perawatan yang tidak terlindung dengan lelaki. Selain itu, ada 13 Spa perempuan yang memiliki ruang perawatan terpisah daripada perempuan bukan muslimah kerana pelanggannya terdiri daripada muslimah sahaja. Manakala 5 Spa perempuan memiliki ruangan yang terdapat percampuran perawatan antara muslimah dengan yang bukan muslimah. Adapun tentang kelengkapan surau atau penyediaan perlengkapan solat, maka ada 12 Spa perempuan yang memenuhi kelengkapan ini, manakala 6 Spa perempuan tidak memenuhinya.

4.3.1.4 Interior atau Hiasan Ruang

Maksud aplikasi prinsip Islam pada hiasan disini ialah bahawa Spa tidak meletakkan hiasan-hiasan yang berbentuk patung manusia atau haiwan dan gambar-gambar manusia serta haiwan. Berdasarkan data pemerhatian, ada 9 Spa perempuan yang hiasannya bercirikan Islam, manakala pada 9 Spa perempuan yang lain berlaku sebaliknya.

4.3.1.5 Perawatan Spa

Perawatan yang ada di Spa perempuan ada yang dibolehkan dan ada yang tidak. Adapun perawatan untuk perubatan adalah dibolehkan, manakala perawatan yang menghilangkan, merubah atau menambah-nambahi ciptaan Allah, dan perawatan yang membuka aurat maka tidak selari dengan syari'at Islam.⁴²⁵ Mengikut data pemerhatian, ada 17 Spa perempuan yang menawarkan perawatan yang tidak Islami, manakala 1 Spa perempuan yang lain tidak menawarkan perawatan yang tidak Islami. Adapun perawatan yang membuka aurat antara pusat dan lutut yang tidak selari dengan hadith keenam dan ketujuh dalam *Kitāb al-Ḥammām* pada *Sunan Abī Dāwūd* yang melarang membuka aurat paha ditemui hampir di seluruh Spa yang memberikan perawatan lulur seluruh tubuh⁴²⁶ kecuali satu Spa iaitu Cen-ni Spa yang memang hanya menawarkan perawatan lulur setengah badan ke atas (dada hingga tangan) dan setengah badan ke bawah (lutut hingga telapak kaki). Hal ini kerana Cen-

⁴²⁵ Jadual Hasil Pemerhatian Penulis.

⁴²⁶ Umumnya pada rawatan ini pelanggan memakai *panty* sahaja, dan bilik rawatan ditutup. Ada pula Spa yang menawarkan rawatan lulur dengan menutup sebahagian badan yang lain secara bergantian hingga lulurnya kering, kemudian bahagian yang ditutup tadi dilulur manakala bahagian yang telah kering tadi ditutup. Lulur ini berisi herba yang boleh menghaluskan kulit. Terkadang lulur ini diberi *scrub* untuk kemudian digosok-gosokkan bagi membersihkan kotoran yang tertampal di tubuh. Namun, kedua-duanya tetap sahaja membuka aurat dan menyentuh aurat orang lain pada saat perawatan khususnya daerah paha perempuan yang bukan ditujukan bagi perubatan melainkan bagi perawatan kecantikan. Hal ini bukanlah keadaan mendesak atau darurat yang membolehkan terbukanya aurat.

ni Spa tidak tertumpu pada Spa melainkan tumpuan lebih pada salon. Namun, disayangkan bilik lulur Cen-ni Spa tidak memiliki penutup bilik yang memadai bagi terbukanya aurat.

4.3.1.6 Produk Spa

Adapun produk yang digunakan oleh kesemua Spa perempuan ialah produk Spa berlesen yang telah mendapat izin daripada Balai Pusat Obat dan Makanan (POM) Indonesia. Manakala ada beberapa Spa yang menggunakan produk yang bersijil halal dari LP POM MUI (Majelis Ulama Indonesia) yang memakai produk berjenama Wardah Cosmetic dan Sari Ayu⁴²⁷. Selain itu, ada pula Spa perempuan yang membuat sendiri bahan-bahan untuk perawatan seperti lulur dan *bodyscrub* iaitu Deluv Spa dan Hip Hop Spa yang meracik sendiri bahan-bahan perawatannya dari benda-benda semulajadi⁴²⁸.

4.3.1.7 Sediaan Kain Penutup Tubuh

Semua Spa perempuan di Banda Aceh menyediakan kain penutup tubuh yang boleh menutup bahagian aurat muslimah dengan muslimah lainnya iaitu aurat antara pusat dan lutut. Manakala beberapa Spa menyediakan *panty*⁴²⁹ bagi perawatan sauna dan berendam agar boleh menutup tubuh pada keadaan tengah bersendirian⁴³⁰.

⁴²⁷ Jadual Hasil Pemerhatian Penulis: Jenama Produk.

⁴²⁸ Jadual Hasil Pemerhatian Penulis: Jenama Produk.

⁴²⁹ Iaitu celana dalaman sekali pakai.

⁴³⁰ Jadual Hasil Pemerhatian Penulis: Kain Penutup Tubuh.

4.3.1.8 Agama Juruterapi

Juruterapi merupakan elemen penting bagi berjalannya aktiviti Spa perempuan. Juruterapi ialah orang yang melaksanakan kerja-kerja perawatan bagi pelanggan. Justeru, juruterapi ialah orang yang paling dekat dengan pelanggan pada saat perawatan dilakukan di Spa perempuan. Oleh itu, mereka semestinya satu agama dengan pelanggan muslimah. Apalagi jumbuh ulama berpendapat bahawa aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan bukan muslimah ialah seluruh tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangan.⁴³¹ Jadi, apabila auratnya terbuka dengan juruterapi yang bukan muslimah terjadilah *ikhtilāf* antara perempuan muslimah dengan perempuan bukan muslimah yang diharamkan *shara'*. Adapun berasaskan kepada pemerhatian, ditemui bahawa ada 2 Spa perempuan yang memungkinkan terjadinya bercampur (*ikhtilāf*) antara perempuan muslimah dengan juruterapi yang bukan muslimah. Manakala 16 Spa yang lainnya memiliki juruterapi yang kesemuanya muslimah atau muslimah dari kalangan muallaf.⁴³²

4.3.1.9 Jadual Operasi

Berkaitan jadual operasi Spa perempuan ini pada dasarnya tidak ada masalah selagi tidak terdapat hal-hal yang bertentangan dengan *shara'*. Namun yang perlu diberikan perhatian ialah jadual operasi hingga malam, di mana terkadang pencahayaan akibat hidupnya lampu di dalam ruangan terkadang boleh memperlihatkan dengan jelas keadaan di dalam Spa termasuk aurat perempuan yang ada di dalamnya, hingga terlihat ke luar bangunan Spa. Hal ini boleh jadi disebabkan oleh kaca ruangan yang lut sinar, misalnya penggunaan kaca pintu atau jendela yang lut sinar. Oleh itu, sebaiknya Spa perempuan tidak menerima pelanggan hingga

⁴³¹ Lihat Bab 1 Bahagian 1.6.2 Batasan-batasan Aurat Perempuan.

⁴³² Jadual Hasil Pemerhatian Penulis: Juruterapi.

malam hari. Adapun Spa yang buka hingga malam hari ada 6 Spa perempuan, manakala 12 Spa perempuan lainnya telah ditutup sebelum azan Maghrib berkumandang.

4.3.2 Dapatan Kajian Soal Selidik

Bahagian ini akan membentangkan dapatan kajian soal selidik. Dapatan kajian ini berasaskan kepada *Kitāb al-Ḥammām* yang telah disimpulkan pada akhir bab kedua penulisan ini.

Adapun soal selidik dijalankan ke atas 53 orang responden. Berdasarkan soal selidik yang diedarkan, 53 borang dikembalikan. Adapun soal selidik yang sah berjumlah 43 soal, manakala 10 lagi dianggap tidak sah kerana isiannya yang tidak lengkap atau isiannya ganda. Ini menunjukkan sebahagian besar responden memahami akan soalan tersebut. Walaupun begitu, penyelidikan ini tetap dijalankan dengan menemukan minimum satu responden bagi setiap Spa perempuan yang kecil dan minimum 4 responden bagi setiap Spa besar. Usaha menyiapkan reka bentuk soalan menghabiskan masa satu bulan bersamaan dengan sebaran soalan selidik bagi *pilot test* terhadap beberapa orang calon responden. Manakala usaha mengedar soal selidik, mengumpul data dan menganalisisnya mengambil masa sekitar empat bulan setengah iaitu bermula 1 Januari 2013 hingga 10 Mei 2013.

Soal selidik ini mengandungi 24 item dan dibahagikan kepada lima bahagian iaitu bahagian pertama, kedua, ketiga, keempat, dan kelima. Bahagian pertama mengandungi tiga soalan yang merangkumi aspek-aspek demografi sebagai pengenalan diri responden seperti jantina, umur dan agama responden. Manakala bahagian kedua hanya terdiri dari satu soalan sahaja iaitu sebab-sebab ke Spa. Bahagian ketiga pula mengandungi sembilan soalan berkisar aplikasi *Kitāb al-*

Ḥammām di Spa perempuan iaitu tentang pemisahan ruang perawatan antara lelaki dan perempuan, pemisahan ruang perawatan bersifat persendirian atau berkelompok, ruang perawatan terpisah antara perempuan muslimah dengan bukan muslimah, ruang tukar pakaian terlindung daripada lawan jenis, penyediaan kain penutup tubuh, jantina juruterapi, pengetahuan akan kehalalan produk yang digunakan, adab menanggalkan pakaian, adab memasuki ruang mandi. Bahagian keempat mengandungi lima soalan sekitar pemahaman responden tentang Hadith *ḥammām* iaitu pengetahuan tentang *ḥammamāt*, pengetahuan tentang larangan memasuki *ḥammamāt*, pengetahuan tentang aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan bukan muslimah, pengetahuan keadaan darurat dibolehkan ke *ḥammām*, dan keperluan penerapan syari'at Islam di Spa perempuan. Bahagian kelima merupakan bahagian penutup dan bahagian penilaian terhadap pandangan responden akan pernyataan yang diberikan. Antara soalnya ialah kepuasan perawatan di Spa daripada di rumah, kegunaan Spa bagi memelihara kesehatan dan kesegaran tubuh, keperluan penggubalan *kanun* Spa perempuan, perlindungan hak syari'at pelanggan, juruterapi dan pemilik Spa, keperluan penggubalan *kanun* agar boleh membezakan Spa dan *ḥammamāt* yang diharamkan. Semua dapatan kajian daripada soalan selidik akan dipaparkan dengan berasaskan kepada jumlah peratus responden mengikut jawapan daripada soalan yang telah diajukan.

Dalam bahagian ini, penulis akan membahagikan kaji selidik kepada lima bahagian iaitu: Bahagian A, Bahagian B, Bahagian C, Bahagian D dan Bahagian E.

Bahagian A berisikan maklumat demografi responden yang meliputi jantina, umur dan agama. Manakala bahagian B berisikan maklumat tentang daya pikat atau ketertarikan responden terhadap Spa yang berisikan soalan mengenai sebab-sebab ke Spa. Bahagian C berisikan tentang aplikasi konsep *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd* yang meliputi pemisahan ruang antara lelaki dan perempuan, pemisahan

ruang perawatan bersifat persendirian atau kelompok, ruang perawatan terpisah antara muslimah dengan bukan muslimah, ruang tukar pakaian terlindung daripada lawan jenis, penyediaan kain penutup tubuh, jantina juruterapi, pengetahuan akan produk yang digunakan, adab menanggalkan pakaian, adab membaca doa sebelum memasuki ruang *bathtub* (mandi).

Manakala bahagian D berisikan tentang pemahaman responden tentang *ḥammām* mengikut Hadith Nabawi. Bahagian ini meliputi pengetahuan tentang *ḥammāmāt*, pengetahuan tentang hukum memasuki *ḥammāmāt*, pengetahuan tentang aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan bukan muslimah, pengetahuan tentang keadaan darurat dibolehkan ke *ḥammām* dan keperluan penerapan syari'at Islam di Spa perempuan.

Bahagian E berisikan tentang respon masyarakat terhadap pernyataan yang diberikan. Ianya meliputi kepuasan responden terhadap perawatan di Spa daripada dilakukan sendiri di rumah, kegunaan Spa bagi memelihara kesihatan dan kesegaran tubuh, keperluan Spa bagi menjaga kecergasan dan kesegaran, keperluan akan *kanun* Spa bagi penerapan syari'at Islam di Spa, keperluan melindungi hak syar'i pelanggan, juruterapi dan pemilik Spa serta keperluan penggubalan *kanun* Spa agar boleh membezakan Spa dan *ḥammāmāt* yang diharamkan.

Adapun jumlah responden dalam setiap Spa perempuan ditunjukkan oleh Jadual 4.1 sebagai berikut:

Jadual 4.1 Taburan Jumlah Responden mengikut Nama Spa Perempuan

Nama Spa Perempuan		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Alifya	5	11.6	11.6	11.6
	Beutari	2	4.7	4.7	16.3
	Bunda	1	2.3	2.3	18.6
	Cen-ni	2	4.7	4.7	23.3
	Crown	1	2.3	2.3	25.6
	De'mira	3	7.0	7.0	32.6
	Deluv	1	2.3	2.3	34.9
	Hip Hop	2	4.7	4.7	39.5
	Marniala	3	7.0	7.0	46.5
	Martha	5	11.6	11.6	58.1
	Mega	1	2.3	2.3	60.5
	Nila	1	2.3	2.3	62.8
	Ocean	3	7.0	7.0	69.8
	Trendz	4	9.3	9.3	79.1
	Vivi	6	14.0	14.0	93.0
	WW	1	2.3	2.3	95.3
	Yenni	1	2.3	2.3	97.7
	Zila	1	2.3	2.3	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

Dari Jadual 4.1 di atas, jumlah responden yang ada pada setiap Spa perempuan adalah seperti berikut: 5 responden berasal dari Alifya Day Spa, 2 responden berasal dari Beutari Spa, 1 responden berasal dari Bunda Spa, 2 responden berasal dari Cen-ni Spa, 1 responden berasal dari Crown Spa untuk Wanita, 3 responden berasal dari De'mira Spa, 1 responden berasal dari Deluv Spa, 2 responden berasal dari Hip Hop, 3 responden berasal dari Marniala Day Spa, 5 responden berasal dari Martha Tilaar Day Spa, 1 responden berasal dari Mega Ria Spa, 1 responden berasal dari Nila Clinic Beauty, 3 responden berasal dari Ocean Spa Khusus Wanita, 4 responden berasal dari Trendz Spa for Girls, 6 responden berasal

dari Vivi Spa, 1 responden berasal dari Wiwi Spa, 1 responden berasal dari Yenni Spa, dan 1 responden berasal dari Zila Spa.

4.3.2.1 Bahagian A: Maklumat Demografi Responden

Bahagian A memaparkan kekerapan data pada maklumat demografi responden.

1. Jantina

Hasil daripada kajian soal selidik ke atas 43 responden yang di jalankan bagi data taburan responden mengikut jantina, dapat penulis rumuskan iaitu 43 orang atau 100% ialah responden perempuan. Ini menunjukkan bahawa semua pelanggan Spa perempuan ialah perempuan. Jadi, tidak ditemukan adanya lelaki daripada kalangan pondan yang pergi ke Spa perempuan. Jadual 4.2 menunjukkan taburan responden mengikut jantina secara lengkap.

Jadual 4.2 Taburan Responden Mengikut Jantina

	Jantina	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Perempuan	43	100.0	100.0	100.0

2. Umur

Berpandukan kepada hasil data soal selidik, ke atas 43 responden yang di jalankan bagi data taburan responden mengikut pilihan kisaran umur responden secara rawak, penulis merumuskan umum bahawa pelanggan yang berusia 21-25 tahun ada 7 orang atau 16.3%, manakala pelanggan yang berusia 26-30 tahun ada 19 orang atau 44.2%, manakala pelanggan yang berumur 31-35 tahun iaitu ada 14 orang

atau 32.6%. Adapun, pelanggan yang berusia 36-40 tahun ada 2 orang atau 4.7% dan pelanggan yang berusia 41-45 tahun ada 1 orang atau 2.3%. Ini menunjukkan bahawa pelanggan yang paling ramai ialah berasal daripada kalangan umur 26-30 tahun, manakala yang paling sedikit ialah berasal daripada golongan usia 41-45 tahun. Jadual 4.3 menunjukkan taburan responden mengikut jantina secara lengkap.

Jadual 4.3 Taburan Responden Mengikut Umur

	Umur	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	21-25	7	16.3	16.3	16.3
	26-30	19	44.2	44.2	60.5
	31-35	14	32.6	32.6	93.0
	36-40	2	4.7	4.7	97.7
	41-45	1	2.3	2.3	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

3. Agama

Mengikut kepada dapatan kajian daripada soal selidik, maka responden Spa perempuan yang beragama Islam berjumlah 40 orang atau 93% dan jumlah ini ialah jumlah yang paling besar. Manakala responden yang beragama Buddha ialah 2 orang atau 4.7%, dan 1 responden atau 2.3% berasal daripada agama Kristian. Hal ini ditunjukkan oleh jadual 4.4 secara lengkap dan jelas.

Jadual 4.4 Taburan Responden Mengikut Agama

	Agama	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Islam	40	93.0	93.0	93.0
	Kristian	1	2.3	2.3	95.3
	Buddha	2	4.7	4.7	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

4.3.2.2 Bahagian B: Daya Pikat Spa

1. Sebab-sebab ke Spa

Berpandukan dapatan kajian daripada soalan selidik, maka ada 25 orang atau 58.1% yang ke Spa dengan tujuan merehatkan tubuh, manakala 3 responden atau 7.0% ingin memperoleh perawatan yang memberikan aromaterapi, manakala 6 orang responden atau 14.0% lagi pergi ke Spa dengan tujuan persiapan bagi pernikahan. Namun, hanya ada 1 orang responden atau 2.3% ke Spa kerana nifas, manakala 8 orang atau 18.6% bakinya pergi ke Spa bagi pemeliharaan kesihatan. Oleh itu, boleh dianggap bahawa tujuan Spa yang paling utama bagi kebanyakan pelanggan ialah bagi mendapatkan relaksasi dan memelihara kesihatan. Adapun dapatan ini ditunjukkan dengan jelas oleh jadual 4.5 di bawah ini.

Jadual 4.5 Taburan Responden Mengikut Sebab ke Spa

	Sebab ke Spa	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Relaksasi Tubuh	25	58.1	58.1	58.1
	Aromaterapi	3	7.0	7.0	65.1
	Persiapan Pernikahan	6	14.0	14.0	79.1
	Nifas	1	2.3	2.3	81.4
	Memelihara Kesehatan	8	18.6	18.6	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

4.3.2.3 Bahagian C: Aplikasi Konsep *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd*

1. Pemisahan Ruang Perawatan antara Lelaki dan Perempuan

Berdasarkan dapatan kajian soal selidik, ada 42 responden atau 97.7% menjawab bahawa Spa perempuan tempat mereka pergi memisahkan ruang perawatan antara lelaki dan perempuan. Manakala 1 responden atau 2.3% menjawab bahawa Spa tempat mereka berada memiliki ruang perawatan yang tidak memisahkan

antara lelaki dan perempuan. Adapun dapatan ini ditunjukkan oleh jadual 4.6 di bawah ini.

Jadual 4.6 Taburan Jawapan Responden akan Pemisahan Ruang Perawatan Spa antara Lelaki dan Perempuan

	Pemisahan Ruang	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Ya	42	97.7	97.7	97.7
	Tidak	1	2.3	2.3	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

2. Pemisahan Ruang Perawatan Bersifat Persendirian atau Berkelompok

Mengikut kepada taburan responden bagi jawapan sama ada ruang perawatan bersifat persendirian atau kumpulan, maka ada 38 orang atau 88.4% yang menjawab bahawa ruang perawatan mereka bersifat persendirian, manakala 5 orang atau 11.6% menjawab bahawa ruang perawatan mereka bersifat kumpulan. Dapatan soal selidik ini diterangkan oleh jadual 4.7 berikut ini:

Jadual 4.7 Taburan Jawapan Responden Mengikut Sifat Ruang Perawatan

	Sifat Ruang	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Persendirian	38	88.4	88.4	88.4
	Kumpulan	5	11.6	11.6	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

3. Ruang Perawatan Terpisah antara Perempuan Muslimah dengan Perempuan Bukan Muslimah

Memandangkan bahawa menutup aurat bagi perempuan muslimah ialah wajib di hadapan perempuan bukan muslimah, oleh itu, soal selidik ini meminta pernyataan

daripada responden mengenai ruang perawatan Spa perempuan sama ada terpisah daripada perempuan bukan muslimah. Penulis mendapati ada 18 orang atau 41.9% responden menyatakan bahawa ruang perawatannya terpisah dengan bukan muslimah, manakala 25 orang bakinya atau 58.1% menyatakan bahawa ruang perawatannya bercampur dengan perempuan bukan muslimah. Hal ini menunjukkan bahawa memang terdapat Spa-Spa perempuan yang ruang perawatannya bercampur antara perempuan muslimah dengan perempuan bukan muslimah. Jadual 4.8 boleh menerangkan perkara tersebut dengan jelas.

Jadual 4.8 Taburan Jawaban Responden Mengikut Pemisahan ruang Perawatan dengan Perempuan bukan Muslimah

Ruang Perawatan		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Terpisah	18	41.9	41.9	41.9
	Bercampur	25	58.1	58.1	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

4. Ruang Tukar Pakaian Terlindung dari Lawan Jenis

Pada umumnya *Hammām* memiliki ruang ganti pakaian yang berdekatan dengan pintu masuk atau pintu keluar. Memandangkan bahawa aurat perempuan perlu terlindung daripada pandangan lelaki, maka soal selidik juga mendapati maklumat daripada responden tentang ruang tukar pakaian sama ada terlindung daripada lawan jenis atau tidak. Hasilnya, 43 orang atau 100% responden menjawab bahawa ruang tukar pakaian terlindung daripada lawan jenis. Lihat jadual 4.9 berikut. Hal ini selari dengan data pemerhatian bahawa Spa biasanya berada pada aras dua. Namun, hal yang tidak sama dengan data pemerhatian ialah sebahagian ruang perawatan ada yang tidak terlindungi daripada lawan jenis.

Jadual 4.9 Taburan Responden Mengikut Jawapan tentang Ruang Ganti Terlindungi daripada Lawan Jenis

Ruang Ganti		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Terlindungi	43	100.0	100.0	100.0

5. Penyediaan Kain Penutup Tubuh

Memandangkan bahawa di antara aplikasi *Kitāb al-Ḥammām* ialah perlunya penyediaan kain pelapis atau penutup tubuh, maka soal selidik menggali pengetahuan tentang ini. Hasilnya, semua responden iaitu 43 orang atau 100% responden menyatakan bahawa Spa perempuan menyediakan kain penutup tubuh ketika perawatan. Hal ini selari dengan dapatan kajian pemerhatian bahawa semua Spa perempuan menyediakan kain penutup tubuh. Jadual 4.10 boleh memperlihatkan hal tersebut.

Jadual 4.10 Taburan Responden Mengikut Jawapan tentang Penyediaan Kain Penutup saat Perawatan

Kain Penutup		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Ada	43	100.0	100.0	100.0

6. Jantina Juruterapi

Mengikut kepada aplikasi *Kitāb al-Ḥammām* bahawa perlunya menjaga aurat daripada lelaki jenis pondan, maka soalan selidik perlu menggali jantina juruterapi Spa perempuan mengikut pengetahuan responden. Adapun hasilnya, 43 orang atau 100% responden menyatakan bahawa juruterapi di Spa perempuan ialah dari jantina perempuan. Hal ini selari dengan dapatan kajian pemerhatian bahawa tidak ditemukannya pondan di Spa perempuan. Lihat Jadual 4.11 berikut:

Jadual 4.11 Taburan Responden mengikut Jawaban tentang Jantina Juruterapi Perempuan

Jantina Juruterapi		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Ya	43	100.0	100.0	100.0

7. Pengetahuan akan Kehalalan Produk yang Digunapakai

Memandangkan perlunya pengetahuan tentang status kehalalan produk Spa yang digunakan, maka soal selidik boleh menggali hal tersebut daripada responden. Hasilnya, 36 orang atau 83.7% menjawab bahawa produk Spa halal. Manakala 7 orang atau 16.3% tidak memeriksa status kehalalan produk Spa. Hal ini sangat menyedihkan kerana ini mencerminkan kurangnya kesadaran responden akan kehalalan produk Spa yang ia nikmati. Lihat Jadual 4.12 berikut:

Jadual 4.12 Taburan Responden Mengikut Jawaban tentang Kehalalan Produk Perawatan Spa

Produk Halal		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Halal	36	83.7	83.7	83.7
	tidak saya periksa	7	16.3	16.3	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

8. Adab Menanggalkan Pakaian

Dalam *Kitāb al-Ḥammām* secara tersirat mengajarkan tentang adab menanggalkan pakaian di *ḥammām*, iaitu membaca basmalah sebelum membuka pakaian. Hal ini boleh digali daripada responden melalui soalan selidik. Hasilnya, sebanyak 34 orang atau 79.1% responden ada membaca basmalah, manakala selebihnya iaitu 9 orang atau 20,1% responden tidak membaca atau lupa membaca basmalah sebelum menanggalkan pakaiannya. Hal ini merupakan perkara yang

mudah dan terdengar remeh. Namun, adab ini merupakan hijab sebenar dengan bangsa jin manakala *ḥammām* atau ruang mandi di Spa juga merupakan rumah bagi jin. Justeru, diperlukan kesedaran semua individu di Spa dalam menegakkan adab di *ḥammām* ini. Lihat Jadual 4.13 berikut:

Jadual 4.13 Taburan Responden Mengikut Jawaban Adanya Pembacaan Basmalah saat Melepaskan Pakaian

	Baca Basmalah	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Ada	34	79.1	79.1	79.1
	Tiada	9	20.9	20.9	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

9. Adab Membaca Doa sebelum Memasuki Ruang Bathhtub

Berlindung kepada Allah daripada syaitan ialah maksud daripada membaca doa sebelum ke tandas dan ruang bathhtub, kerana dua bilik ini ialah dianggap sebagai rumah syaitan. Oleh itu, soal selidik boleh menguji responden tentang perkara yang sangat *ḍarūrī* ini. Hasilnya, 27 orang atau 62.8% responden menjawab ada membaca doa sebelum memasuki ruang bathhtub. Manakala 16 orang atau 37.2% menjawab tidak membaca doa sebelum memasuki ruang bathhtub. Hal ini boleh jadi kerana ada kemungkinan bahawa sebahagian responden membezakan bilik tandas dengan bilik bathhtub, atau boleh jadi kerana terburu-buru masuk hingga lupa berdoa. Lihat Jadual 4.14 berikut:

Jadual 4.14 Taburan Responden mengikut Jawaban Adanya Pembacaan Doa sebelum Memasuki Ruang Bathhtub

	Baca Doa	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Ada	27	62.8	62.8	62.8
	Tiada	16	37.2	37.2	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

4.3.2.4 Bahagian D: Pemahaman Tentang *Ḥammām* Mengikut Hadith Nabawi

Bagi mengetahui pemahaman masyarakat mengenai hukum-hakam berkaitan *Ḥammāmāt* mengikut *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd*, khususnya individu-individu yang berada di Spa perempuan, maka soal selidik boleh menyelidiki hal tersebut sebagai berikut:

1. Pengetahuan tentang *Ḥammāmāt*

Berpandukan kepada soal selidik, ada 18 orang atau 41.9% responden pernah tahu atau pernah mendengar istilah *al-ḥammāmāt* yang lebih terkenal dengan istilah tempat mandi umum (Indonesia= permandian umum, *pen.*). Manakala 25 orang atau 58.1% responden tidak pernah mendengar istilah *al-ḥammāmāt* atau permandian awam. Hal ini menunjukkan kebanyakan masyarakat memang tidak mengetahui istilah *al-ḥammāmāt* atau permandian awam. Lihat Jadual 4.15 berikut:

Jadual 4.15 Taburan Responden Mengikut Pengetahuan tentang *al-Ḥammāmāt*

Pengetahuan		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Pernah	18	41.9	41.9	41.9
	tidak pernah	25	58.1	58.1	100.0
Total		43	100.0	100.0	

2. Pengetahuan tentang Larangan Memasuki *Ḥammāmāt*

Mengikut dapatan kajian daripada soal selidik, ada 14 orang atau 32.6% responden mengetahui larangan memasuki *ḥammāmāt* atau permandian awam. Manakala 29 orang atau 67.4% responden tidak mengetahui larangan memasuki *al-ḥammāmāt* bagi perempuan. Hal ini menunjukkan ada lebih banyak responden yang tidak mengetahui larangan memasuki *al-ḥammāmāt* dalam *Sunan Abī Dāwūd* khususnya atau kitab-kitab fiqh amnya. Mungkin pula ada responden yang

pernah mendengar istilah ini namun tidak mengetahui dasar hukum larangan memasukinya⁴³³. Untuk lebih jelasnya lihat Jadual 4.16 berikut ini:

Jadual 4.16 Taburan Responden Mengikut Pengetahuan Larangan Memasuki *al-Hammāmāt*

Pengetahuan		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Tahu	14	32.6	32.6	32.6
	Tidak tahu	29	67.4	67.4	100.0
Total		43		100.0	

3. Pengetahuan tentang Aurat Perempuan Muslimah di Hadapan Perempuan Bukan Muslimah

Berpandukan dapatan kajian soal selidik, ada 24 orang atau 55.8% responden mengetahui akan hal ini menunjukkan walaupun responden yang mengetahui larangan membuka aurat di hadapan perempuan bukan muslimah, namun tetap sahaja jumlah responden yang tidak mengetahui hukum ini banyak pula mengingat jumlah 44.2% responden yang tidak mengetahui hukum tersebut tidaklah sedikit. Ini menunjukkan bahawa ada banyak masyarakat yang kurang pengetahuannya tentang batasan-batasan aurat perempuan di hadapan perempuan bukan muslimah. Untuk lebih jelasnya lihat jadual 4.18 berikut ini:

Jadual 4.17 Taburan Responden Mengikut Pengetahuan Haram Membuka Aurat di depan Perempuan Bukan Muslimah

Pengetahuan		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Tahu	24	55.8	55.8	55.8
	Tidak tahu	19	44.2	44.2	100.0
Total		43	100.0	100.0	

⁴³³ Hal ini apabila dibandingkan dengan Perbahasan 1 di atas mengenai Pengetahuan tentang *al-Hammāmāt*.

4. Pengetahuan Keadaan Darurat dibolehkan ke *Ḥammām*

Hasil daripada dapatan kajian soal selidik ialah ada 25 orang atau 58.1% responden mengetahui hukum dibolehkan ke *ḥammam* pada saat keadaan darurat seperti sakit atau kerana sebab nifas. Manakala 18 orang atau 41.9% responden tidak mengetahui hukum tersebut. Hal ini menunjukkan banyak responden yang tidak mengetahui perkara sebenar tentang keharusan ke *ḥammām* pada saat terdesak sahaja. Lihat Jadual 4.19 berikut:

Jadual 4.18 Taburan Responden Mengikut Pengetahuan akan Kecharusan ke Permandian Awam dalam Keadaan Darurat

Pengetahuan		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Tahu	25	58.1	58.1	58.1
	Tidak tahu	18	41.9	41.9	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

5. Keperluan Penerapan Syari‘at Islam di Spa Perempuan

Berpandukan dapatan kajian soal selidik, ada 22 orang atau 51.2% responden memandangkan sangat perlu penerapan syari‘at Islam di Spa perempuan, manakala 17 orang atau 39.5% responden memandangkan perlunya pelaksanaan syari‘at Islam di Spa perempuan. Namun, hanya 4 orang atau 9.3% responden yang memandangkan tidak perlu penerapan syari‘at Islam di Spa perempuan. Hal ini menunjukkan bahawa hampir semua atau 90.7% responden memandangkan perlunya penerapan syari‘at Islam di Spa perempuan. Lihat Jadual 4.19:

Jadual 4.19 Taburan Responden Mengikut Pemahaman akan Keperluan Penerapan Syari‘at Islam di Spa Perempuan

Penerapan Syari‘at		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sangat perlu	22	51.2	51.2	51.2
	Perlu	17	39.5	39.5	90.7
	Tidak perlu	4	9.3	9.3	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

4.3.2.4 Bahagian E: Respon Masyarakat terhadap Pernyataan yang Diberikan

Bahagian ini akan mengungkap pandangan responden tentang perawatan di Spa perempuan itu sendiri dan keperluan akan penggabalan *kanun* atau suatu aturan yang Islami bagi Spa perempuan untuk muslimah.

1. Kepuasan Perawatan di Spa daripada di Rumah

Adapun tentang pernyataan bahawa kepuasan perawatan di Spa lebih tinggi daripada perawatan sendiri di rumah, maka mengikut dapatan kajian soal selidik ada 3 orang atau 7.0% responden yang menyatakan sangat tidak setuju, manakala 2 orang atau 4.7% kurang setuju. Namun, ada 21 orang atau 48.8% yang setuju dengan pernyataan tersebut dan 17 orang atau 39.5% sangat setuju. Hal ini menunjukkan bahawa sangat banyak perempuan yang lebih berpuas hati selepas pergi ke Spa bagi merawat tubuh badannya daripada perawatan yang dikerjakan sendiri di rumah. Lihat Jadual 4.20 berikut:

Jadual 4.20 Taburan Responden terhadap Pernyataan bahawa Perawatan Spa Lebih Memuaskan daripada Perawatan Individu di Rumah

Lebih Memuaskan		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sangat tidak setuju	3	7.0	7.0	7.0
	Kurang setuju	2	4.7	4.7	11.6
	Setuju	21	48.8	48.8	60.5
	Sangat setuju	17	39.5	39.5	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

2. Kegunaan Spa bagi Memelihara Kesihatan dan Kesegaran Tubuh

Adapun pengumpulan dapatan kajian soal selidik menunjukkan bahawa ada 4 orang atau 9.3% yang tidak setuju dengan pernyataan bahawa Spa perempuan boleh memelihara kesihatan dan kesegaran tubuh perempuan. Namun, ada 1 orang atau 2.3% responden yang agak setuju dengan pernyataan tersebut, manakala 16 orang atau 37.2% setuju dan 22 orang atau 51.2% sangat setuju. Jadi, bila dijumlahkan ada 90.7% responden yang menyetujui pernyataan di atas. Hal ini menunjukkan bahawa Spa perempuan memang sangat diperlukan oleh perempuan bagi memelihara kesihatan dan kesegaran tubuh perempuan. Lihat Jadual 4.21:

Jadual 4.21 Taburan Responden terhadap Pernyataan bahawa Spa boleh Memelihara Kesihatan dan Kesegaran Tubuh

Boleh Memelihara Kesihatan dan Kesegaran Tubuh		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sangat tidak setuju	4	9.3	9.3	9.3
	Agak setuju	1	2.3	2.3	11.6
	Setuju	16	37.2	37.2	48.8
	Sangat setuju	22	51.2	51.2	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

3. Keperluan Spa bagi Menjaga Kecergasan dan Kesegaran

Tentang pernyataan bahawa Spa boleh menjaga kecergasan dan kesegaran tubuh, maka ada 3 orang atau 7.0% responden sangat tidak setuju, manakala 1 orang atau 2.3% responden kurang setuju. Namun, ada 1 orang atau 2.3% responden yang agak setuju, manakala 17 orang atau 39.5% responden setuju, dan 21 orang atau 48.8% sangat setuju. Apabila dikira maka ada 9.3% responden yang tidak setuju dan 90.7% responden yang setuju. Hal ini menunjukkan bahawa Spa perempuan memang diperlukan bagi menjaga kecergasan dan kesegaran tubuh perempuan. Lihat Jadual 4.22:

Jadual 4.22 Taburan Responden terhadap Pernyataan bahawa Spa Menjaga Kecergasan dan Kesegaran Tubuh

Boleh Menjaga Kecergasan dan Kesegaran Tubuh		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sangat tidak setuju	3	7.0	7.0	7.0
	Kurang setuju	1	2.3	2.3	9.3
	Agak setuju	1	2.3	2.3	11.6
	Setuju	17	39.5	39.5	51.2
	Sangat setuju	21	48.8	48.8	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

4. Keperluan akan *Kanun Spa* bagi penerapan Syari'at Islam di Spa

Penggubalan *kanun Spa* agar Spa perempuan boleh dijalankan sesuai dengan syari'at Islam, maka ada 5 orang atau 11.6% sangat tidak setuju, manakala 1 orang atau 2.3% tidak setuju, dan 4 orang atau 9.3% kurang setuju. Namun, ada 7 orang atau 16.3% agak setuju, manakala 16 orang atau 37.2% setuju, dan 10 orang atau 23.3% responden sangat setuju. Apabila dihitung dalam bentuk yang lebih sederhana, maka ada 23.3% responden yang memang tidak setuju dan 76.7% responden setuju. Hal ini sedikit berbeza dengan penjelasan bahagian D perbahasan ke-5 bahawa 90.7%

responden setuju dengan penerapan syari'at Islam di Spa perempuan. Penulis melihat bahawa kebanyakan responden boleh menerima penerapan syari'at Islam di Spa perempuan, namun sebahagian kecil mereka ragu atau kurang setuju dengan penggubalan *kanun* bagi Spa perempuan. Lihat jadual 4.23 berikut:

Jadual 4.23 Taburan Responden terhadap Keperluan akan *Kanun* Spa Agar Sesuai Syari'at Islam

	Perlu <i>Kanun</i> Spa	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sangat tidak setuju	5	11.6	11.6	11.6
	Tidak setuju	1	2.3	2.3	14.0
	Kurang setuju	4	9.3	9.3	23.3
	Agak setuju	7	16.3	16.3	39.5
	Setuju	16	37.2	37.2	76.7
	Sangat setuju	10	23.3	23.3	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

5. Keperluan Melindungi Hak Syar'i Pelanggan, Pekerja dan Pemilik Spa

Kanun Spa sangat membantu responden muslimah mendapatkan hak bagi menjalankan syariat Islam di Spa. Pandangan responden terhadap pernyataan bahawa *kanun* Spa boleh menjaga hak syar'i pelanggan, juruterapi dan pemilik Spa iaitu bahawa ada 5 orang atau 11.6% responden yang sangat tidak setuju, manakala 5 orang atau 11.6% responden kurang setuju. Namun, ada 8 orang atau 18.6% responden agak setuju, manakala 17 orang atau 39.5% responden setuju, dan 8 orang atau 18.6% responden sangat setuju. Apabila dijumlahkan dalam bentuk yang lebih sederhana, maka ada 41.9% responden tidak setuju dan selebihnya 58.1% responden setuju. Hal ini sangat berbeza dengan sokongan responden terhadap wujudnya *kanun* Spa pada Bahagian E perbahasan ke-4, dan ini menunjukkan bahawa boleh jadi kebanyakan responden berasa kurang popular dengan istilah hak syar'i.

Jadual 4.24 Taburan Responden Mengikut Keperluan terhadap *Kanun Spa* boleh Melindungi Hak-hak Syar'ī

Keperluan <i>Kanun Spa</i>		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sangat tidak setuju	5	11.6	11.6	11.6
	Kurang setuju	5	11.6	11.6	23.3
	Agak setuju	8	18.6	18.6	41.9
	Setuju	17	39.5	39.5	81.4
	Sangat setuju	8	18.6	18.6	100.0
	Total	43	100.0	100.0	

6. Keperluan Penggubalan *Kanun Spa* agar Boleh Membezakan Spa dan *Al-Hammāmāt* yang Diharamkan

Sebenarnya *kanun Spa* dirasa perlu dan lebih menenangkan hati agar Spa tidak menyerupai *ḥammāmāt* yang diharamkan dimana terjadi ikhtilat antara perempuan muslimah dengan bukan muslimah. Memandangkan bahawa aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan bukan muslimah ialah seluruh tubuhnya kecuali muka dan telapak tangan, maka *kanun Spa* akan boleh mengatur perkara tersebut. Adapun pandangan responden terhadap perkara ini iaitu ada 5 orang atau 11.6% responden sangat tidak setuju, manakala 1 orang atau 2.3% responden kurang setuju. Adapun 7 orang atau 16.3% responden agak setuju, manakala 22 orang atau 51.2% responden setuju, dan 8 orang atau 18.6% sangat setuju. Apabila peratus di atas disederhanakan melalui penjumlahan, maka hasilnya 14% responden tidak setuju dan 86% responden setuju. Hal ini menunjukkan bahawa penggubalan *kanun Spa* dengan alasan agar Spa tidak menyerupai *ḥammāmāt* yang diharamkan mendapatkan persetujuan dari sebahagian besar responden. Lihat Jadual 4.25 berikut:

Jadual 4.25 Taburan Responden terhadap Pembuatan *Kanun Spa* agar Membezakan Spa dan *al-Ḥammāmāt* yang Diharamkan

Pembuatan Kanun Spa		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Sangat tidak setuju	5	11.6	11.6	11.6
	Kurang setuju	1	2.3	2.3	14.0
	Agak setuju	7	16.3	16.3	30.2
	Setuju	22	51.2	51.2	81.4
	Sangat setuju	8	18.6	18.6	100.0
	Total	43	100.0	100.0	



4.4 Analisis dan Perbincangan Dapatan Kajian Berasaskan kepada Ketepatan Aplikasi Hadith-Hadith *Ḥammām* di Spa Perempuan dan Kesesuaiannya dengan Pemenuhan *Maqāṣid Shar‘iyyah*

Bagi memudahkan pembaca melihat data pemerhatian yang berkaitan dengan aplikasi *Kitāb al-Ḥammām* pada Spa perempuan di Banda Aceh, berikut ini ialah Jadual dapatan pemerhatian yang ditunjukkan oleh Jadual 4.26 berikut.

Jadual 4.26 Dapatan Observasi Aplikasi *Kitāb al-Hammām* pada
Spa Perempuan di Banda Aceh

Spa	Beutari	Marmiala	Yenni Shalia	Alfya	Zila	Bunda	Trendz	Hip Hop	Mega Ria	Nila clinic Beauty	Cen-ni	Ocean	Martha Tilaar	Vivi	WW	Crown	De'Mira	Deluv	
Terhijab Lelaki	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	×	×	√	√	√	√	√	√	√
Terhijab non-Muslimah	√	√	√	√	√	√	×	×	√	×	×	×	√	√	√	√	√	√	√
Mushalla	√	√	√	√	√	√	×	√	×	×	×	×	√	√	√	√	√	√	×
Hiasan yang sesuai syariat	√	√	√	×	√	√	×	√	×	×	×	×	√	×	×	√	×	√	√
Perawatan tidak Islami	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	×	√	√	√	√	√	√	√	√
Produk Spa Halal	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
Kain Penutup Tubuh	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
<i>Ikhtilāf</i> dengan Juruterapi bukan Muslimah	×	×	×	×	×	×	√	×	×	×	√	×	×	×	×	×	×	×	×
Masa Berkunjung di Malam Hari	×	×	×	×	×	×	√	×	×	√	√	√	√	√	×	×	×	×	×
Markah Penilaian	9	9	9	8	9	9	3	7	6	5	3	4	8	6	2	1	2	2	1

Sumber: Jadual Hasil Observasi Spa Perempuan Banda Aceh

Keterangan: √ = ada
 × = tidak ada
  = aplikasi *kitāb al-ḥammām* terpenuhi
  = aplikasi *kitāb al-ḥammām* tidak terpenuhi

Menerusi laporan pemerhatian yang penulis jalankan di Spa perempuan Banda Aceh, penulis mendapati bahawa ada 5 Spa perempuan yang hampir menepati aplikasi Hadith-hadith *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd*. Hal ini mengikut kepada markah penilaian yang telah penulis berikan. Setiap fakta pemerhatian yang menepati aplikasi Hadith-hadith *Kitāb al-Ḥammām* bernilai 1 markah. Oleh itu, kelima-lima Spa ini mendapatkan markah 9 daripada 10 markah yang seharusnya diterima. Manakala 13 Spa belum menepati aplikasi Hadith-hadith *Kitāb al-Ḥammām*. Spa ini belum boleh mencapai markah 9.

Meskipun perlaksanaan Syari'at Islam di Aceh telah diusahakan dengan maksimum. Namun, menurut dapatan kajian ini penulis dapati bahawa terdapat 2 Spa perempuan yang ruang perawatannya tidak terlindung seluruhnya daripada pandangan lelaki. Spa perempuan ini berada di sempadan Peunayong. Manakala 16 Spa perempuan lainnya sudah memiliki ruang perawatan yang terlindung daripada lelaki. Hal ini menunjukkan bahawa aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* sudah dilaksanakan kerana boleh melindungi aurat perempuan daripada pandangan lelaki. Manakala Spa tersebut juga boleh menepati *maqāṣid syar'iyah* daripada hukum larangan memasuki Spa bagi perempuan iaitu memenuhi kemaslahatan *taḥṣīmīyyah*. Namun, masih terdapat dua Spa lagi yang belum memenuhi aplikasi terbabit. Hal ini menunjukkan bahawa masih terdapat Spa perempuan yang belum menepati aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* dan belum boleh menepati *maqāṣid syar'iyah* daripada hukum larangan memasuki Spa bagi perempuan iaitu memenuhi kemaslahatan *taḥṣīmīyyah*.

Manakala *ikhtilāf* antara perempuan muslimah dan perempuan bukan muslimah pada masa terbukanya sebahagian aurat pelanggan terdapat pada 5 Spa perempuan yang terletak di Peunayong, pasar Aceh dan Simpang Surabaya. Spa ini berdekatan dengan tempat tinggal masyarakat non-muslim khususnya di kawasan Peunayong dan Pasar Aceh atau pelawatnya tidak dihadkan untuk muslimah sahaja. Hal ini menunjukkan bahawa masih terdapat Spa perempuan yang belum mampu menepati aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* iaitu melindungi aurat perempuan daripada pandangan perempuan bukan muslimah. Selain itu, kelima-lima Spa ini juga belum boleh menepati *maqāṣid shar‘iyyah* daripada hukum larangan memasuki Spa bagi perempuan iaitu memenuhi kemaslahatan *taḥṣīniyyah* untuk menutup aurat.

Selanjutnya kewujudan surau di *ḥammām* dirasa penting kerana perawatan di *ḥammām* ada yang memerlukan masa yang lama baik untuk perawatan mahupun untuk beratur giliran. Apalagi tentu surau ini walaupun kecil juga diperlukan oleh juruterapi, kerana kebanyakan petugas terapi ialah muslimah. Dalam tinjauan *maqāṣid shar‘iyyah*, pengadaaan surau dirasai sangat penting bagi memenuhi kemaslahatan *darūriyyah* iaitu menjaga solat yang termasuk dalam urusan menjaga perkara agama. Mengikut hasil pemerhatian, penulis mendapati 12 Spa yang mementingkan urusan solat iaitu dengan penyediaan surau yang khusus dan kelengkapan solat yang cukup bagi para pelanggan dan juruterapi. Spa-Spa ini telah memenuhi *maqāṣid shar‘iyyah* terbabit. Selebihnya ada 6 Spa yang belum memenuhi keperluan ini. Hal ini boleh jadi kerana Spa ini dimiliki oleh orang bukan muslim ataupun apabila pemilik Spa tidak mementingkan urusan solat pelanggannya, manakala juruterapi boleh solat dimana sahaja atau urusan melaksanakan solat atau tidak diserahkan kepada kemahuan juruterapi.

Manakala berkaitan dengan perawatan di Spa, penulis menemui adanya perawatan yang tidak sesuai dengan syariat Islam. Ada 17 Spa yang masih memiliki

perawatan yang tidak Islami, manakala ada 1 Spa yang terkecuali daripada hal ini. Perawatan yang tidak Islami ini iaitu perawatan lulur (*body nutrition*) seluruh tubuh, yang mana ianya boleh mendedahkan aurat perempuan yang batasannya antara pusat dan lutut. Aurat ini tidak boleh didedahkan meskipun terhadap sesama muslimah kerana ditujukan untuk kecantikan. Manakala perawatan yang dibolehkan untuk mendedahkan aurat antara sesama muslimah ialah perawatan yang ditujukan bagi perubatan sahaja. Hal ini menunjukkan bahawa masih terdapat Spa perempuan yang belum memenuhi aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* iaitu menutup aurat antara sesama muslimah. Selain itu, Spa ini juga belum boleh menepati *maqāṣid syar'iyah* daripada hukum larangan memasuki Spa bagi perempuan iaitu memenuhi kemaslahatan *ḥājīyyah* (kebolehan membuka aurat untuk perubatan) yang didahulukan daripada memenuhi kemaslahatan *taḥṣīmīyyah* (kewajiban menutup aurat). Padahal semestinya pendahuluan kemaslahatan *ḥājīyyah* terbabit itu terjadi hanya apabila perawatan itu untuk tujuan perubatan sahaja. Jadi, apabila perawatan tersebut ditujukan bagi kecantikan, menutup aurat masih wajib hukumnya.

Adapun berkaitan dengan kehalalan produk Spa dan penyediaan kain penutup, penulis mendapati hal ini boleh dipenuhi oleh semua Spa perempuan. Hal ini menunjukkan Spa perempuan mampu melaksanakan syari'at Islam dan boleh menepati *maqāṣid shar'iyah* daripada hukum larangan memasuki Spa bagi perempuan iaitu memenuhi kemaslahatan *darūriyyah* pada perkara menjaga agama. Namun, kehalalan produk Spa ini kerana masih terdapat bahan-bahan semulajadi yang digunakan dalam perawatan. Namun, apabila berkaitan dengan kosmetik, maka kosmetik di Spa sebahagiannya sudah ada yang memiliki sijil halal daripada lembaga audit halal majlis ulama daripada Indonesia (LPPOM MUI). Manakala sebahagian kosmetik Spa hanya memiliki izin pengedaran daripada badan pemeriksaan ubat-

ubatan dan makanan (Badan POM). Penulis belum menemukan produk Spa yang jelas-jelas haram pemakaiannya.

Selanjutnya berkaitan dengan terhibatnya aurat muslimah daripada pandangan perempuan bukan muslimah, maka ada 2 Spa yang belum memenuhi hal ini, manakala selebihnya, 16 Spa telah memenuhinya. Hal ini berkaitan dengan agama juruterapi yang bekerja di Spa. Tidak semua juruterapi beragama Islam. Penulis masih mendapati juruterapi dari kalangan perempuan ahli kitab dan perempuan musyrik. Padahal pelanggan Spa tersebut kebanyakannya ialah daripada kalangan muslimah. Hal ini menunjukkan bahawa masih terdapat Spa perempuan yang belum menepati aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* dalam hal terlindungnya aurat muslimah daripada pandangan perempuan ahli kitab dan perempuan musyrik. Selain itu, Spa tersebut juga belum boleh menepati *maqāṣid shar'iyah* daripada hukum larangan memasuki Spa bagi perempuan iaitu memenuhi kemaslahatan *taḥṣīniyyah*.

Berkaitan dengan Spa yang dibuka pada malam hari, maka terdapat 6 Spa yang buka pada malam hari. Antara Spa ini ada yang tingkapnya -berbahan kaca dan berwarna putih atau hitam lut sinar- ada kemungkinan tidak boleh melindungi aurat perempuan daripada pandangan orang di luar Spa. Hal ini kerana apabila malam hari, lampu di dalam ruang Spa dihidupkan, maka boleh sahaja menjejaskan aurat perempuan muslimah hingga keluar kedai Spa menerusi tingkap-tingkap kaca. Hal ini tentu sahaja belum menepati aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* bahawa bangunan Spa mesti melindungi aurat perempuan daripada pandangan lelaki. Spa yang demikian belum boleh menepati *maqāṣid shar'iyah* daripada hukum larangan memasuki Spa bagi perempuan iaitu memenuhi kemaslahatan *taḥṣīniyyah*.

Adapun data daripada soal selidik yang telah penulis edarkan, mengikut bahagian A di mana dapatan kajian soal selidik yang berkaitan dengan maklumat

demografi yang meliputi umur, jantina dan agama responden, maka dapatan kajian menunjukkan bahawa jantina responden secara keseluruhannya ialah perempuan. Oleh kerana responden terdiri daripada pelawat, juruterapi atau pemilik Spa, maka dapat kita katakan bahawa di Spa perempuan di Banda Aceh tidak ada golongan pondan atau *khuntha* yang menjadi pelanggan atau juruterapi atau pemilik Spa perempuan.⁴³⁴ Jawapan soalan mengenai umur responden juga memperlihatkan bahawa kebanyakan peminat Spa ialah berasal dari kalangan umur 26-30 tahun sebanyak 44.2% dan 31-35 tahun sebanyak 32.6%. Hal ini menunjukkan bahawa Spa sering dikunjungi oleh perempuan yang tergolong berusia muda. Manakala jawapan kepada soalan tentang agama responden memperlihatkan bahawa sebahagian besar responden beragama Islam iaitu sebanyak 93%. Namun, responden yang bukan Islam pula wujud iaitu yang beragama Buddha 4.7% dan Kristian 2.3%. Hal inilah yang tidak sesuai dengan aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* bahawa aurat perempuan di Spa muslimah mesti terlindung daripada pandangan perempuan yang bukan muslimah. Selain itu hal ini juga menunjukkan bahawa masih terdapat Spa perempuan yang belum boleh menepati *maqāsid shar‘iyyah* daripada hukum larangan memasuki Spa bagi perempuan iaitu memenuhi kemaslahatan *taḥṣīniyyah*.

Manakala data daripada soalan selidik yang telah penulis edarkan, mengikut bahagian B dimana dapatan kajian soal selidik yang berkaitan dengan sebab utama perempuan ke Spa, maka 54.1% responden menjawab untuk merehatkan tubuh. Sementara itu 18.6% responden menjawab untuk memelihara kesihatan. Manakala 14% bagi persiapan pernikahan dan 7% bagi aromaterapi. Adapun sebab ke Spa kerana nifas hanya 2.3% sahaja. Hal ini menunjukkan bahawa kebanyakan sebab utama ke Spa perempuan ialah bagi pemeliharaan kesihatan dan bagi kecantikan. Jadi, ianya bukanlah sebab yang mendesak seperti perubatan. Manakala sebab ke Spa

⁴³⁴ Kecuali Crown Spa for Women yang pemiliknya ialah lelaki. Namun ianya tidak menjadi masalah kerana beliau tidak memasuki Spa perempuan.

perempuan kerana nifas termasuk ke dalam perubatan hampir tidak ditemui di Spa perempuan. Oleh itu, penulis menyimpulkan bahawa kebanyakan sebab perempuan ke Spa kurang menepati aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* kerana perempuan dibolehkan ke *ḥammām* untuk perubatan atau kerana keperluan mendesak untuk mandi pada saat suhu udara sangat dingin. Selain itu dalam tinjauan *maqāṣid shar'īyyah*, perkara ini pula menunjukkan bahawa sebab kebanyakan perempuan ke Spa bukan untuk memenuhi kemaslahatan *ḥājiyyah* iaitu pergi ke *ḥammām* bagi perubatan.

Manakala pada bahagian C tentang aplikasi konsep *Kitāb al-Ḥammām Sunan Abī Dāwūd*, maka dapatan kajian soalan selidik menunjukkan bahawa 97% responden yakin bahawa Spa perempuan yang mereka datangi boleh melindungi aurat perempuan daripada pandangan lelaki. Manakala 2.3% responden menjawab bahawa Spa tempat mereka berada memiliki ruang perawatan yang tidak memisahkan antara lelaki dan perempuan. Hal ini selari dengan kajian ruangan pada dapatan kajian pemerhatian dimana terdapat ruang perawatan Spa perempuan yang tidak terlindungi daripada lelaki. Oleh itu, penulis menyimpulkan bahawa masih terdapat Spa perempuan yang belum boleh menepati aplikasi Hadith-hadith *ḥammām*. Selain itu dalam tinjauan *maqāṣid syar'īyyah*, perkara ini boleh menggagalkan pemenuhan kemaslahatan *taḥṣīniyyah* dalam hal kewajiban menutup aurat.

Berkaitan dengan perkara pemisahan ruang perawatan Spa antara sesama pelanggan muslimah, maka 88.4% yang menyatakan bahawa ruang perawatan mereka bersifat persendirian dan 11.6% memberitahu bahawa ruang perawatan mereka bersifat kumpulan. Hal ini memang selari dengan dapatan kajian pemerhatian yang menggambarkan bahawa ada Spa perempuan yang ruang perawatannya bersifat persendirian (bersendirian), namun ada pula yang bersifat kumpulan (bercampur dengan perempuan lain dalam satu ruang perawatan). Padahal ruang perawatan yang

bersifat persendirian lebih menjaga batasan aurat perempuan muslimah daripada pandangan perempuan muslimah yang lain atau perempuan yang bukan muslimah. Manakala perkara tersebut sukar dipenuhi oleh ruang perawatan yang bersifat kumpulan. Hal ini menunjukkan bahawa masih terdapat Spa perempuan yang belum boleh menepati aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* berkaitan dengan aurat perempuan di *ḥammām*. Selain itu dalam tinjauan *maqāṣid shar'īyyah*, perkara ini boleh menggagalkan pelaksanaan kemaslahatan *taḥṣīniyyah* dalam hal kewajiban menutup aurat.

Berkaitan dengan ruang perawatan yang memisahkan antara perempuan muslimah dengan perempuan bukan muslimah, maka 58.1% responden menerangkan bahawa kedua puak ini bercampur dalam satu ruang, manakala 41.9% responden beranggapan bahawa kedua puak ini tidak bercampur dalam ruangan. Perkara ini sama dengan perkara pemisahan ruang perawatan Spa antara sesama pelanggan muslimah yang telah penulis bincangkan di atas.

Berkaitan dengan ruang tukar pakaian di Spa perempuan yang wajib terlindungi daripada pandangan laki-laki, maka 100% responden sepakat bahawa ruang tukar pakaian terlindung daripada pakaian laki-laki. Perkara ini memang sepatutnya terjadi di Spa perempuan kerana menerusi pemerhatian yang penulis jalankan, ruang ganti pakaian merupakan bilik persendirian yang memang aman daripada pandangan lelaki. Hal ini menunjukkan bahawa semua Spa perempuan di Banda Aceh boleh menepati aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* berkaitan dengan batasan aurat perempuan daripada pandangan laki-laki di *ḥammām*. Selain itu dalam tinjauan *maqāṣid shar'īyyah*, telah memenuhi kemaslahatan *taḥṣīniyyah* dalam hal kewajiban menutup aurat daripada laki-laki.

Manakala berkaitan dengan penyediaan kain penutup tubuh, maka 100% responden menyebutkan bahawa Spa yang mereka datangi menyediakan kain penutup tubuh. Hal ini selari dengan dapatan kajian pemerhatian bahawa semua Spa perempuan menyediakan kain penutup tubuh. Hal ini menunjukkan bahawa semua Spa perempuan di Banda Aceh boleh menepati aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* berkaitan dengan batasan aurat perempuan dengan sesama muslimah. Selain itu dalam tinjauan *maqāṣid shar‘iyyah*, perkara ini dianggap telah memenuhi kemaslahatan *taḥṣīniyyah* dalam hal kewajipan menutup aurat daripada sesama muslimah.

Berkaitan dengan jantina terapi, 100% responden menyatakan bahawa terapi di Spa perempuan ialah dari kalangan perempuan. Hal ini menunjukkan bahawa memang tidak ada terapi daripada kalangan *mukhannath*, iaitu *khuntha* dan pondan di kesemua Spa perempuan. Hal ini juga selari dengan dapatan kajian pemerhatian bahawa tidak ditemukannya maknyah di Spa perempuan. Oleh itu perkara ini menunjukkan bahawa semua Spa perempuan di Banda Aceh boleh menepati aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* berkaitan dengan batasan aurat perempuan dengan *mukhannath*. Selain itu dalam tinjauan *maqāṣid syar‘iyyah*, perkara ini dianggap telah memenuhi kemaslahatan *taḥṣīniyyah* dalam hal kewajipan menutup aurat daripada *mukhannath*.

Berkaitan dengan kehalalan produk Spa yang dipakai oleh Spa perempuan, maka 83.7% responden menjawab bahawa produk Spa halal. Manakala 16.3% responden tidak memeriksa status kehalalan produk Spa. Hal ini sangat menyedihkan kerana jumlah ini mencerminkan kurangnya kesedaran responden akan kehalalan produk Spa yang ia nikmati. Namun, perbincangan tentang kehalalan produk Spa yang dipakai oleh Spa perempuan telah penulis jelaskan pada perbincangan dan analisis dapatan kajian pemerhatian di atas.

Berkaitan dengan adab menanggalkan pakaian di *ḥammām* dengan membaca basmalah sebelum melepaskan pakaian, maka 79.1% responden menjawab ada membaca basmalah, manakala 20,1% responden menjawab tidak membaca basmalah. Boleh jadi, sebahagian responden ini tidak tahu tentang adab ini atau lupa membacanya kerana suasananya yang berbeza dengan tandas. Padahal adab ini merupakan perkara yang mudah dan terdengar remeh. Namun, adab ini merupakan hijab sebenar dengan bangsa jin manakala *ḥammām* atau ruang mandi di Spa juga merupakan rumah bagi bangsa jin. Justeru, diperlukan kesedaran semua individu di Spa dalam menegakkan adab di *ḥammām* ini. Oleh demikian, dapat dikatakan bahawa dalam perkara ini aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* berkaitan dengan adab menanggalkan pakaian di *ḥammām* sebahagian banyaknya telah terpenuhi.

Berkaitan dengan membaca doa sebelum memasuki ruang mandi, maka 62.8% responden menjawab ada membaca doa sebelum memasuki ruang mandi bathtub, manakala 37.2% menjawab tiada membaca doa sebelum memasuki ruang mandi bathtub. Hal ini boleh jadi kerana ada kemungkinan bahawa sebahagian responden membezakan bilik tandas dengan bilik bathtub, atau boleh jadi kerana terburu-buru masuk hingga lupa berdoa. Oleh itu, dapat kita katakan bahawa aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* berkaitan dengan membaca doa sebelum memasuki ruang bathtub sebahagian banyaknya telah dipenuhi oleh sebahagian besar responden.

Pada bahagian D, dapatan kajian daripada soal selidik yang berkaitan dengan pemahaman responden tentang *ḥammām* mengikut Hadith Nabawi. Berkaitan dengan soalan tentang pengetahuan responden tentang *ḥammāmāt*, maka 41.9% responden pernah tahu atau pernah mendengar istilah *ḥammāmāt* yang lebih dikenal dengan istilah permandian awam (Indonesia= pemandian umum, *pen.*). Manakala 58.1% responden tidak pernah mendengar istilah *ḥammāmāt* atau permandian awam. Hal ini

menunjukkan kebanyakan masyarakat memang tidak mengetahui istilah *ḥammāmāt* atau permandian awam.

Manakala berkaitan dengan pengetahuan tentang larangan memasuki *ḥammāmāt*, maka 32.6% responden mengetahui larangan memasuki *ḥammāmāt* atau permandian awam. Manakala 67.4% responden tidak mengetahui larangan memasuki *ḥammāmāt* bagi perempuan. Hal ini menunjukkan ada lebih banyak responden yang tidak mengetahui larangan memasuki *ḥammāmāt* dalam *Sunan Abī Dāwūd* khususnya atau kitab-kitab fikih lainnya. Selain itu, mungkin pula ada responden yang pernah mendengar istilah ini namun tidak mengetahui dasar hukum larangan memasukinya⁴³⁵.

Manakala berkaitan dengan pengetahuan tentang aurat perempuan muslimah di hadapan perempuan bukan muslimah, maka 55.8% responden mengetahui perkara tersebut. Hal ini menunjukkan walaupun responden yang mengetahui larangan membuka aurat di hadapan perempuan bukan muslimah, namun tetap sahaja jumlah responden yang tidak mengetahui hukum ini banyak pula iaitu 44.2% responden yang tidak mengetahui hukum tersebut tidaklah sedikit. Ini menunjukkan bahawa ada banyak masyarakat yang kurang pengetahuannya tentang batasan-batasan aurat perempuan di hadapan perempuan bukan muslimah.

Berkaitan dengan keadaan darurat dibolehkan ke *ḥammām*, maka 58.1% responden mengetahui hukum dibolehkan ke *ḥammāmāt* pada saat keadaan darurat seperti sakit atau disebabkan nifas. Manakala 41.9% responden tidak mengetahui hukum tersebut. Hal ini menunjukkan banyak responden yang tidak mengetahui perkara sebenar tentang keharusan ke *ḥammām* pada saat terdesak sahaja.

⁴³⁵ Hal ini apabila dibandingkan dengan Perbahasan 1 di atas mengenai Pengetahuan tentang *al-Hammāmāt*.

Manakala berkaitan dengan pandangan responden mengenai keperluan penerapan syari'at Islam di Spa perempuan, maka 51.2% responden memandangkan sangat perlu penerapan syari'at Islam di Spa perempuan, manakala 39.5% responden menganggap perlu penerapan syari'at Islam di Spa perempuan. Namun, hanya 9.3% responden yang memandangkan tidak perlu penerapan syari'at Islam di Spa perempuan. Hal ini menunjukkan bahawa hampir semua atau 90.7% responden memandangkan perlunya penerapan syari'at Islam di Spa perempuan.

Pada bahagian E, dapatan soal selidik berkaitan dengan respon masyarakat terhadap pernyataan yang penulis berikan tentang perawatan pada Spa perempuan dan keperluan akan penggubalan *kanun* atau suatu aturan yang Islami bagi Spa perempuan untuk muslimah. Berkaitan dengan kepuasan perawatan di Spa daripada di rumah, maka 88.3% yang setuju dengan pernyataan tersebut, manakala 11.7% responden tidak setuju. Hal ini menunjukkan bahawa sebahagian besar responden lebih selesa merawat diri di Spa daripada di rumah.

Berkaitan dengan kegunaan Spa bagi memelihara kesihatan, maka 90.7% responden setuju dan 9.3% responden tidak setuju. Hal ini menunjukkan bahawa banyak responden yang merasa memerlukan Spa bagi membantu memelihara kesihatan dan kesegaran tubuh.

Berkaitan dengan keperluan Spa bagi menjaga kebugaran dan kesihatan maka 90.7% responden setuju dan 9.3% tidak setuju. Hal ini menunjukkan bahawa banyak responden yang berasa memerlukan Spa bagi menjaga kesegaran tubuh dan kesihatan.

Berkaitan dengan keperluan *kanun* Spa bagi penerapan syari'at Islam di Spa, maka 90.7% responden setuju dengan penggubalan *kanun* Spa, manakala 9.3% responden tidak setuju. Hal ini kerana mereka takut pelanggan tidak selesa dengan

aturan yang mungkin akan membatasi aktiviti di Spa atau membuat pelanggan jadi tertekan dengan banyaknya aturan halal haram di Spa.

Berkaitan dengan keperluan melindungi hak shar'ī pelanggan -iaitu melindungi batasan-batasan aurat-, juruterapi dan pemilik Spa, maka 34.9% responden tidak setuju bahawa *kanun* Spa perlu untuk melindungi hak shar'ī pelanggan, terapi dan pemilik Spa, manakala 65.1% responden setuju dengan pernyataan tersebut.

Berkaitan dengan penggubalan *kanun* Spa boleh membezakan antara Spa dan *ḥammāmāt* yang diharamkan, maka 13.9% responden tidak setuju dengan pernyataan ini, manakala 86.1% responden setuju. Hal ini menunjukkan bahawa sebahagian besar responden setuju bahawa *kanun* Spa boleh membezakan antara Spa perempuan dan *ḥammāmāt* yang diharamkan.

Berdasarkan perbincangan analisis soalan selidik bahagian E ini penulis menyimpulkan bahawa perempuan memiliki keperluan untuk melakukan perawatan di Spa. Hal ini kerana sebahagian besar perempuan merasakan perawatan di Spa lebih selesa daripada dilakukan sendiri di rumah. Banyak pula yang berpendapat bahawa Spa boleh memelihara kesihatan dan kesegaran. Oleh itu, peratus responden yang setuju dengan penggubalan *kanun* Spa lebih banyak daripada peratus responden yang tidak setuju. Manakala pembuatan *kanun* Spa sememangnya disokong oleh sebahagian besar oleh responden agar hak shar'ī pelanggan, pekerja dan pemilik Spa boleh terjamin. Hal ini juga berkaitan dengan dokongan bagi penggubalan *kanun* Spa itu sendiri dimana sebahagian besar responden setuju bahawa penggubalan *kanun* Spa diharapkan boleh membezakan antara Spa perempuan dan *ḥammāmāt* yang diharamkan.

4.5 Kesimpulan

Penyelidikan tentang aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* pada *Sunan Abī Dāwūd* di Spa perempuan yang ada di Banda Aceh penulis jalankan melalui dua metode pengumpulan data iaitu pemerhatian terhadap 18 Spa perempuan di Banda Aceh dan soalan selidik yang penulis edarkan bagi pemilik perempuan Spa, pelanggan atau juruterapi. Menerusi dapatan kajian tersebut, berasaskan data pemerhatian, penulis mendapatkan bahawa ada 5 Spa perempuan di Banda Aceh yang memenuhi aplikasi Hadith-hadith *ḥammām*. Hal ini apabila melihat kepada beberapa fakta penilaian yang telah penulis berikan terhadap masing-masing isu aplikasi di Spa perempuan. Manakala 13 Spa perempuan lainnya ternyata belum memenuhi aplikasi tersebut secara keseluruhan.

Setelah melakukan penyelidikan aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* pada *Sunan Abī Dāwūd* melalui soalan selidik, penulis mendapati bahawa hasil aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* tidak bercanggah dengan dapatan kajian pemerhatian. Hanya sahaja soalan selidik boleh disimpulkan tentang keadaan Spa perempuan amnya dan analisis kajian disajikan dalam peratus.

Manakala dapatan kajian soalan selidik juga menunjukkan bahawa pemahaman masyarakat tentang Hadith-hadith *ḥammām* dan hukum yang berkaitan dengannya masih dikategorikan lemah. Hal ini kerana tidak banyak orang yang tahu perkara sebenar tentang Hadith-hadith *ḥammām* dan kemasyhurannya dalam kitab-kitab fikih klasik atau *turāth*.

Berkaitan dengan keperluan perempuan ke Spa dan menjaga kesegaran dan kesihatan, sememangnya perkara ini mendapatkan sokongan daripada ‘masyarakat’ di Spa. Oleh itu, amat penting menggubal suatu *kanun* yang boleh mengatur aktiviti-aktiviti di Spa yang boleh menjaga hak shar‘i pelanggan, juru terapi dan pemilik Spa

sehingga dengan itu, diharapkan bahawa Spa perempuan boleh berbeza dengan *ḥammām* yang diharamkan.

BAB LIMA

BAB 5

PENUTUP

5.1 Rumusan dan Kesimpulan

Daripada perbincangan kajian di atas dan kajian analisis yang telah dijalankan, penulis dapat menyimpulkan keseluruhan perbincangan kepada beberapa perkara yang utama, iaitu:

Ḥammām ialah suatu tempat bagi manusia memanaskan tubuh dan membersihkan tubuh dalaman dan luaran dengan cara mengeluarkan peluh badan. Banyaknya hasil peluh yang dikeluarkan mengikut bentuk dan macam-macam model *ḥammām*. Adapun kaitannya dengan syari'at ialah dari segi aurat dan aktiviti yang halal yang dilakukan di dalamnya. Hal ini kerana wujudnya beberapa *ḥammām* yang tidak sesuai dengan syari'at apabila *ḥammām* yang dibina itu tidak boleh melindungi aurat si pemandi apalagi aktiviti yang dilakukan ada yang mengizinkan terjadinya kemungkaran seperti praktik perjudian, perzinaan dan liwat. Hal ini juga disebabkan Islam telah mengatur setakat mana kebenaran untuk pergi ke *ḥammām* bagi lelaki dan perempuan.

Setelah menyelidik teks daripada sebelas Hadith yang terdapat dalam *Kitāb al-Ḥammām* pada *Sunan Abī Dāwūd*, penulis mendapati bahawa terdapat sebanyak lima Hadith yang *ṣaḥīḥ*, tiga Hadith yang *ḥasan* dan tiga Hadith yang *ḍa'īf*. Hadith-hadith *ṣaḥīḥ* tersebut antara lain Hadith yang ke-4010, 4012, 4016, 4017 dan 4018. Di samping itu, penulis mendapati bahawa Hadith *ḥasan* tersebut menjadi penguat kepada Hadith *ṣaḥīḥ* kerana memiliki teks Hadith yang sama makna. Ketiga-tiga Hadith *ḥasan* tersebut ialah Hadith yang ke-4013, 4014 dan 4015 yang ada kemungkinan terputus sanadnya atau perawinya ada yang *majhūl*. Manakala Hadith

da'if ialah Hadith yang ke-4009, 4011 dan 4019 yang sanadnya diragui bersambung atau kerana lemahnya perawi.

Kelima-lima Hadith *ṣaḥīḥ* dalam *Kitāb al-Ḥammām* pada *Sunan Abī Dāwūd* memiliki tinjauan *fiqh al-Ḥadīth* tersendiri, antaranya:

1. Hadith yang ke-4010 mengandungi hukum membuka aurat di luar rumah, khususnya menanggalkan pakaian di *ḥammām*.
2. Hadith yang ke-4012 mengandungi hukum membuka seluruh aurat ketika mandi di *ḥammām*.
3. Hadith yang ke-4016 menerangkan tentang perkara larangan membuka aurat seluruhnya.
4. Hadith yang ke-4017 mengandungi perkara batasan aurat, iaitu bahagian yang mesti ditutup dan bahagian yang boleh dibiarkan terbuka.
5. Hadith yang ke-4018 mengandungi hukum larangan bagi lelaki melihat aurat lelaki lain dan perempuan melihat aurat perempuan lain.

Antara syarat-syarat kebenaran untuk pergi ke *ḥammām* bagi lelaki dan perempuan yang telah diatur oleh Islam adalah seperti berikut:

1. Adanya pemisahan ruangan antara lelaki dan perempuan,
2. Pemisahan antara perempuan muslimah dengan perempuan beragama lain,
3. Pemisahan antara perempuan muslimah dengan maknyah,
4. Juruterapi berasal dari kalangan seagama khususnya bagi *ḥammām* perempuan,
5. Menyediakan tempat solat, dan menggunakan air mutlak apabila mandi,
6. Masuk ke *ḥammām* kerana suatu keperluan (darurat),

7. Menyediakan kain penutup aurat antara perempuan muslimah dengan sesama muslimah, iaitu dalam batasan minimum ialah kain yang boleh menutupi aurat di antara pusat dan lutut,
8. Tidak menyentuh bahagian aurat orang lain,
9. Menyediakan bahan-bahan yang tidak mengandungi unsur najis,
10. Menjaga adab-adab yang berkaitan dengan mandi seperti, membaca basmalah sebelum menanggalkan pakaian, dan membaca doa perlindungan daripada syaitan sebelum memasuki *ḥammām*.
11. Tidak menggantung hiasan yang berbentuk tiruan makhluk hidup pada dinding.

Hasil kajian terhadap 18 Spa perempuan di Banda Aceh menunjukkan bahawa perkembangan Spa perempuan di Banda Aceh ialah cukup signifikan sejak tahun 2010 hingga 2012. Penulis juga mendapati bahawa ada persamaan dan perbezaan antara *ḥammāmāt* dan Spa perempuan dalam hal fasiliti dan perawatan yang terdapat di dalam kedua tempat mandi awam tersebut. Persamaan di antara kedua-duanya adalah kerana *ḥammāmāt* dan Spa perempuan sememangnya sama-sama memiliki perkara yang berkaitan dengan aurat dan aktiviti yang mementingkan kesihatan pemandi. Namun, Spa perempuan lebih dikaitkan lagi dengan fasiliti dan rawatan yang menyokong bidang kecantikan. Adapun tentang *kanun* yang mengatur pengesahan kebenaran perniagaan Spa itu sendiri sudah ada di peringkat bandar Banda Aceh. Namun kiranya perlu penambahbaikan lebih mendalam.

Berkaitan dengan kajian terhadap aplikasi *Kitāb al-Ḥammām* pada *Sunan Abī Dāwūd* pada Spa perempuan di Banda Aceh, maka hasil kajian pemerhatian menunjukkan bahawa daripada 18 Spa perempuan di Banda Aceh hanya lima Spa sahaja yang

hampir memenuhi keseluruhan aplikasi tersebut. Manakala 13 Spa bakinya masih terdapat banyak kekurangan dalam pengaplikasian *Kitāb al-Ḥammām*.

Di samping itu, memandangkan pelaksanaan syarat-syarat pembolehan kepergian ke *ḥammām* pada 18 Spa perempuan, penulis mendapati bahawa ada 16 Spa perempuan yang benar-benar terlindung dengan lelaki, manakala 2 Spa perempuan masih terdapat ruangan yang belum memenuhi syarat sebagai Spa perempuan yang terpisah dari pandangan lelaki. Adapun dari sudut terhibab daripada maknyah, maka Spa perempuan semuanya terhibab dengan maknyah kerana semua juruterapi dan pelanggannya ialah perempuan sahaja. Manakala mengikut syarat bahawa Spa perempuan mestilah terhibab daripada perempuan bukan muslimah, maka ada 13 Spa perempuan yang memenuhi syarat ini. Hal ini kerana sebahagian Spa bakinya memiliki juruterapi dan pelanggan dari kalangan perempuan ahli kitab dan musyrik. Manakala rawatan Spa yang memakan masa berjam-jam memerlukan sarana penunjang pelaksanaan solat seperti mushalla, maka ada 12 Spa sahaja yang menyediakan mushalla bagi juruterapi dan pelanggan.

Hasil kajian pemerhatian juga menunjukkan tersedianya produk halal dan kain penutup aurat di semua Spa perempuan. Hal ini kerana belum ditemukannya Spa perempuan yang menggunakan produk yang jelas-jelas haram seperti produk yang berbahan dasar minyak babi atau plasenta melainkan memakai produk alami atau produk sintesis yang sudah mendapatkan kebenaran daripada Badan Pemeriksaan Ubat-ubatan.

Mengikut hasil kajian soal selidik, penulis mendapati bahawa sebab perempuan pergi ke Spa oleh kebanyakan adalah untuk merehatkan badan atau urut penyegaran. Manakala berkaitan aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* dalam *Sunan Abī Dāwūd* di Spa perempuan di Banda Aceh, sedikit sebanyak hasil kajian ini sesuai

dengan hasil kajian pemerhatian. Hanya sahaja kajian soal selidik ingin menyelidiki pemenuhan syarat-syarat kepergian ke Spa dari sudut pandang pemilik Spa, juruterapi atau pelanggan. Adapun kaitan pengetahuan mereka terhadap adab-adab menanggalkan pakaian dan adab mandi, maka hasil kajian ini menunjukkan bahawa kebanyakan responden faham bagaimana adab menanggalkan pakaian. Hanya sahaja tidak semua responden mengerti adab-adab mandi.

Hasil kajian juga menunjukkan bahawa pemahaman kebanyakan responden tentang Hadith-hadith Nabi yang berkait dengan *ḥammām* masih kurang. Hal ini berlaku pula pada pengetahuan mereka tentang larangan memasuki *ḥammāmāt* bagi perempuan kecuali dalam keadaan darurat sahaja. Hal ini berlaku pula pada pengetahuan responden terhadap larangan membuka aurat di hadapan perempuan muslimah. Hal ini tentu berkait rapat dengan kebanyakan responden yang kurang mengaplikasi pelaksanaan syari'at Islam di Spa perempuan dengan penggubalan *kanun* yang mengatur tata cara pelaksanaan Spa perempuan yang Islami.

Oleh yang demikian, secara keseluruhannya penulis dapat merumuskan bahawa terdapat hubungan antara hukum memasuki *ḥammāmāt* dan hukum memasuki Spa perempuan dari sudut syarat-syarat yang mesti dipenuhi untuk kepergian ke Spa. Tambahan pula, hanya lima Spa perempuan sahaja yang memenuhi aplikasi *Kitāb al-Ḥammām* manakala 13 Spa masih belum memenuhi syarat-syarat tersebut. Oleh itu, dinasihatkan kepada para pelanggan agar berhati-hati dalam memilih Spa perempuan yang sesuai dengan tuntunan syari'at Islam yang mulia mengikut petunjuk al-Quran dan al-Hadith.

5.2 Cadangan

Setelah melakukan penyelidikan, penulis mencadangkan beberapa hal yang terkait dengan kelanjutan dan pengembangan hasil penyelidikan ini di masa hadapan.

5.2.1 Cadangan bagi Akademi Pengajian Islam University Malaya

Usaha-usaha penyelidikan yang dilakukan oleh Akademi Pengajian Islam telah meningkat dari masa ke semasa. Penulis berharap APIUM pada masa hadapan mendorong semakin banyak lagi penyelidikan dalam bidang Hadith khususnya yang terkait dengan isu-isu kontemporari pengajian Hadith. Menerusi kajian aplikasi Hadith-hadith *ḥammām* ini penulis mencadangkan penyelidikan berkaitan aplikasi Hadith Nabawi di salun-salun yang ada di Banda Aceh bersamaan dengan perkembangan Spa perempuan yang telah didahului oleh perkembangan salun. Hal ini apabila dikaitkan dengan isu kecantikan yang berhubungkait dengan halal-haramnya layanan kecantikan di salun. Sehingga dengan hal ini diharapkan penilaian aplikasi Hadith dalam bidang perniagaan yang sesuai syari'at semakin digalakkan bagi perkembangan ilmu Hadith dari masa ke masa.

5.2.2 Cadangan bagi Jabatan Syari'at Islam Provinsi Aceh-Indonesia

Jabatan Syari'at Islam merupakan badan kajian dan pengawal pelaksanaan penerapan syari'at Islam di Aceh termasuk bandar Banda Aceh yang merupakan ibukota daerah Aceh. Penulis berharap agar permasalahan yang berkait dengan praktik perniagaan Spa mendapat perhatian penuh dari Jabatan Syari'at Islam. Memandangkan bahawa perempuan ialah tiang negara dan madrasah yang pertama bagi rakyat Aceh, maka hukum-hakam yang berkait dengan perempuan hendaknya dapat diketengahkan dan dipentingkan apalagi autonomi khusus Aceh bagi terlaksananya syari'at Islam telah diberikan oleh pemerintah Indonesia. Hal ini juga

apabila mengingat ada sebahagian masyarakat sama ada yang bekerja atau dilayan di Spa perempuan yang berasa ragu dengan penerapan syari'at Islam di Spa khususnya yang terkait dengan aturan-aturan baru yang dianggap boleh merugikan aktiviti perniagaan di Spa.

5.2.3 Cadangan bagi Wilayatul Hisbah

Kawalan bagi penerapan syari'at Islam di Spa perempuan telah ditempuh oleh Wilayatul Hisbah dengan kesungguhan yang sangat tinggi. Namun, penulis masih mendengar keluhan pemilik Spa yang menilai pihak Wilayatul Hisbah terkadang agak memaksa masuk untuk melakukan pemeriksaan. Padahal yang melakukan pemeriksaan ialah lelaki. Manakala pihak Spa tidak selesa akan hal ini kerana dipandang membuat pelanggan tidak selesa dalam menghadapi pemeriksaan dalam keadaan terbuka aurat dan mesti berkemas dengan segera. Jadi, penulis mengharapkan agar Wilayatul Hisbah yang diturunkan bagi pemeriksaan ke Spa perempuan ialah dari kalangan perempuan juga. Manakala lelaki boleh berjaga-jaga di luar atau boleh masuk apabila keadaan pelanggan telah kemas.

5.2.4 Cadangan bagi Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh (MPU)

Penulis mencadangkan agar MPU menghimbau para perempuan muslimah Aceh agar tidak ke Spa yang juruterapi dan pelanggannya non-muslimah. Hal ini untuk menegah agar tidak terjadi *ikhtilāf* antara perempuan muslimah dengan yang bukan muslimah pada saat terbukanya aurat. Penulis juga berharap agar pihak MPU membincangkan dan membuat lunas-lunas atau *kanun* yang sesuai syari'at tentang Spa perempuan secara khususnya dan juga perkhidmatan awam yang seumpamanya.

Perkhidmatan awam yang seumpama dengan Spa perempuan yang penulis maksudkan ialah seperti Spa bagi lelaki, Spa bagi pondan, rumah urut, dan rumah kecantikan. Hal ini kerana tempat-tempat perkhidmatan awam ini memiliki persamaan dalam isu membuka aurat sehingga diharapkan tidak terjadi hal-hal yang melanggar syari'at Islam di tempat tersebut.

Selain itu, berkaitan dengan perawatan yang ada di Spa, maka penulis juga berharap agar perawatan lulur seluruh tubuh di Spa perempuan dilarang atau dibatasi. Larangan ini meliputi larangan memberikan lulur di bahagian antara pusat dan lutut kerana dipandang membuka aurat pada bahagian tersebut dengan alasan kecantikan. Padahal kecantikan bukanlah sebab mendesak yang menyebabkan bolehnya membuka aurat. Hal ini tentu tidak menepati kemaslahatan *taḥṣīniyyah* dalam perkara kewajiban menutup aurat. Manakala tidak tertutup kemungkinan apabila perkara ini juga boleh menyebabkan terjadinya *liwāṭ* di Spa atau di kemudian hari. Hal ini apabila mengingat permasalahan terbuka aurat yang sudah menjadi kebiasaan boleh membawa kepada kemungkaran yang lebih merbahaya.

5.2.5 Cadangan bagi Dewan Perwakilan Rakyat Aceh

Keperluan akan pembuatan *kanun* Spa atau tata tertib yang berkaitan dengannya sangat diperlukan bagi kelangsungan dan kemajuan penerapan syari'at Islam di Aceh. Dengan demikian, penertiban hukum terhadap aktiviti yang tidak sejalan dengan ajaran Islam boleh dimaksimalkan. Penulis berharap pihak DPRA selaku yang mensahkan *kanun* mengambil kira usaha yang mulia ini.

5.2.6 Cadangan bagi Pemilik dan Pengelola Spa Perempuan di Banda Aceh

Penulis mencadangkan bagi pemilik Spa yang muslim agar mengusahakan surau yang patut ada di dalam Spa kerana tidak hanya pelanggan yang perlu solat malahan juruterapi. Penulis juga mencadangkan agar Spa boleh memisahkan ruang perawatan pelanggan muslimah dengan yang bukan muslimah. Penulis juga mencadangkan agar Spa tidak menggantung anak patung atau lukisan manusia dan haiwan pada dinding kerana hal ini termasuk kepada perkara kemungkaran. Penulis juga mencadangkan agar juruterapi yang keluar dari Spa hendaknya memakai tudung meskipun hanya keluar sebentar bagi membeli perbekalan makanan. Bagi pemilik Spa yang bukan muslim, ada baiknya mengikuti hal ini mengingat mereka juga mengupah terapi yang beragama Islam dan mereka wajib menjalankan hukum Islam di Aceh.

BIBLIOGRAFI

a. Rujukan Buku Bahasa Melayu

- Ahli Jawatankuasa Panduan Penulisan Ilmiah, *Panduan Penulisan Tesis/Disertasi Ijazah Tinggi*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2006.
- Syed Arabi Idid, *Kaedah Penyelidikan dan Sains Sosial*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002.
- Chua Yan Piaw, *Kaedah dan Statistik Penyelidikan (Kaedah Penyelidikan)*. Malaysia: Mc Graw Hill, 2006.
- Abd. Majid, *Kaedah penyelidikan Pendidikan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, t.t.
- Al-Yasa' Abubakar, Prof. Dr. H. MA, *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan*. Indonesia: Dinas Syari'at Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2006.
- Azhar Harun dan Nawī Abdullah, *Metodologi Penyelidikan Ekonomi dan Sains Sosial*. Singapura: Thomson Learning, 2003.
- Made Surya Wedana et al., "Formulasi Aromaterapi Kirei Aromatherapy", *Jurnal Praktikum Kosmetika*. Bali: Universitas Udayana Jurusan Farmasi Fakultas Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam, 2012.
- Syekh Muhammad Yusuf Qardlawi, *Halal dan Haram dalam Pandangan Islam*, terj. Muammal Hamidi, cet. ke-3. Surabaya: P. T. Bina Ilmu, 1978.
- Topo Santoso S.H, M.H., *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.

b. Rujukan Buku Bahasa Arab

- ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad ‘Azzām, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2005.
- ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Sallām Ṭawīlah, *Fiqh al-Albisah wa al-Zīnah*, cet. ke-1. Kaherah: Dar al-Salām, 2006.
- ‘Abd al-Wahhāb Khilāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. ke-8. Kaherah: Maktabah al-Da‘wah, t.t.
- ‘Abdullāh al-‘Ibādī, Dr., *Sharaḥ Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid li al-Imām al-Qāḍī Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥanbal bi Ḥāmishihi al-Sabīl al-Murshid ila Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, ed. Dr. Abdullāh al-‘Ibādī, cet. ke-1. t.t.p: Dār al-Salām, 1995.
- ‘Abdullāh bin Aḥmad bin Qudāmah al-Maqḍīsī Abū Muḥammad, *Al-Mughnī fī Fiqh al-Imām Aḥmad al-Syaibānī*, cet. ke-1. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.
- ‘Alī bin Ḥussām al-Dīn al-Muṭqī al-Hindī al-Burhān Faurī, *Kanz al-‘Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af‘āl*. ed. Bakrī Ḥayyānī et al. cet. ke-5. t.t.p: Muassasah al-Risālah, 1981.

- ‘Alī bin Sulṭān Muḥammad al-Qārī, *Mirqāt al-Mafātīh Sharḥ Mishkāṭ al-Maṣābīḥ*, ed. Jamāl ‘Aitānī, cet. ke-1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- ‘Uthmān bin ‘Alī al-Zaila‘ī al-Ḥanafī, *Tabyīm al-Ḥaqq‘īq Sharḥ Kanz al-Daqā‘iq*. Kaherah: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1313H.
- ‘Abdullāh al-Fāqih, Dr. et al., *Fatāwā al-Shibkah al-Islamiyyah Mu‘addalah*. t.t.p: Markaz al-Muftī, t.t.
- Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu‘aib bin ‘Alī bin Baḥr al-Nasā‘i, *Sunān al-Nasā‘ī bi sharḥ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī wa al-Ḥāshiyah al-Sanadī*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. Ḥalab: Maktabah al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, t.t.
- Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad Ashraf bin Amīr bin ‘Alī bin Ḥaidar al-Siddīqī, *‘Awn al-Ma‘būd ‘ala Sharḥ Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.
- Abū al-‘Abbās Aḥmad bin Muḥammad bin Ibrāhīm Ibn Khalikān al-Irbīlī, *Wafayat al-A‘yan*. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1900.
- Abū ‘Abdillāh al-Ḥākim Muḥammad bin ‘Abdullāh bin Muḥammad al-Naisābūrī, *Al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥain ma‘a Ta‘līq al-Dhahabī fī al-Talkhīṣ*, ed. Mustafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, cet. ke-1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣariy al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1985.
- Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah bi Ta‘līq Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī*, cet. ke-1. Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif, t.t.
- _____, *Al-Sunan*, ed. Shu‘aib al-Arna‘ūṭ et al. cet. ke-1. Dimashq: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009.
- Abū ‘Īsa Muḥammad bin ‘Īsā al-Tirmīdhī, *Al-Jāmi‘ al-Kabīr Sunan al-Tirmīdhī*, ed. Dr. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, cet. ke-1. Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī, 1996.
- _____, *Sunan al-Tirmīdhī*, ed. Ibrāhīm ‘Aṭwah. Miṣr: Shirkah Maktabah wa Maṭba‘ah Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.
- Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān al-Dhahabī, *Siyar A‘lam al-Nubala’*, Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd Ibn al-Rabī‘ al-Qazwīnī Ibn Mājah, *Al-Sunan*, ed. Shu‘aib al-Arna‘ūṭ et al., cet. ke-1. Dimashq: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009.
- _____, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. t.t.p: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Abū al-‘Alā Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmīdhī*, ed. Rā‘id bin Ṣabrī bin ‘Alafah. ‘Ammān: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, t.t.
- Abū al-Fidā’ Muḥammad bin ‘Umar bin Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, ed. ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. t.t.p: Dār Ḥijr, 2003.
- Abū al-Rabī‘ Sulaymān bin Mūsā al-Kallā‘ī al-Andalusī, *Al-Iktifā’ bimā Taḍammanahu min Maghāzī Rasūlillāhi wa al-Thalāthah al-Khulafā’*, ed. Dr.

- Muḥammad Kamāl al-Dīn ‘Izz al-Dīn ‘Alī, cet. ke-1. Beirut: ‘Ālim al-Kitāb, 1996.
- Abū al-Walid Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Rushdī al-Qurṭūbī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 2009.
- Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain al-Baihaqī, *Al-Jāmi‘ li Sha‘b al-Imān*, ed. Mukhtār Aḥmad al-Nadawī. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2003.
- Abū Bakr Muḥammad al-Ḥuṣnī al-Ḥusainī al-Dimashqī, *Kifāyah al-Akhyar fī Ḥalli Ghāyah al-Ikhtiṣār*, ed. ‘Abd al-Qādir al-Arna’ūt et al. Damaskus: Dār al-Bashā’ir, 2001.
- Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Ash‘ath bin al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Shu‘aib al-Arna’ūt, cet. ke-1. Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamīyyah, 2009.
- Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī al-Ṭūsī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.
- Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Raḥmān bin al-Faḍl bin Bahrām al-Dārimī, *Al-Musnad al-Dārimī al-Ma‘rūf bi Sunan al-Dārimī*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002.
- Abū Zakariyya Muhyi al-Dīn bin Sharaf al-Nawāwī, *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muḥadhdhab*. Kaherah: Dār al-Fikr, t.t.
- Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Sharaf al-Nawāwī al-Dimashqī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawāwī*, cet. ke-1. Kaherah: Dār al-Fikr, 2009.
- Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. Shu‘aib al-Arna’ūt et al., cet. ke-1. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001.
- Al-Imām al-Ḥāfiẓ Shaikh al-Islām Shihāb al-Dīn Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.
- _____, *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Kaherah: Dār al-Fikr, 1984.
- _____, *Taqrīb al-Tahdhīb*, cet. ke-1. Ḥalab: Dār al-Rashīd, 1976.
- Al-Sayyid Muḥammad ‘Abdullāh al-Jurdānī, *Fatḥ al-‘Allām bi Sharḥ Murshid al-Anām*, ed. Muḥammad al-Ḥajjār, cet. ke-1. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997.
- I. Y. Finsink, DR, *Miftāḥ Kunūz al-Sunnah*, terj. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 2007.
- Ibrāhīm bin Mūsa bin Muḥammad al-Lakhmī al-Garnāṭī al-Shāṭibī al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, cet. ke-1. t.t.p: Dār Ibn ‘Affān, 1997.
- Ibrāhīm Mustaffa et al., *Al-Mu‘jam al-Wasīf*. t.t.p: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabīyah, t.t.
- Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Sunān al-Nasā’i*. Beirut: Dār al-Jail, t.t.
- Majma‘ al-Lughah al-‘Arabīyyah, *Al-Mu‘jam al-Wajīz*. Kaherah: Wizārat al-Tarbiyyah wa al-Ta‘līm, 2003.

- Muḥammad ‘Arafah al-Dasūqī, *Hāshiyah al-Dasūqī ‘ala al-Sharḥ al-Kabīr*, ed. Muḥammad ‘Ulaish et al. t.t.p: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.
- Muḥammad ‘Ulaish, *Sharḥ Minh al-Jalīl ‘ala Mukhtaṣṣar al-‘Allāmah al-Khalīl*. t.t.p.: Dār Ṣādir, t.t.
- Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islamiyyah*. Jordan: Dār al-Nafā’id, 2001.
- Muḥammad bin Abī al-‘Abbās al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.
- Muḥammad bin Abū Bakr bin ‘Abd al-Qādir al-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥḥah*, ed. Maḥmūd Khāṭir. Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1995.
- Muḥammad bin Ismā‘īl Abū ‘Abdullāh al-Bukhārī al-Ju‘fī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Musnad al-Mukhtaṣṣar min Umūr Rasūlillāh S.A.W.*, ed. Muḥammad Zuhair bin Nāṣir al-Nāṣir. t.t.p.: Dār Ṭūq al-Najāḥ, 2002.
- Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm al-Ju‘fī al-Bukhārī, *Al-Tārikh al-Kabīr*, ed. Hāshim al-Nadwī et al. Haidar Abad: Dār al-Ma‘ārif, t.t.
- Muḥammad bin Jarīr Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, ed. Aḥmad dan Maḥmūd Shākīr, cet. ke-1. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000.
- Muḥammad bin Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ila Ma‘rifah Ma‘ānī al-Minhāj li al-Sharbīnī ‘ala Matn Minhāj al-Ṭālibīn li al-Nawāwī*, ed. Muḥammad Khalīl ‘Aitānī, cet. ke-1. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1997.
- Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā fī ‘Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī, cet. ke-1. Beirut: Dār al-Kutub, 1992.
- Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Zaid bin al-Akhwah, *Ma‘ālim al-Qurubah Fī Ṭalab al-Ḥisbah*. Cambridge: Dār al-Funūn, 2010.
- Muḥammad bin Mukrim bin Mandzūr al-Afriqī al-Masriy (t.t), *Lisān al-‘Arab*, cet. ke-1. Beirut: Dār Ṣādir, t.t.
- Muḥammad Sa‘ad bin Aḥmad bin Mas‘ūd al-Yūbī, Dr., *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islamiyyah*, cet. ke-1. Riyadh: Dār al-Hijrah, 1998.
- Muḥammad Diyā’ al-Raḥmān al-A‘zamī, Dr, *Dirāsāt fī al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, cet. ke-1. Beirut: ‘Ālim al-Kutub, 1995.
- Muḥammad Ṭāhir Ḥakīm, *Ri‘āyat al-Maṣlaḥah wa al-Ḥikmah fī Tashrī‘ Nabī al-Rahmah (S.A.W.)*. Madinah: al-Jāmi‘ah al-Madīnah al-Munawwarah, 2002.
- Muslim bin al-Ḥajjāj, *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtassar bi Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ila Rasūlillāhi S.A.W.* ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.
- Ratībah Ibrāhīm Khaṭṭāb Ṭāḥūn, Dr, *Mabāḥith fī ‘Ilm al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānīd*, cet. ke-2. Kaherah: Jāmi‘at al-Azhar, 2004.
- Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, Dr, *‘Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣtalaḥuh ‘Arḍ wa Dirāsāt*, cet. ke-14. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1982.

Zain al-‘Ābidīn bin Ibrāhīm bin Nujaim, *Al-Asybah wa al-Nazāir ‘ala Madhhab Abī Hanīfah al-Nu‘mān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1980.

c. Rujukan Buku Bahasa Inggris

Chava F. Nachmias and David Nachmias, *Research Methods in The Social Science*. New York: St. Martins Press, 1996.

Christopher Francese, *Ancient Rome in So Many Words*. New York: Hippocrene Books. Inc, 2007.

Gabor Agoston et al., *Encyclopedia of The Ottoman Empire*. USA: Infobase Publishing, 2009.

Garrett G. Fagan, *Bathing in Public in the Roman World*, cet. ke-5. USA: The University of Michigan Press, 2005.

HI. Merino et al., “Screening for Gonorrhea and Syphilis in Gay Bathhouse in Denver and Los Angeles”, *Public Health Reports* 94:4 Juli-Ogos, 1979.

John C. Paige, *Out of The Vapors: A Social and Architectural History of Bathhoouse Row Hot Spring National Park Arkansas*. USA: U.S. Departmet of the Interior, t.t.

Marc Cohan at al., “The Spa Industry in Asia” dalam *Understanding the Global Spa Industry: Spa Management*, cet. ke-1. Oxford: Butterworth-Heinemann, 2008.

Marybetts Sinclair, “Hot Air Baths” dalam *Modern Hydroterapy for Modern Therapist*, ed. John Goucher et al. Philadelphia: Lippincott William and Wilkins, 2008.

Richard M. Hessler, *Social Research Methods*. USA: West Publishing Company, 1992.

Thames & Hudson, *SPA Style Asia*. London: Archipelago Press, 2002.

Thomas R. Black, *Doing Quantitative Research in The Social Science: An Integrated Approach to Research Design, Measurement and Statistic*. London: Sage Publication Ltd, 1996.

d. Rujukan Tesis dan Disertasi

John C. Paige, *Out of The Vapors: A Social and Architectural History of Bathhoouse Row Hot Spring National Park Arkansas*, U.S. Departmet of the Interior, t.t.

Kristina Smolijaninovaite, *A Study on Historic Hamams in Istanbul: Changing Aspects of Cultural Use and Architecture*, Brandenburg University, 2007.

Lara G. Tohme, *Out of Antiquity: Umayyad Baths in Context*, Massachusetts Institute of Technology: Dept. of Architecture, 2005.

Vorawan Norasucha, *Value Chain Management Model for Performance Excellence of Hotel Spas in Bangkok*, School of Management Shinawatra University, 2006.

e. Rujukan Jurnal dan Makalah

Ahmad Nesimi Kisioglu et al., "Inspection of Turkish Bath (Hamams) with Regard to Public Health", *SAGE Journals* 14 (Disember 2005).

Franklin M. Biebel, "The Mosaics of Hammam Lif" dalam "The Art Bulletin", *College Art Association* 18 (Disember 1936).

Jean Bouillot, "The Hammam, Aspect and Multidisciplinary Methods of Analysis for The Mediterranean Region (H.A.M.M.A.M) Project and Climate design of Islamic Bath Buildings." The 3rd Conference on Passive and Low Energy Architecture, Geneva, Switzerland, 2006.

M. Costantino et al., Possible Antioxidant Role of SPA Therapy with Chlorine-sulphur-bicarbonate Mineral Water, *Amino Acids* 36 (2009).

Minna L. Hannuksela MD, "Benefits and Risks of Sauna bathing", *The American Journal of Medicine* 104:2 (1 Februari 2001).

P. Balint et al., The Effect of The Thermal Mineral Water of Nagybaracska of Patients with Knee Joint Osteoarthritis- A Double Blind Study, *Clinical Rheumatology* 26 (2007).

Peter R. Y. Pasla et al., "Persepsi Masyarakat Surabaya terhadap Spa sebagai Sarana Perawatan Kesehatan, Kebugaran dan kecantikan", *Jurnal Manajemen dan Kewirausahaan* 6 (Mac 2004).

Rahimin Affandi et al., "Pendekatan Baru Maqasid al-Shariah dalam Pengajian Syariah di Malaysia", *Jurnal Fiqh* 3 (2006).

Axel BM Rodhe, "Sauna Deaths in Sweden, 1992-2003", *American Journal of Forensic Medicine & Pathology* 29:1 (Mac 2008).

Rostam Yaman et al., "Beauty Treatment and Spa Design from Islamic Perspective." Bangkok ASEAN Conference on Environment- Behaviour Studies, Thailand, 2012.

Sir William Gell, "Pompeiana", *The London Literary Gazette and Journal of Belles Lettres, Arts, Sciences, Etc* 756 (16 Julai 1831).

Van Beneden, "Sexual Behaviors in an Urban Bathhouse 15 years into the HIV", *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes* 30:5 (15 Ogos 2012).

Youchef Chennaoui, "Architectural Correlation Analysis of The Hammams of Cherrhell, Algeria: Linear Vs Agregate Space in The Traditional Bath," *International of Journal of Architectural Research* 3 (Mac 2009).

f. Rujukan Laman Web

http://Achehonline.info/mobile/detail.php?no_berita=1172
<http://atjehpress.com>
<http://beibhasti.blogspot.com>
<http://fadhlihsan.wordpress.com>
<http://finland.fi/public/default.aspx>
<http://lspSpanasional.org>
<http://mpubandaAcheh.wordpress.com>
<http://rrijogja.co.id/regional/seni-dan-budaya/1042-seminar-Spa-terapis-asti-diy>
<http://www.antaraneews.com/berita/327519/bali>
http://www.jpnn.com/read/2012/01/19/114655/jpnn_network.php
<http://www.kamusbesar.com>
<http://www.springerlink.com>
<http://www.suaranasionalnews.com/?p=16205>

g. Rujukan Temubual

Sri Susanti, Direktur Utama Alifya Day Spa. Temubual pada Sabtu 16 November 2012 jam 11.30 a.m. Via telpon di Alifya Day Spa.

Temubual Ghazali Muhammad Syam, DR. Tgk. H. MA, Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama Provinsi (MPU) Aceh. Temubual pada 20 Disember 2012 jam di Kantor MPU Aceh pukul 10.23 a.m.

Temubual bersama Prof. DR. Tgk. H. Muslim Ibrahim, MA, Wakil Ketua MPU Aceh. Temubual pada 22 Disember 2012 di rumah beliau pukul 5.35 p.m.

h. Qanun dan Undang-undang

Republik Indonesia, *Peraturan Perundang-undangan*, Undang-undang No. 25 Tahun 2007.

i. Rujukan Senarai Lembaran

Borang Laporan Peninjauan Lapangan Majlis Permusyawaratan Ulama Kota Banda Aceh.

Laporan Hasil Kajian Pemerhatian Penulis tanggal 1 Januari 2013 sehingga 10 Mei 2013.

Lembaran Contoh Rekomendasi dari Kapolda Aceh Nomor: RK/15/IV/2013/Binmas.

Lembaran Contoh Rekomendasi Kesehatan Hygiene dan sanitasi Pangkas Rambut Dinas Kesehatan Pemerintah Kota Banda Aceh Nomor 443.51/880/2013.

Lembaran Daerah Kota Banda Aceh Nomor 7 Tahun 2003 Seri C Nomor 1. Tentang *Kanun* Kota Banda Aceh Nomor 4 Tahun 2003. Tentang Retribusi Izin Tempat Usaha.