

**METODE WASATIYYAH *SHARH AL-NAAWAWI* DAN
AL-MUBARAKFURI TERHADAP *AHADITH MUTASYABIHAT*
DALAM SAHIH MUSLIM: KAJIAN SIKAP AGAMAWAN DI
KUALA TERENGGANU, TERENGGANU**

MOHD FAIZ HAKIMI BIN MAT IDRIS

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

METODE WASATIYYAH *SHARH AL-NAAWAWI* DAN AL-MUBARAKFURI TERHADAP *AHADITH MUTASYABIHAT* DALAM SAHIH MUSLIM: KAJIAN SIKAP AGAMAWAN DI KUALA TERENGGANU, TERENGGANU

MOHD FAIZ HAKIMI BIN MAT IDRIS

**TESISINI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI KEPERLUAN
BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

ABSTRAK

Kajian ini adalah tentang wasatiyyah *sharḥ* al-Nawawi dan al-Mubārakfūri dalam menghuraikan *ahādīth mutasyābihāt* yang terdapat Sahih Muslim. Ianya dijalankan dalam bentuk perbandingan antara metode *sharḥ* al-Nawawi dan al-Mubārakfūri. Dapatkan kajian ini menemukan 29 teks hadith yang telah dikenalpasti. Daripada jumlah tersebut, 14 adalah dalam kategori *dhātiyyah*, 8 dalam kategori perbuatan dan 7 dalam kategori perasaan. Metode wasatiyyah al-Nawawi dan al-Mubārakfūri dalam huraian hadith mempunyai beberapa persamaan iaitu penggunaan ayat al-Qur'an, hadith, rujukan kepada pendapat ulama dan aplikasi kaedah Bahasa Arab serta Balaghah. Rujukan kepada pakar *Gharīb al-Hadīth* dan *Qirā'āt* pula hanya dibuat oleh al-Nawawi sahaja manakala rujukan kepada kitab sejarah secara khusus hanya dilakukan oleh al-Mubārakfūri. Pendekataan mereka juga sama dalam hal berkaitan sanad hadith iaitu mengemukakan biodata kepada sesetengah perawi hadith dan penerangan tentang istilah *riwayah*. Namun begitu penjelasan kepada istilah *haddathānā*, 'an dan *rafa'ah* hanya disebut oleh al-Nawawi. *Fiqh al-Hadīth* juga disentuh oleh mereka berdua. Ianya dalam bentuk merumus dan mengeluarkan hukum, kaedah, panduan dan pengajaran dari hadith. Perbahasan tentang nas *mutasyābihāt* pula menunjukkan mereka tidak terikat dengan satu aliran khusus, namun al-Nawawi didapati lebih cenderung kepada *al-Ta'wīl* berbanding al-Mubārakfūri dimana tahap ketidakterikatan beliau didapati lebih tinggi berbanding al-Nawawi. Metode *sharḥ* mereka juga membawa manhaj *wasatiyyah*, harmoni, toleransi dan terbuka dalam isu yang berkaitan dengan nas *mutasyābihāt*. Seterusnya rumusan daripada kajian lapangan yang melibatkan 200 sampel mendapati sikap negatif responden berada pada tahap rendah manakala sikap positif pula berada pada tahap tinggi. Ujian *chi-square* pula menunjukkan terdapat hubungan yang signifikan

antara pengkhususan pengajian dengan sikap terbuka, prihatin, optimistik, ingin tahu, pengharapan, fanatik, terburu-buru dan jumud. Namun tiada hubungan yang signifikan dikesan antara pengkhususan pengajian dengan sikap bimbang, berpendirian teguh, pragmatik, tidak ambil peduli dan pasimif. Ini menggambarkan nilai setempat bagi agamawan di Kuala Terengganu yang bersikap sederhana dalam isu berkaitan nas *mutasyābihāt*.

ABSTRACT

This research was conducted to explore how al-Nawawi^ī and al-Mubārakfūri interpreted *mutasyābihāt āḥādīth* in the Sahih Muslim. The research was conducted through a comparison of the *sharh* methods used by al-Nawawi^ī and al-Mubārakfūri. 29 *mutasyābihāt āḥādīth* were identified. Out of these 29 texts, 14 were in the *dhātiyyah* category, 8 were in the actions category, and 7 were in the feelings category. There are a few things in common between al-Nawawi^ī and al-Mubārakfūri's *wasatiyyah* methods. Both scholars referred to verses from the Qur'ān, the *āḥādīth*, and the opinions of Islamic scholars, and both also studied the language and *balaghah* of the texts. However, only al-Nawawi referred to *gharīb al-hadīth* and *Qira'āt* experts, while only al-Mubārakfūri specifically referred to historical texts. Their approach to matters pertaining to the sanad of the *āḥādīth*, which is the compiling of biographical information on the narrators of the *āḥādīth*, and their definitions of the term *riwayah* are also similar. While only al-Nawawi^ī defined the terms *haddathanā*, *'an*, and *rafa'ah*, both scholars mentioned *fīqh al-hadīth*. Both scholars also provided methods, guidelines, and summaries of the texts, and issued rulings from them. Discussions on these *mutasyābihāt āḥādīth* suggest that neither one of the scholars were tied to any specific school of tafsir. However, al-Nawawi^ī was more inclined to refer to *al-Ta'wil*, while al-Mubārakfūri had a higher level of detachment. Their methods of *sharh*, or their approach in the expounding of the *mutasyābihāt āḥādīth* encourages harmony, tolerance, openness, and a *manhaj* that is moderate. The results of a field study involving 200 samples indicate that the negative attitudes of the respondents were at a low level, whereas the positive attitudes of the respondents were at a high level. A chi-square test shows that there was a significant relationship between the respondents' academic specialization and

their openness, selflessness, optimism, curiosity, fanatical tendencies, franticness, and rigidness. Results also show that there was no significant correlation between the respondents' academic specialization and their feelings of concern, their resoluteness, pragmatism, indifference and impassiveness. These results reflect the attitudes of local religious leaders in Kuala Terengganu who are mostly moderate when it comes to issues related to *mutasyābihāt āḥādīth*.

PENGHARGAAN

Alhamdulillah setinggi kesyukuran ke hadrat Allah SWT di atas limpah kurnia dan anugerahNya tesis ini berjaya disiapkan dalam masa yang ditetapkan. Pertamanya pengkaji merakamkan setinggi-tinggi perhargaan dan terima kasih kepada penyelia tesis ini, Prof Madya Dr Ishak Suliaman yang telah menyelia dan banyak memberikan pandangan, dorongan dan doa kepada pengkaji untuk menyiapkan kajian ini. Penghargaan ini juga ditujukan khusus kepada semua pengajar Jabatan al-Quran dan al-Hadith atas tunjuk ajar, bimbingan dan kata-kata semangat yang diberikan.

Sekalung doa buat ayahanda (valid), semoga engkau sentiasa dirahmati Allah di sana, kata-kata nasihatmu, marahmu, pandangan tajam matamu tetap menjadi ingatan dan dan motivasi buat anakmu. Doa buat bonda agar sentiasa sihat dalam taufik dan rahmatNya. Anakandamu ini sentiasa menagih doamu. Juga buat arwah adindaku Mohd Najib Mat Idris, isterinya Mahfuzah Abdul Hamid, dan dua permata hatinya Nabihah dan Mohd Anas yang pergi buat selama-lamanya dalam kemalangan jalan raya di Felda Air Tawar 2 pada 22 Ogos 2015.

Buat isteri tersayang Suryati Md. Yasin, terima kasih atas kesabaranmu melayan kerennaku sepanjang tempoh pengajian ini. Buat anak-anakku Mardhiyyah, Musfirah, Muhammad Mutawalli, Mutqinah, Muhammad Miqdad, Muhammad Mahdiy dan Muzkiyah, ilmu itu penyuluhan hidup, cari dan galilah. Mudah-mudahan anakanda semua menjadi anak yang soleh. Akhir sekali buat rakan-rakan, Ustaz Rizalman, Ustaz Zahid, Kulah dan Kuhim semoga Allah mengurniakan sebaik-baik ganjaran kepada kita semua. Amin.

Mohd Faiz Hakimi bin Mat Idris
Jabatan al-Quran Dan al-Hadith
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya
Hp: 013-9517348
Email: hakimi9974@gmail.com

7 Zulhijjah 1437
(9 September 2016)

KANDUNGAN

ABSTRAK	3
ABSTRACT	5
PENGHARGAAN	7
KANDUNGAN	8
SENARAI JADUAL	19
SENARAI RAJAH	24
SENARAI TRANSLITERASI DAN SINGKATAN	25

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1: Pengenalan	29
1.2: Latarbelakang Dan Permasalahan Kajian	30
1.3: Persoalan Kajian	31
1.4: Objektif Kajian	32
1.5: Kepentingan Kajian	33
1.6: Hipotesis Kajian	34
1.7: Sebab Pemilihan Tajuk	35
1.8: Skop Kajian	36
1.9: Pengertian Tajuk	37
1.10: Kajian Literatur	38
1.11: Metodologi Kajian	45
1.11.1: Metode Kajian Perpustakaan	45
1.11.2: Metode Dokumentasi	46
1.11.3: Metode Soal Selidik	46
1.12: Penganalisaan Data	47
1.12.1: Kaedah Deskriptif	47
1.12.2: Kaedah Statistik Deskriptif Dan Inferensi	47
1.12.3: Kaedah Perbandingan	48

1.13:	Tatacara Kajian Lapangan	48
1.14:	Sistematika Kajian	51

BAB 2: METODE WASATIYYAH DALAM PERBAHASAN KONSEP *MUTASYĀBIHĀT*

2.1:	Pendahuluan	53
2.2:	Wasatiyyah Dari Sudut Bahasa	53
2.3:	Konsep Wasatiyyah Berdasarkan al-Qur'ān	55
2.4:	Ciri-Ciri Wasatiyyah	57
2.5:	Manhaj Wasatiyyah Dalam Konsep <i>Mutasyābihāt</i> (<i>Anthropomorphisme</i>)	61
2.5.1:	<i>Mutasyābihāt</i> Dari Sudut Bahasa	61
2.5.2:	<i>Mutasyābihāt</i> Dari Sudut Istilah	62
2.5.3:	<i>Salaf</i> Dan <i>Khalaq</i>	63
2.5.3.1:	Keistimewaan <i>Salaf Manhajī</i>	65
2.5.3.2:	<i>Pandangan Shaykh Dr. Yūsuf al-Qaradāwī</i>	68
2.5.3.3:	<i>Khalaq</i> Pilihan Majoriti	70
2.5.3.4:	Saranan Terbaik Untuk Masyarakat Awam	71
2.5.4:	Hikmat <i>Mutasyābihāt</i>	72
2.5.5:	Klasifikasi Hadith-Hadith <i>Mutasyābihāt</i>	75
2.5.6:	Aliran Kefahaman Tentang Nas-Nas <i>Mutasyābihāt</i>	75
2.5.6.1:	Kebebasan Memilih	78
2.6:	Aliran <i>al-Asyā'irah</i>	79
2.7:	Kesimpulan	96

BAB 3: HADITH-HADITH *MUTASYĀBIHĀT* DALAM SAHIH MUSLIM

3.1	Pendahuluan	97
3.1.1	Bilangan Hadith <i>Mutasyābihāt</i> yang terdapat dalam <i>al-Kutub al-Sittah</i>	99
3.2	Himpunan Dan <i>Takhrīj</i> Hadith-Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Dalam <i>Saḥīḥ Muslim</i>	101
3.2.1:	Hadith-Hadith <i>Mutasyābihāt Dhātiyyah</i>	102
3.2.2:	Hadith-Hadith <i>Mutasyābihāt Fi 'liyyah</i>	122
3.2.2.1:	Hadith Berkaitan Perasaan	122
3.2.2.2:	Hadith Berkaitan Perbuatan	130
3.2.3:	Taburan Keseluruhan Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Dalam Sahih Muslim	140
3.3:	Kesimpulan	144

BAB 4: METODE WASATIYYAH *SHARḤ HAL-NAWAWĪ* DAN AL-MUBĀRAKFŪRĪ TERHADAP HADITH- HADITH *MUTASYĀBIHAT*

4.1:	Pendahuluan	145
4.1.1	Beberapa Kitab <i>Sharḥ</i> Kepada Sahih Muslim	145
4.2:	Biografi Imam Al-Nawawi Dan Al-Mubārakfūrī	147
4.2.1:	Imam Al-Nawawi	147
4.2.2:	Ṣafiyy Al-Rahmān Al-Mubārakfūrī	157
4.3:	Metode <i>Sharḥ</i> Al-Nawawi Dan Al-Mubārakfūrī Terhadap Hadith <i>Mutasyābihāt</i>	165
4.3.1:	Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Wajh</i>	166
4.3.1.1:	Metode <i>Sharḥ</i> Al-Nawawi	166
4.3.1.2:	Metode <i>Sharḥ</i> Al-Mubarakfūrī	172
4.3.1.3:	Kesimpulan	174

4.3.2: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Pertama	
Bagi Lafaz <i>Al-Yad</i>	175
4.3.2.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	176
4.3.2.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	177
4.3.2.3: Kesimpulan	178
4.3.3: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Kedua Bagi	
Lafaz <i>Al-Yad</i>	178
4.3.3.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	179
4.3.3.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	182
4.3.3.3: Kesimpulan	185
4.3.4: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Pertama	
Bagi Lafaz <i>Al-Yamīn</i>	186
4.3.4.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	186
4.3.4.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	189
4.3.4.3: Kesimpulan	191
4.3.5: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Kedua	
Bagi Lafaz <i>Al-Yamīn</i>	192
4.3.5.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	192
4.3.5.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	193
4.3.5.3: Kesimpulan	194
4.3.6: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Ketiga	
Bagi Lafaz <i>Al-Yamīn</i>	195
4.3.6.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	195
4.3.6.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	198
4.3.6.3: Kesimpulan	200
4.3.7: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Pertama	
Bagi Lafaz <i>Al-Asābi‘</i>	200
4.3.7.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	201
4.3.7.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	201

4.3.7.3: Kesimpulan	203
4.3.8: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Kedua	
Bagi Lafaz <i>Al-Asābi‘</i>	203
4.3.8.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i> ^ī	203
4.3.8.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūrī</i>	205
4.3.8.3: Kesimpulan	206
4.3.9: Hadiht <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Qadam</i>	207
4.3.9.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i> ^ī	207
4.3.9.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūrī</i>	209
4.3.9.3: Kesimpulan	211
4.3.10: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Sāq</i>	211
4.3.10.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i> ^ī	212
4.3.10.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūrī</i> ^ī	218
4.3.10.3: Kesimpulan	223
4.3.11: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Nafs</i>	224
4.3.11.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i> ^ī	224
4.3.11.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūrī</i>	227
4.3.11.3: Kesimpulan	228
4.3.12: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Shakhs</i>	228
4.3.12.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i> ^ī	229
4.3.12.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūrī</i> ^ī	230
4.3.12.3: Kesimpulan	232
4.3.13: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Dhāt</i>	233
4.3.13.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i> ^ī	233
4.3.13.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubarakfūrī</i> ^ī	236
4.3.13.3: Kesimpulan	238
4.3.14: Hadith <i>Mutasyhābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Šūrah</i>	239
4.3.14.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i> ^ī	239
4.3.14.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubarakfūrī</i> ^ī	241

4.3.14.3: Kesimpulan	243
4.3.15: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Farḥ</i>	244
4.3.15.1: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Nawawi	244
4.3.15.2: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Mubarakfūri	247
4.3.15.3: Kesimpulan	250
4.3.16: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Ghayrah</i>	251
4.3.16.1: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Nawawi	251
4.3.16.2: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Mubarakfūri	253
4.3.16.3: Kesimpulan	254
4.3.17: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Istiḥyā'</i>	255
4.3.17.1: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Nawawi	255
4.3.17.2: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Mubārakfūri	258
4.3.17.3: Kesimpulan	260
4.3.18: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Malāl</i>	261
4.3.18.1: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Nawawi	261
4.3.18.2: Metode Syarah Al-Mubārakfūri	263
4.3.18.3: Kesimpulan	264
4.3.19: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Pertama Bagi Lafaz <i>Al-Mahabbah</i>	265
4.3.19.1: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Nawawi	265
4.3.19.2: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Mubarakfūri	266
4.3.19.3: Kesimpulan	266
4.3.20: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Kedua Bagi Lafaz <i>Al-Mahabbah</i>	266
4.3.20.1: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Nawawi	267
4.3.20.2: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Mubārakfūri	268
4.3.20.3: Kesimpulan	269
4.3.21: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Khullah</i>	270
4.3.21.1: Metode <i>Sharḥ</i> Al-Nawawi	270

4.3.21.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	272
4.3.21.3: Kesimpulan	273
4.3.22: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-‘Uluww</i>	273
4.3.22.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	274
4.3.22.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubarakfūri</i>	277
4.3.22.3: Kesimpulan	281
4.3.23: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Nuzūl</i>	281
4.3.23.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	282
4.3.23.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	283
4.3.23.3: Kesimpulan	285
4.3.24: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Pertama Bagi Lafaz <i>Al-Dunuww</i>	286
4.3.24.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	286
4.3.24.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	287
4.3.24.3: Kesimpulan	289
4.3.25: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Kedua Bagi Lafaz <i>Al-Dunuww</i>	290
4.3.25.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	290
4.3.25.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	290
4.3.25.3: Kesimpulan	291
4.3.26: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Yang Ketiga Bagi Lafaz <i>Al-Dunuww</i>	292
4.3.26.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	292
4.3.26.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubarakfūri</i>	294
4.3.26.3: Kesimpulan	296
4.3.27: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-‘Atb</i>	296
4.3.27.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	296
4.3.27.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	301

4.3.27.3: Kesimpulan	303
4.3.28: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Naṣar</i>	304
4.3.28.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	304
4.3.28.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	306
4.3.28.3: Kesimpulan	307
4.3.29: Hadith <i>Mutasyābihāt</i> Bagi Lafaz <i>Al-Adhan</i>	308
4.3.29.1: Metode <i>Sharḥ Al-Nawawi</i>	308
4.3.29.2: Metode <i>Sharḥ Al-Mubārakfūri</i>	310
4.3.29.3: Kesimpulan	313
4.4: Rumusan	313

BAB 5: ANALISIS SOAL SELIDIK DAN DAPATAN SIKAP

AGAMAWAN DI KUALA TERENGGANU

5.1: Pendahuluan	317
5.2: Analisis Soal Selidik Bahagian A (Profil Responden Kajian)	317
5.2.1: Jantina Responden	320
5.2.2: Umur Responden	320
5.2.2: Kelulusan Akademik Tertinggi	321
5.2.4: Pengalaman Menuntut Di Luar Negara	321
5.2.5: Ipt Bagi Tahap Pendidikan Tertinggi	322
5.2.6: Pengkhususan Pengajian	323
5.2.7: Bidang Pekerjaan Responden	324
5.2.8: Tempat Kerja Terkini	324
5.2.9: Lama Berkhidmat Di Tempat Kerja Terkini	325
5.2.10: Pekerjaan Terdahulu Responden	326

5.3: Analisis Soal Selidik Bahagian B (Pengetahuan Responden)	326
5.3.1: Pengetahuan Responden Tentang Perselisihan Ulama Mengenai Makna Sebenar Nas <i>Mutasyābihāt</i>	327
5.3.2: Pengetahuan Tentang Golongan Yang Selalu Dikaitkan Dengan Isu <i>Mutasyābihāt</i>	327
5.3.3: Pengetahuan Kewujudan Golongan <i>Al-Tashbiḥ</i>	328
5.3.4: Pengetahuan Kewujudan Aliran <i>Al-Ta’wīl</i>	328
5.3.5: Pengetahuan Kewujudan Aliran <i>Al-Tafwid</i>	329
5.3.6: Pengiktirafan Kepada Imam <i>Al-Nawawi</i>	329
5.3.7: Pengiktirafan Terhadap Al-Mubārakfūri	329
5.3.8: Kesimpulan	330
5.4: Analisis Soal Selidik Bahagian C (Kefahaman Responden)	331
5.4.1: Kefahaman Konsep <i>Mutasyābihāt Dhātiyyah</i>	331
5.4.2: Kefahaman Konsep <i>Mutasyābihāt Fi’liyyah</i> (Perasaan)	331
5.4.3: Kefahaman Konsep <i>Mutasyābihāt Fi’liyyah</i> (Perbuatan)	332
5.4.4: Kesimpulan	332
5.5: Analisis Soal Selidik Bahagian D (Kecenderungan Sikap Responden Terhadap Hadith)	332
5.5.1: Kecenderungan Kepada Aliran <i>Al-Tafwid</i>	333
5.5.2: Kecenderungan Kepada Aliran <i>Al-Ta’wīl</i>	333
5.5.3: Kecenderungan Kepada Aliran <i>Al-Tashbiḥ</i>	333
5.5.4: Kecenderungan Kepada Aliran <i>Al-Ithbāt</i>	334
5.5.5: Kesimpulan	334

5.6: Analisis Soal Selidik Bahagian E (Sikap Responden Responden Terhadap Syarah Al-Nawawi Dan Al-Mubārakfūri)	335
5.6.1: Sikap Responden Terhadap Sharh al-Nawawi Bagi Kategori Pentakwilan	335
5.6.2: Sikap Responden Terhadap Sharh al-Nawawi Bagi Kategori Tafwid	336
5.6.3: Sikap Responden Terhadap Sharh al-Mubarakfuri Bagi Kategori Pentakwilan	336
5.6.4: Sikap Responden Terhadap Sharh al-Mubarakfuri Bagi Kategori Tafwid	337
5.6.5: Kesimpulan	337
5.7: Analisis Soal Selidik Bahagian F (Sikap Responden)	337
5.7.1: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Fanatik	338
5.7.2: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Tidak Ambil Peduli	339
5.7.3: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Terburu-Buru	342
5.7.4: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Jumud	343
5.7.5: Taburan Skor Bagi Sikap Pasimif	344
5.7.6: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Terbuka	345
5.7.7: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Prihatin	347
5.7.8: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Bimbang	349
5.7.9: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Optimistik	350
5.7.10: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Ingin Tahu	351
5.7.11: Taburan Skor Bagi Sikap Berpendirian Teguh	352

5.7.12: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Pengharapan	353
5.7.13: Taburan Skor Bagi Kategori Sikap Pragmatik	355
5.8: Hubungan Antara Pemboleh Ubah Bebas Dengan Pemboleh Ubah Bersandar	356
5.8.1: Hubungan Antara Pengkhususan Pengajian Dengan Sikap Negatif	357
5.8.2: Hubungan Antara Pengkhususan Pengajian Dengan Sikap Positif	360
5.9: Kesimpulan	364

BAB 6: PENUTUP

6.1: Pendahuluan	370
6.2: Rumusan	370
6.3: Cadangan	381
Rujukan	384

SENARAI JADUAL

Jadual 3.2.1 (a): Taburan Hadith-Hadith *Mutasyābiḥāt*

Dhātiyyah 88

Jadual 3.2.1 (b): Taburan Perawi Hadith *Mutasyābiḥāt*

Dhātiyyah 89

Jadual 3.2.2.1 (a): Taburan Hadith *Mutasyābiḥāt*

Kategori Perasaan 99

Jadual 3.2.2.1 (b): Taburan Perawi Hadith *Mutasyhābiḥāt*

Kategori Perasaan 101

Jadual 3.2.2.2 (a): Taburan Hadith *Mutasyabihāt* Kategori

Perbuatan 110

Jadual 3.2.2.2 (b): Taburan Perawi Hadith *Mutasyābiḥāt*

Kategori Perbuatan 111

Jadual 3.2.3 (a): Bilangan Hadith *Mutasyābiḥāt* Dan

Bilangan Perkataan Dalam Sahih Muslim 113

Jadual 3.2.3 (b): Perawi Hadith *Mutasyābiḥāt*, Kategori,

Lafaz Dan Bilangan Hadith 114

Jadual 4.2.1 : Bilangan Kitab Dan Bab Dalam Sharh Muslim	128
Jadual 4.4: Jadual Pendapat al-Nawawi dan al-Mubārakfūri	
Terhadap Nas <i>Mutasyābihāt</i>	288
Jadual 5.2: Jadual Profil Responden	290
Jadual 5.2.1: Jadual Profil Responden Mengikut Jantina	292
Jadual 5.2.2: Jadual Profil Responden Mengikut Umur	292
Jadual 5.2.3: Jadual Profil Responden Mengikut Kelayakan Akademik	293
Jadual 5.2.4: Jadual Pengalaman Menuntut Di Luar Negara	294
Jadual 5.2.5: Jadual Ipt Tahap Pengajian Tertinggi	294
Jadual 5.2.6: Jadual Pengkhususan Responden	295
Jadual 5.2.7: Jadual Pekerjaan Responden	296
Jadual 5.2.8: Jadual Tempat Kerja Terkini Responden	297
Jadual 5.2.9: Jadual Lama Berkhidmat Di Tempat Terkini	297
Jadual 5.2.10: Jadual Pekerjaan Terdahulu	298

Jadual 5.3.1: Jadual Pengetahuan Tentang Perselisihan Ulama Mengenai Makna Sebenar Nas Mutasyābihāt	299
Jadual 5.3.2: Jadual Pengetahuan Responden Tentang Golongan Yang Terlibat	299
Jadual 5.3.3: Jadual Pengetahuan Kewujudan Golongan <i>Al-Tashbīh</i>	300
Jadual 5.3.4: Jadual Pengetahuan Kewujudan Aliran <i>Al-Ta'wīl</i>	300
Jadual 5.3.5: Jadual Pengetahuan Kewujudan Aliran <i>Al-Tafwid</i>	301
Jadual 5.3.6: Jadual Pengiktirafan Kepada Imam Al-Nawawi	301
Jadual 5.3.7: Jadual Pengiktirafan Kepada Al-Mubarakfūri	302
Jadual 5.4.1: Konsep <i>Mutasyābihāt Dhātiyyah</i>	303
Jadual 5.4.2: Konsep <i>Mutasyābihāt Fi 'liyyah</i> (Perasaan)	303
Jadual 5.4.3: Konsep <i>Mutasyabihat Fi 'liyyah</i> (Perbuatan)	304
Jadual 5.5.1: Kecenderungan Responden Kepada Aliran <i>Al-Tafwid</i>	305

Jadual 5.5.2: Jadual Kecenderungan Kepada Aliran	
<i>Al-Ta’wīl</i>	305
Jadual 5.5.3: Jadual Kecenderungan Kepada Aliran	
<i>Al-Tashbih</i>	306
Jadual 5.5.4: Kecenderungan Kepada Aliran <i>Al-Ithbāt</i>	306
Jadual 5.6.1: Jadual Penerimaan Pentakwilan Al-Nawawi	308
Jadual 5.6.2: Jadual Penerimaan <i>Tafwid</i> Al-Nawawi	308
Jadual 5.6.3: Jadual Penerimaan Pentakwilan	
<i>Al-Mubārakfūri</i>	308
Jadual 5.6.4: Jadual Penerimaan <i>Tafwid</i> Al-Mubarakfūri	309
Jadual 5.7.1: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Fanatik	311
Jadual 5.7.2: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Tidak	
Ambil Peduli	313
Jadual 5.7.3: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Terburu	
Buru	314
Jadual 5.7.4: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Jumud	316
Jadual 5.7.5: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Pasimif	317
Jadual 5.7.6: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Terbuka	319
Jadual 5.7.7: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Prihatin	320

Jadual 5.7.8: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Bimbang	321
Jadual 5.7.9: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Optimistik	322
Jadual 5.7.10: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Ingin Tahu	324
Jadual 5.7.11: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Berpendirian Teguh	325
Jadual 5.7.12: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Pengharapan	327
Jadual 5.7.13: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Pragmatik	328
Jadual 5.8.1 (a) : Jadual Hubungan Antara Pemboleh Ubah Tidak Bersandar Dengan Pemboleh Ubah Bersandar Sikap Negatif (Ujian Khi Kuasa Dua Pearson)	329
Jadual 5.8.1 (b): Jadual Taburan Responden Bersikap Terburu-Buru Berdasarkan Pengkhususan Pengajian	331
Jadual 5.8.2 (a): Jadual Hubungan Antara Pemboleh Ubah Tidak Bersandar Dengan Pemboleh Ubah Bersandar Sikap Positif (Ujian Khi Kuasa Dua Pearson)	334
Jadual 5.8.2 (b): Jadual Taburan Responden Bersikap Prihatin Berdasarkan Pengkhususan Pengajian	335

SENARAI RAJAH

Rajah 3.2.1 (a): Bilangan Hadith-Hadith *Mutasyābiḥāt*

Dalam Sahih Muslim 92

Rajah 3.2.1 (b): Bilangan Hadith Dan Lafaz *Mutasyābiḥāt* 93

Rajah 3.2.1 (c): Perawi Terbanyak Hadith *Mutasyābiḥāt Dhātiyyah* 93

Rajah 3.2.2.1: Perawi Hadith Kategori Perasaan

Dan Bilangan Hadithnya 102

Rajah 3.2.2.2: Perawi Hadith *Mutasyābiḥāt Fi 'Ilyyah*

Dan Bilangan Hadithnya 112

Rajah 3.2.3: Perawi Hadith *Mutasyābiḥāt* Dan Bilangan Hadithnya 115

SENARAI TRANSLITERASI

a. HURUF

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ء	,	تألیف	Ta'lif
ب	B	بیروت	Bayrūt
ت	T	تعلیم	Ta'lim
ث	Th	ثورۃ	Thawrah
ج	J	جماعۃ	Jamā'ah
ح	H	حدیث	Hadīth
خ	Kh	خلدون	Khaldūn
د	D	دار	Dār
ذ	Dh	ذیاد	Dhiyād
ر	R	رسالۃ	Risālah
ز	Z	زيارة	Ziyārah
س	S	سیرۃ	Sīrah
ش	Sh	شریف	Sharīf
ص	Ş	صف	Şaf
ض	Đ	ضابط	Dābit
ط	Ŧ	طارق	Ŧāriq
ظ	ڙ	ظلال	ڙilāl
ع	'	عهد	'Ahd
غ	Gh	غاية	Għayah
ف	F	فکر	Fikr
ق	Q	قصور	Qusūr
ك	K	كتاب	Kuttāb
ل	L	لسان	Lisān
م	M	مسجد	Masjid
ن	N	نظریة	Nazariyyah

و	W	وصل	Waṣala
---	---	-----	--------

b. VOKAL PENDEK

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
---ܠ---	A	فَنْت	Qanata
---ܢ---	I	شَرِب	Shariba
---ܤ---	U	جُمْع	Jumi‘a

c. VOKAL PANJANG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
أ / أـ	A	احيأ	Bāb/Iḥyā’
يـ	I	تجديـد	Tajdīd
ـوـ	U	علومـ	‘Ulūm

d. DIFTONG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh	Transliterasi
ـوـ	Aw	قولـ	Qawl
ـيـ	Ay	غـيرـ	Ghayr

ي	iyy / i	عري	‘Arabiyy atau ‘arabi (di akhir kalimah)
و	uww / u	عدو	‘Aduww atau ‘adu (di akhir kalimah)

Catatan: Istilah sesuatu perkataan yang berasal daripada perkataan bahasa Arab tetapi telah menjadi sebutan Melayu dieja mengikut perkataan bahasa Melayu seperti perkataan ulama, ilmiah, hadith dan lain-lain.

Penulisan tesis ini dibuat berpandukan panduan penulisan terkini 2015 yang dikeluarkan oleh Universiti Malaya.

SINGKATAN		
No	Singkatan	Panjang
1	a.s	‘Alayh Salam
2	bil.	Bilangan
3	c.	Cetakan
5	ed.	Edit
6	et. al	Lain-lain pengarang bersama
7	hij	Hijrah
8	h.	Halaman
9	Ibid.	Ibedm, rujukan pada tempat yang sama
10	j.	Jilid/juzuk
11	op.cit.	Opera Citato, dalam karya yang dirujuk sebelumnya
12	r.a	Radiya Allah ‘Anh/‘Anha
13	S.A.W	Salla Allah Alayh Wa Sallam
14	S.W.T	Subhanahu wa Ta‘ala
15	t.t	Tanpa tahun

16	t.t.p	Tanpa tempat penerbit
17	terj	Terjemahan
18	W.	Wafat
19	no.hadith	Nombor hadith
20	Jum.Hadith	Jumlah Hadith
21	Per.Mut	Perkataan Mutasyabihat
23	Bil.Had	Bilangan Hadith

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1 PENGENALAN

Tajuk kajian ini ialah “*Metode Wasatiyyah Sharḥ al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī Terhadap Aḥādīth Mutasyābihāt dalam Sahih Muslim: Kajian Sikap Agamawan di Kuala Terengganu, Terengganu*”. Elemen penting yang menjadi asas kepada kajian ini ialah konsep *mutasyābihāt* dan teks hadith-hadithnya, metode wasatiyyah al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī ketika berinteraksi dengan hadith-hadith tersebut yang dianalisis dalam bentuk perbandingan. Data-data tersebut diambil melalui proses penelitian terhadap kitab syarah hadith yang dihasilkan oleh mereka berdua. Elemen lain yang turut terlibat dalam kajian ini sikap agamawan di Kuala Terengganu yang dipecahkan kepada dua bahagian iaitu positif dan negatif. Kajian ini merupakan sebuah kajian tematik (*mawdū’i*) dalam bidang hadith dan fokus utamanya ialah menganalisis hadith-hadith Nabi s.a.w secara dalam bentuk perbandingan dan beberapa aspek tertentu telah dikhurasukan bagi tujuan proses perbandingan ini.

Perbincangan dalam pendahuluan ini lebih tertumpu kepada memberikan penjelasan terhadap gambaran awal kajian yang menyentuh beberapa aspek kajian seperti permasalahnya, objektifnya, sorotan kajian, kepentingan dan skop kajian. Aspek utama yang diberi penekanan dalam bahagian ini ialah menjelaskan metodologi yang digunakan sepanjang proses kajian.

1.2 LATARBELAKANG DAN PERMASALAHAN KAJIAN

Pergeseran ulama-ulama zaman lampau tentang ayat *mutasyābihāt* telah menatijahkan kelahiran dan kemunculan pelbagai golongan dan aliran pemikiran seperti *Ash‘ariyyah*, *Māturīdiyyah*, *Wahhābiyyah*, *Kaum Tua* dan *Kaum Muda*. Ketegangan dan pertembungan ini seolah-olah tidak menemui titik noktah bahkan dipanjangkan dan diteruskan oleh pendokong fahaman dan aliran tertentu hingga masakini sehingga timbul pelbagai gelaran dan label-label tertentu seperti *Salafi*, *Khalafi*, *Wahhabi* dan sebagainya sehingga mula menampakkan babit babit perbalahan dan perpecahan dalam kalangan umat Islam. Ini ditambah lagi dengan sikap sesetengah golongan agamawan yang berpegang bahawa pendapatnya sahaja yang betul, sukar menerima pendapat yang tidak sealiran, serta bersikap memusuhi dan menyesatkan golongan yang lain.¹

Fenomena ini jika gagal ditangani dengan baik dibimbangi melebarkan jurang sedia ada antara anggota masyarakat dan menyuburkan benih-benih perpecahan yang bakal menggugat keharmonian dan perpaduan umat Islam. Kepentingan terbesar umat Islam, keamanan negara dan masa depan umat sepatutnya didahulu. Justeru itu kedapatan mereka yang terseret dalam isu ini tanpa menemui jalan keluar. Oleh yang demikian, penyelesaian yang paling beradab dalam menghadapi isu ini ialah melalui pendekatan Wasatiyyah yang berlandaskan idea Islam dan kesederhanaan.

Justeru itu kajian tentang hadith *mutasyabihat* ini begitu penting dengan cara mengenangkan metode wasatiyyah *sharḥ al-Nawawi* dan *al-Mubārakfūri* tanpa

¹Engku Ibrahim bin Engku Wok Zin (2003), “Pemahaman Masyarakat Islam terhadap Sifat-Sifat Mutasyabihat: Suatu Kajian di Daerah Kuala Terengganu” (Disertasi, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 3.

sebarang sikap prejudis. Bagaimanakah mereka menghurai dan memahami hadith-hadith tersebut? apa sikap mereka?. Justeru hadith tersebut akan dikupas secara perbandingan syarah dengan merujuk kepada kitab syarah yang dihasil oleh Imam al-Nawawi iaitu *Sharḥ al-Nawawī* dan kitab *Minnah al-Mu‘im* yang dihasilkan oleh al-Mubārakfūrī selain turut merujuk kepada kitab *sharḥ* hadith Sahih Muslim yang terawal seperti *al-Mu‘lim* oleh al-Māzārī, *Ikmāl al-Mu‘lim* oleh al-Qādī ‘Iyād dan *al-Muṣhim* oleh al-Qurṭubī.

Hasil dari analisis ini seterusnya akan diolah dan dijadikan sebahagian daripada soal selidik untuk melihat keterikatan dan keterbukaan agamawan tentang isu ini serta sikap mereka dari dari sudut positif dan negatif. Sikap kedua-dua sarjana tersebut seterusnya juga akan dijadikan sebagai garis panduan dan penyelesaian kepada isu-isu berkaitan hadith-hadith *mutasyābiḥāt* yang berlaku dalam masyarakat disebabkan kefanatikan sesetengah pihak dengan pandangan-pandangan tertentu selain dapat meredakan perbezaan pendapat antara pihak-pihak yang berkenaan.²

1.3 PERSOALAN KAJIAN

Bagi memastikan kajian ini mencapai objektif yang ditetapkan, pengkaji akan mencari jawapan kepada persoalan-persoalan berikut iaitu:

²Ahmad Nazri bin Zainol (2010), “Tafsiran Ayat-Ayat Sifat: Perbandingan Antara Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah” (Disertasi, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 2-3. Isu ini begitu hangat diperdebatkan dalam media internet, antaranya *facebook* seorang individu yang menggunakan identiti Alwi al-Bakani dan Ustaz Zamihan al-Ghari yang mempunyai kolumnis khusus dalam akhar tabloid Harian Metro.

- a) Apakah metode wasatiyyah dalam perbahasan tentang konsep *mutasyābiḥāt* dan permasalahan yang selalu dikaitkan dengan isu ini serta pandangan ulama kontemporari terhadap isu ini? (persoalan dijawab dalam bab kedua kajian)
- b) Berapakah bilangan hadith-hadith *mutasyābiḥāt* yang terdapat dalam Sahih Muslim dan klasifikasinya serta metode penyusunan sanad dan matannya? (persoalan ini dijawab dalam bab ketiga kajian)
- c) Bagaimanakah metode wasatiyyah *sharḥ al-Nawawi* dan *al-Mubārakfūri* terhadap hadith-hadith *mutasyābiḥāt* secara umum dan terhadap nas-nas *mutasyābiḥāt* secara khusus serta persamaan dan perbezaan antara keduanya dalam hal ini? (persoalan ini akan dijawab didalam bab keempat kajian).
- d) Apakah rumusan keseluruhan sikap responden dari aspek positif dan negatif dan adakah terdapat hubungan yang signifikan antara pemboleh ubah bersandar (sikap agamawan) dengan pemboleh ubah bebas (pengkhususan pengajian)? (persoalan ini akan dijawab dalam bab kelima kajian).

1.4 OBJEKTIF KAJIAN

Objektif kajian ini adalah seperti berikut:

- a) Menjelaskan metode wasatiyyah dalam perbahasan tentang konsep *mutasyābiḥāt* dan isu-isu yang sentiasa dikaitkan dengannya serta pandangan ulama kontemporari terhadapnya.

- b) Mengenal pasti teks hadith-hadith *mutasyābiḥāt* yang terdapat dalam Sahih Muslim dari aspek kedudukan dan klasifikasinya.
- c) Menganalisis metode wasatiyyah *sharḥ al-Nawawi* dan *al-Mubārakfūri* terdapat hadith-hadith *mutasyābiḥat* serta mengenal pasti perbezaan dan persamaan antara kedua-duanya.
- d) Merumuskan sikap agamawan di Kuala Terengganu dari aspek positif dan negatif serta hubungan antara boleh ubah bebas (pengkhususan pengajian) dengan boleh ubah bersandar yang melibatkan sikap agamawan.

1.5 KEPENTINGAN KAJIAN

Kajian yang dilakukan ini mempunyai beberapa kepentingan. Dengan terlaksananya kajian ini ia dapat memberi penjelasan tentang metode wasatiyyah *Sharḥ al-Nawawi* dan *al-Mubārakfūri* terhadap *aḥādīth mutasyābiḥat* yang merupakan kesinambungan kepada metode wasatiyyah *sharḥ* hadith yang sebelumnya, mengetahui bentuk-bentuk hadithnya yang terdapat dalam Sahih *Muslim* serta klasifikasinya. Selain itu ia juga turut mengemukakan aliran-aliran kefahaman yang terdapat dalam konteks isu ini dengan menjelaskan bahawa selain dari aliran *Tashbīh*, seseorang itu bebas mengikut mana-mana aliran. Kefahaman tentang hadith juga dapat diperkuuhkan dengan merujuk kepada sumber yang sah dengan menerapkan pendekatan yang ideal dalam menghuraikan teks hadith yang dilakukan secara perbandingan. Selanjutnya kajian ini juga boleh dijadikan satu model di jabatan-jabatan agama sebagai titik tolak bagi meredakan pertikaian dan ketegangan

yang melanda masyarakat disebabkan sikap-sikap negatif yang wujud dalam diri sesetengah agamawan dengan memaparkan pendekatan dan sikap al-Nawawi dan al-Mubarakfuri dalam isu-isu yang berkaitan. Akhirnya ia juga menjadi asas dan landasan bagi kajian lanjutan dalam cabang-cabang bidang hadith yang lain.

1.6 HIPOTESIS KAJIAN

- a) Terdapat banyak *ahādīth mutasyābiḥāt* dalam Sahih Muslim yang mempunyai pelbagai klasifikasi. Bab kedua kajian menentukan samada hipotesis ini diterima atau ditolak.
- b) *Sharḥ al-Nawawi* dan *al-Mubarakfūrī* mengemukakan sebuah huraian yang bersifat sederhana, tidak mengandungi unsur-unsur negatif seperti menuduh dan melabel individu atau golongan yang tidak sealiran dengan mereka. Bab ketiga akan menentukan samada hipotesis ini diterima atau ditolak.
- c) Imam al-Nawawi dalam *sharḥnya* lebih cenderung kepada *al-Ta’wīl* manakala al-Mubarakfūrī pula kepada *al-Tafwīd*. Bab ketiga akan menentukan samada hipotesis ini diterima atau ditolak
- d) Tidak terdapat hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan sesetengah sikap negatif agamawan. Hipotesis ini akan ditentukan dalam bab empat samada ianya diterima atau ditolak.

- e) Terdapatnya hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan sesetengah sikap positif agamawan. Bab keempat akan menentukan samada hipotesis ini diterima atau ditolak.

1.7 SEBAB PEMILIHAN TAJUK

Terdapat beberapa justifikasi pemilihan tajuk ini. Antaranya ialah kerana pengkaji ingin mengetahui secara tepat metode wasatiyyah al-Nawawi dan al-Mubārakfūri dalam isu *mutasyābihāt* serta aliran kedua-duanya. Matlamat ini hanya akan tercapai dengan melakukan rujukan dan penelitian khusus kepada sumber asal yang dihasilkan oleh mereka berdua. Berdasarkan penelitian, pengkaji tidak menemui sebarang karya khusus yang dihasilkan oleh kedua-dua tokoh ini dalam persoalan ini. Justeru itu bagi merealisasikan matlamat ini, pengkaji telah memilih karya lengkap yang dihasilkan oleh kedua-duanya iaitu *Sharh Muslim* karya al-Nawawi dan *Minnah al-Mu‘im* karya al-Mubārakfūri yang merupakan kitab syarah lengkap kepada Sahih Muslim. Pengkaji tidak memilih syarah yang dihasilkan oleh al-Māzāri dan al-Qādī Iyād kerana ianya bukan sebuah syarah hadith yang lengkap, manakala al-Mubārakfūri pula setakat penelitian pengkaji mendapati *Minnah al-Mu‘im* merupakan satu-satunya kitab sharh hadith lengkap yang dihasilkan oleh beliau. Justeru itu pemilihan kitab syarah ini pada pandangan pengkaji adalah merupakan satu cara pengukuran yang paling tepat bagi melihat sikap sebenar al-Nawawi dan al-Mubārakfūri. Pemilihan Kuala Terengganu pula adalah selari dengan statusnya yang merupakan nadi kepada perkembangan pengajian Islam. Ini dapat dilihat dengan lahirnya pelbagai pusat pengajian samada yang bersifat formal atau pun tidak formal yang diasaskan oleh tokoh-tokoh agama dari pelbagai latar belakang pendidikan.

Adakah kepelbagaian ini membawa kepada sikap-sikap positif dan negatif ?. Justeru itu persoalan ini merupakan pendorong utama kepada pemilihan agamawan di Kuala Terengganu sebagai sampel kajian.

1.8 SKOP KAJIAN

Skop kajian ini hanya tertumpu kepada hadith-hadith *mutasyābihāt* yang terdapat dalam Sahih *Muslim* sahaja. Manakala perbandingan metode *sharḥ* pula hanya dilakukan antara dua kitab syarah Sahih *Muslim* iaitu *Sharh al-Nawawi* dan *Minnah al-Mun'im*. Aspek-aspek yang terlibat dalam proses perbandingan pula ialah aspek huraian hadith, matan, sanad, *fiqh al-Hadīth* dan lafaz *mutasyābihāt*. Skop bagi lokasi agamawan pula dihadkan kepada mereka yang bertugas di beberapa tempat di Kuala Terengganu iaitu responden yang bertugas di Fakulti Kontemporari dan Pengajian Islam, Universiti Sultan Zainal Abidin (110 orang), Jabatan Pengajian Islam Insitut Pendidikan Guru Kampus Datuk Razali (13 orang), pegawai agama di Pusat Islam Universiti Sultan Zainal Abidin (7 orang), guru agama di Maahad Tahfiz dan Tarbiyah Tok Jiring (47 orang), guru-guru agama di Sekolah Kebangsaan Agama Datuk Haji Abas dulunya dikenali dengan nama Sekolah Menengah Agama Kebangsaan Tok Jiring (20 orang), Sekolah Menengah Agama (Atas) Sultan Zainal Abidin Batu Buruk, Sekolah Menengah Agama Sultan Zainal Abidin Ladang (17 orang), Sekolah Menengah Agama Syeikh Abdul Malik(15 orang), pegawai agama di Jabatan Mufti (6 orang), pegawai agama Masjid Ladang (7 orang) dan Masjid Abidin Kuala Terengganu yang dikenali dengan gelaran Masjid Putih (8 orang), penuntut ilmu bagi halaqah talaqqi hadith (14 orang) yang dibuat secara berkala di Masjid Maahad Tanfiz wa al-Tarbiah (MTT) dengan dikepalai oleh Shaykh Husayn

dari Yaman dan tenaga pengajar di Pondok Inabah di Sungai Ikan (7 orang) dan Pondok Darussalam (8 orang) di Kuala Terengganu dan Mulaqa guru agama program Jawi, al-Quran, Arab dan fardu ain (JQAF) peringkat Kuala Terengganu (101 orang).

1.9 PENGERTIAN TAJUK

Tajuk kajian ini ialah “*Metode Wasatiyyah Sharḥ al-Nawawi*” dan *al-Mubārakfūri* *Terhadap Ahādīth Mutasyābihat Dalam Sahih Muslim: Kajian Sikap Agamawan di Kuala Terengganu, Terengganu*”. Ianya mempunyai beberapa perkataan dan frasa yang perlu diberikan penjelasan.

“*Metode*³” memberi maksud cara atau sistem dalam memberi keterangan, huraian, penjelasan mahupun ulasan, manakala “*wasatiyyah*” pula memberi maksud kesederhanaan, pertengahan, berimbang, persamaan dan keadilan.⁴ Justeru itu dalam kajian ini, “*metode wasatiyyah*” memberi maksud manhaj al-Nawawi dan al-Mubārakfūri yang bersifat sederhana, pertengahan dan berimbang yang diterapkan ketika memberikan ulasan kepada *ahādīth mutasyābihāt*. *Sharḥ al-Nawawi* pula merujuk kepada pengarang kepada kitab syarah Sahih Muslim yang berjudul *Sharḥ al-Nawawi*, manakala *al-Mubārakfūri* pula merujuk kepada pengarang kitab *Minnah al-Mun‘in* yang juga merupakan sebuah karya syarah hadith bagi Sahih Muslim. “*Agamawan*” memberi erti orang atau golongan yang mempunyai ketaatan, pegangan dan latar belakang agama yang kuat⁵.

³Ibid., h. 1030

⁴ Abū Ḥusayn Muhammad Ibn Fāris (1999), *Mu‘jam Maqāyīṣ al-lughah*. Beirut: Dār al-Jayl, h. 108.

⁵ Teuku Iskandar et.al (1986) Kamus Dewan, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, c. 3, h. 120.

“*Aḥādīth Mutasyābiḥāt*” dalam kajian ini bermaksud hadith-hadith yang menyebut tentang sifat-sifat Allah yang maknanya kabur dan tidak jelas⁶ dan secara sepintas lalu menunjukkan seolah-olah terdapat persamaan antara sifat Allah s.w.t dengan sifat makhluk.

1.10 KAJIAN LITERATUR

Sorotan kajian yang dilakukan oleh pengkaji merangkumi tesis, disertasi, latihan ilmiah, jurnal, buku-buku terkini atau apa-apa saja hasil penulisan samada di dalam atau pun luar negara. Bagi maklumat yang berada di luar negara, kemudahan internet seperti engin carian *google* dan *yahoo* digunakan bagi mengakses maklumat tersebut.

Dengan menggunakan kata kunci “*metode wasatiyyah Sharh al-Nawawi dan al-Mubarakfuri*” pengkaji menemui beberapa bahan bercetak yang ditulis berkait hal ini. “*Kalimāt fī al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma ‘ālimuhā*⁷ merupakan sebuah karya yang ditulis oleh Shaykh Dr Yūsuf al-Qaraḍāwī. Perbahasan buku tersebut berkisar ciri-ciri wasatiyyah ajaran Islam yang merangkumi semua aspek kehidupan samada akidah, akhlak, rohani, muamalah, pentadbiran dan seumpamanya. Dalam buku “*al-Wasatiyyah fī al-Qur’ān al-Karīm*” yang ditulis oleh ‘Alī Muḥammad Muḥammad al-Ṭullābī beliau memberikan kupasan terperinci tentang ciri-ciri wasatiyyah ajaran Islam yang merangkumi segala aspek kehidupan seorang muslim. Buku ini pada pandangan pengkaji mempunyai banyak persamaan dengan buku yang ditulis oleh Shaykh Dr Yūsuf al-Qaraḍāwī, namun bezanya ialah kupasan yang

⁶Abū ‘Abd Allah ‘Amir ‘Abd Allah Fāliḥ (1417 hijrah), *Mu‘jam Alfāz al-‘Aqīdah*, c. 1. Riyadh: Maktabah al-‘Abīkān, h. 243.

⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī (2011), *Kalimāt fī al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma ‘ālimuhā*, c.3. Kaherah: Dār al-Shurūq.

diberikan oleh beliau lebih mendalam dan terperinci berbanding dengan apa yang ditulis Shaykh Dr Yūsuf al-Qaraḍāwī. Selain itu pengkaji juga menemui beberapa karya tentang wasatiyyah yang ditulis dalam Bahasa Melayu antaranya “*Sunnah Asas Wasatiyyah Pencetus Transformasi Ummah*”. Ianya merupakan sebuah karya yang memuatkan pelbagai tulisan yang dibentang dalam seminar yang dianjurkan oleh Fakulti Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia. Penelitian pengkaji mendapati terdapat beberapa artikel didalamnya yang menyentuh tentang wasatiyyah contohnya “*Wasatiyyah Nabawi Dalam Menyantuni Golongan Kurang Upaya (OKU)*”, “*Wasatiyyah Di Dalam Bidang Politik Menurut Perspektif al-Quran dan al-Sunnah*” dan “*Konsep Wasatiyyah Dalam Kerjaya Menurut Imam al-Juwayni*”. Selepas diteliti, tiada satu pun artikel yang ditulis mirip seperti tajuk yang dipilih oleh pengkaji. “*Pendekatan Wasatiyyah: Definisi, Konsep dan Pelaksanaan*” merupakan sebuah buku kecil yang dihasilkan oleh Abdullah Md Zin. Ianya memuatkan pengertian ringkas tentang wasatiyyah, konsep dan pendekatan wasatiyyah yang menjadi amalan ulama silam. Pengkaji mendapati hanya sebahagian kecil sahaja tulisannya yang menyamai apa yang dihasilkan dalam kajian pengkaji.

Hasil dari sorotan yang dilakukan, dibawah kata kunci “*Aḥādīth Mutasyābihāt dalam Sahih Muslim*” pengkaji menemui beberapa kajian ilmiah peringkat sarjana yang mirip dengan frasa tersebut. “*Ayat-Ayat Mutasyabihat dalam Akidah: Satu Kajian Perbandingan Antara Khalaf dan Salaf*⁸ merupakan sebuah disertasi karya Siti Sa'diah Shafik (1999). Penelitian pengkaji mendapati disertasi ini bukanlah bersifat perbandingan antara dua ulama hadith dan tidak pula membabitkan sebarang kajian lapangan sebagaimana penyelidikan yang akan dilakukan pengkaji. Engku Ibrahim

⁸Siti Sa'diah binti Shafik (1999), “Ayat-Ayat Mutasyabihat dalam Akidah: Satu Kajian Perbandingan antara Khalaf dan Salaf” (Disertasi Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

bin Engku Wok Zin (2003) dalam disertasinya yang bertajuk “*Pemahaman Masyarakat Islam terhadap Sifat Mutasyabihat: Suatu Kajian di Daerah Kuala Terengganu*”⁹ merupakan sebuah kajian dalam bidang akidah dan tidak bersifat perbandingan dan kajian lapangannya pula lebih menjurus kepada aspek kefahaman masyarakat Islam, manakala kajian pengkaji pula bersifat perbandingan metode syarah antara dua kitab hadith manakala kajian lapangan pula lebih memberi fokus kepada sikap agamawan.

Norlaila binti Sulaiman (2010) dalam bab keempat disertasinya “*Isu-Isu Akidah Terpilih dalam Tafsir ‘Abr al-Athīr Karya Ahmad Sonhadji*” juga ada menyentuh tentang ayat-ayat *mutasyabihat* dan mengemukakan kecenderungan pendapat pengarang itu tentang makna *al-Istiwa’*, *al-Uluww* dan *al-Nuzūl* secara ringkas.¹⁰

Pengkaji juga menemui satu kertas kerja yang bertajuk “*Ayat Mutasyabihat Menurut Syeikh Zainal Abidin al-Fatani dalam Kitab ‘Aqidah al-Najīn’*”¹¹. Kertas kerja ini hanya mengeluarkan ayat-ayat *mutasyābihāt* dan pendapat Syeikh Zainal Abidin al-Fatani. Ia sebenarnya merupakan sebahagian daripada bab kelima tesis Faizuri Abd. Latif (2009) yang bertajuk “*Pemikiran Tuan Minal dalam Aqidah Ketuhanan: Kajian Terhadap Kitab Aqidah al-Najīn*”.¹²

⁹ Engku Ibrahim bin Engku Wok Zin (2003), “Pemahaman Masyarakat Islam terhadap Sifat Mutasyabihat: Suatu Kajian di Daerah Kuala Terengganu” (Disertasi Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

¹⁰ Norlaila binti Sulaiman (2010), “Isu-Isu Akidah dalam Tafsir ‘Abr al-Athīr Karya Ahmad Sonhadji” (Disertasi, Jabatan Aqidah dan Pemikiran Islam, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 167-173.

¹¹ Faizuri Abd. Latif (2010), “Ayat Mutasyabihat Menurut Syeikh Zainal Abidin al-Fatani dalam Kitab ‘Aqidah al-Najīn” (Kertas Kerja Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II di Universiti Malaya, 20-22 Julai 2010), h. 23.

¹² Faizuri Abd. Latif (2009), “Pemikiran Tuan Minal dalam Aqidah Ketuhanan: Kajian Terhadap Kitab Aqidah al-Najīn” (Tesis, Jabatan Aqidah dan Pemikiran Islam, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 344 - 351.

Selain itu pengkaji juga melakukan sorotan kajian dibawah tema “*ayat sifat*”, kerana ianya mempunyai kaitan yang amat rapat dengan kajian yang akan dilakukan. Hasil sorotan tersebut berjaya menemukan beberapa latihan ilmiah yang disediakan oleh pelajar sarjana muda Universiti Malaya dan Universiti Kebangsaan Malaysia. Kesimpulannya pengkaji mendapati latihan ilmiah yang disediakan oleh Zaimah Yahya (1988) yang bertajuk “*Ayat-Ayat al-Quran yang Berhubung dengan Sifat-Sifat Allah: Satu Kajian terhadap Pandangan Salaf dan Khalaf*”¹³ hanya membahaskan ayat-ayat sifat secara umum yang hanya terdapat di dalam al-Qur’ān, tiada aspek perbandingan secara khusus antara dua tokoh serta tidak melibatkan sebarang kajian lapangan.

Keadaan yang sama juga dapat dilihat dalam latihan ilmiah yang dihasilkan oleh Noraniza bte. Awang Nik (1996) dengan tajuk “*Manhaj Ibn Kathir di dalam Akidah: Satu Kajian berhubung Ayat-Ayat Sifat di dalam tafsirnya*”¹⁴. Fadzilah Hurzaid (1997) dalam latihan ilmiahnya “*Sifat-sifat Allah di dalam Ayat-Ayat dan Hadis Mutasyabihat mengikut Pandangan Ulama' Salaf dan Khalaf*”¹⁵, Sharifah Norshah Bani Syed Bidin (1997) dalam “*Ayat-ayat Berhubung dengan Sifat-Sifat Allah di dalam Al-Qur'an : Satu Kajian terhadap Pandangan Ahli-Ahli Tafsir*”¹⁶, Siti Norzidah Abdul Basir (2003) “*Analisa Ayat-Ayat al-Mutasyabihat di dalam Kitab*

¹³Zaimah Yahya (1988), “Ayat-Ayat al-Quran yang Berhubung dengan Sifat-Sifat Allah: Satu Kajian terhadap Pandangan Salaf dan Khalaf” (Latihan Ilmiah, Fakulti Usuluddin, Akademi Islam, Universiti Malaya).

¹⁴Noraniza bte Awang Nik (1996), “Manhaj Ibn Kathir di dalam Akidah: Satu Kajian berhubung Ayat-Ayat Sifat di dalam tafsirnya” (Latihan Ilmiah, Fakulti Usuluddin, Akademi Islam, Universiti Malaya)

¹⁵Fadzilah Hurzaid (1997), “Sifat-sifat Allah di dalam Ayat-Ayat dan Hadis Mutasyabihat mengikut Pandangan Ulama' Salaf dan Khalaf” (Latihan Ilmiah, Fakulti Usuluddin, Akademi Islam, Universiti Malaya).

¹⁶Sharifah Norshah Bani Syed Bidin (1997), “Ayat-ayat Berhubung dengan Sifat-Sifat Allah di dalam Al-Qur'an : Satu Kajian terhadap Pandangan Ahli-Ahli Tafsir” (Latihan Ilmiah, Fakulti Usuluddin, Akademi Islam, Universiti Malaya).

*Tafsīr al-Kabīr Karangan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*¹⁷ dan Aishah Ab. Rahman (2008) “*Tafsiran Ayat-Ayat Sifat dan Huraian Hadis Sifat: Analisis Pemikiran al-Qaradhwai*”¹⁸ didapati tidak melakukan sebarang perbandingan dan kajian lapangan dalam tulisan mereka.

Kertas kerja yang ditulis oleh Ahmad Fakhrurrazi Mohammed Zabidi dengan tajuk “*Pendekatan Para Mufassir dalam Pentafsiran Ayat-Ayat Sifat : Analisis dari Perspektif Aqidah Ahli Sunnah wa al-Jamaah*”¹⁹ pula hanya menghadkan perbincangan tentang pandangan mufasir tentang ayat-ayat sifat, tidak menyentuh tentang pandangan ahli hadith, tiada sebarang unsur-unsur kajian lapangan, dan ianya lebih bersifat klasikal.

Penelitian pengkaji mendapati amat sedikit kajian dalam bidang hadith yang dilakukan secara “*perbandingan*”. Hasil sorotan menunjukkan hanya terdapat enam disertasi hadith yang bersifat perbandingan. Pertama “*Perbandingan Ulasan antara al-Ḥafīẓ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dan al-Ḥafīẓ Badr al-Dīn al-Zarkasyī terhadap Bāb al-Ṣahīḥ dalam Kitāb Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ*”²⁰ hasil tulisan Zulhilmi Mohamed Nor (2008) dan “*Perbandingan Metodologi Ibn al-Ṣalāḥ dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī di dalam Ilmu Mustalaḥ al-Hadīth: Kajian terhadap Kitāb al-Muqaddimah dan*

¹⁷Siti Norzidah Abdul Basir (2003), “Analisa Ayat-Ayat al-Mutasyābihat di dalam Kitab Tafsīr al-Kabīr Karangan al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī” (Latihan Ilmiah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia).

¹⁸Aishah Ab. Rahman (2008), “Tafsiran Ayat-Ayat Sifat dan Huraian Hadis Sifat: Analisis Pemikiran al-Qaradhwai” (Latihan Ilmiah, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

¹⁹Ahmad Fakhrurrazi Mohammed Zabidi (2010), “Pendekatan Para Mufassir dalam Pentafsiran Ayat-Ayat Sifat : Analisis dari Perspektif Aqidah Ahli Sunnah wa al-Jamaah” (Kertas Kerja Seminar Pemikiran Islam Peringkat Kebangsaan II di Universiti Malaya, 20-22 Julai 2010), h. 6.

²⁰Zulhilmi Mohamed Nor (2008), “Perbandingan Ulasan antara al-Ḥafīẓ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dan al-Ḥafīẓ Badr al-Dīn al-Zarkasyī terhadap Bāb al-Ṣahīḥ dalam Kitab Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya)

*Nukhbah al-Fikar*²¹ karya Muhammad Arif Yahya (2009). Kedua-dua disertasi ini secara umumnya bersifat perbandingan metodologi, berbeza dengan penyelidikan pengkaji yang lebih tertumpu kepada perbandingan metode *syarḥ* hadith serta dikaitkan juga dengan kajian lapangan. Selain itu disertasi yang dihasil dengan tajuk-tajuk berikut juga berlainan dengan kajian pengkaji kerana tidak melibatkan sebarang kajian lapangan, disertasi tersebut adalah seperti berikut “*Metodologi Penulisan Hadith Hukum: Kajian Perbandingan antara Kitab al-Muntaqā dan Bulūgh al-Marām*”²² hasil tulisan Siti Sarah binti Ibrahim (2011), “*Metodologi Penerimaan Riwayat Sejarah antara al-Bukhārī dan Ibn Isḥāq: Kajian Perbandingan*”²³ karya Ahmad Saifudin bin Yusof (2012), “*Metodologi Penulisan Ilmu Mustalah al-Hadith : Kajian Perbandingan antara Kitab Muḥaddith al-Fāṣil dengan al-Kifāyah*”²⁴ ditulis oleh Fazlida binti Mustafa (2012) dan “*Metode penulisan Abd al-Hayy al-Laknāwī di dalam al-Ajwibah al-Fāḍilah li al-As’ilah al-Ashrah al-Kāmilah : Kajian Perbandingan dengan Qawā’id Ulūm al-Hadīh oleh Shaykh Zafar Ahmed al-Uthmānī al-Tahānuwī*”²⁵ yang ditulis oleh Ikram bin Khalil (2012).

²¹ Muhammad Arif Yahya (2009), “Perbandingan Metodologi Ibn al-Ṣalāḥ dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī di dalam Ilmu Mustalah al-Hadith: Kajian terhadap Kitab al-Muqaddimah dan Nukhbah al-Fikar” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya)

²² Siti Sarah binti Ibrahim (2011), “Metodologi penulisan Hadith hukum : kajian perbandingan antara kitab al-Muntaqā dengan Bulūgh al-Marām” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya)

²³ Ahmad Saifudin bin Yusof (2012) “Metodologi Penulisan Hadith Hukum: Kajian Perbandingan antara Kitab al-Muntaqā dan Bulūgh al-Marām” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

²⁴ Fazlida binti Mustafa (2012) “Metodologi Penulisan Ilmu Mustalah al-Hadith : Kajian Perbandingan antara Kitab Muḥaddith al-Fāṣil dengan al-Kifāyah” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

²⁵ Ikram bin Khalil (2012) “Metode penulisan Abd al-Hayy al-Laknāwī di dalam al-Ajwibah al-Fāḍilah li al-As’ilah al-Ashrah al-Kāmilah : Kajian Perbandingan dengan Qawā’id ‘Ulūm al-Hadīh oleh Shaykh Zafar Ahmed al-Uthmānī al-Tahānuwī” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Satu-satunya kajian perbandingan yang hampir sama dengan kajian pengkaji ialah disertasi Ahmad Nazri bin Zainol (2010) dengan tajuk “*Tafsiran Ayat-Ayat Sifat: Perbandingan antara Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah*”²⁶ namun begitu kajiannya lebih menjurus kepada perbandingan pandangan mufasir, sedangkan kajian pengkaji pula melibatkan proses perbandingan metode syarah hadith dan kajian sikap agamawan di Kuala Terengganu

Jika kajian secara perbandingan amat kurang dilakukan dalam disiplin pengajian hadith, hal yang sama juga dapat dilihat dalam aspek kajian lapangan. Pengkaji hanya menemui empat penulisan ilmiah yang dikaitkan dengan kajian lapangan. Pertama tesis hasil karya Rohaizan Baru (2006) dengan tajuk “*Hadith-Hadith Muktalaf dan Pendedahannya di Kalangan Ilmuan Islam di Kuala Terengganu*”²⁷, kedua “*Konsep al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl: Suatu Kajian Khusus tentang Kefahaman di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya*”²⁸ yang ditulis oleh Najahudin Lateh (2004), yang terakhir merupakan dua buah latihan ilmiah yang disediakan oleh Norhafizah Abd. Razak (2008) dengan tajuknya “*Ilmu Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth : Kajian Khusus tentang Kefahaman Pelajar di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya*”²⁹ dan “*Kaedah Pelaksanaan Khutbah Jumaat Menurut Perspektif Hadis :*

²⁶Ahmad Nazri bin Zainol (2010), “Tafsiran Ayat-Ayat Sifat: Perbandingan Antara Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah” (Disertas, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

²⁷Rohaizan Baru (2006), “Hadith-Hadith Muktalaf dan Pendedahannya di Kalangan Ilmuan di Kuala Terengganu” (Tesis, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

²⁸Najahudin Lateh (2003), “Konsep al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl: Suatu Kajian khusus tentang Kefahaman di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya” (Disertas, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

²⁹Norhafizah Abd. Razak (2008), “Ilmu Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth : Kajian Khusus tentang Kefahaman Pelajar di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya” (Latihan Ilmiah, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

*Satu Kajian di Masjid-Masjid Sekitar Kawasan Pantai Dalam*³⁰ yang disediakan oleh Mohd Irsyadi Abu Bakar (2010). Kesemua kajian lapangan tersebut ternyata berbeza dengan kajian lapangan yang dijalankan oleh pengkaji yang lebih tertumpu kepada sikap agamawan.

Kesimpulannya, hasil daripada sorotan kajian yang dibuat, pengkaji mendapati tajuk “*Metode Wasatiyyah Sharh al-Nawawi dan al-Mubārakfūri Terhadap Ahādith Mutasyābihāt Dalam Sahih Muslim: Kajian Sikap Agamawan di Kuala Terengganu*” masih belum diterokai secara khusus oleh mana-mana penyelidik sebagaimana yang dilakukan oleh pengkaji.

1.11 METODOLOGI KAJIAN

Metodologi pengumpulan data bagi kajian ini menggunakan tiga metode iaitu metode kajian perpustakaan, dokumentasi dan soal selidik. Metodologi analisis data pula menggunakan kaedah deskriptif, kaedah statistik deskriptif dan inferensi serta kaedah perbandingan.

1.11.1 METODE KAJIAN PERPUSTAKAAN

Ianya digunakan bagi tujuan mendapatkan maklumat dan data yang tepat berkaitan dengan tajuk kajian yang dijalankan. Data-data ini dikumpulkan dengan merujuk kepada sumber-sumber utama dalam disiplin pengajian hadith dan yang mempunyai kaitan dengan kajian seperti kitab-kitab Akidah dan sebarang bentuk penulisan

³⁰Mohd Irsyadi Abu Bakar (2010), “Kaedah Pelaksanaan Khutbah Jumaat Menurut Perspektif Hadis : Satu Kajian di Masjid-Masjid Sekitar Kawasan Pantai Dalam” (Latihan Ilmiah, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

berautoriti yang berkait dengan kajian dan kesemua rujukan ini disenaraikan di bibliografi. Bahan-bahan dan data-data kajian diperolehi dari beberapa buah perpustakaan seperti Perpustakaan Utama, Perpustakaan Pengajian Islam, Perpustakaan Za‘ba di Universiti Malaya, Kuala Lumpur dan Perpustakaan al-Malik Faisal di Universiti Malaya, Nilam Puri dan beberapa buah perpustakaan yang lain seperti Perpustakaan Tun Sri Lanang, Universiti Kebangsaan Malaysia, Perpustakaan Universiti Islam Antarabangsa Malaysia dan Perpustakaan al-Muktar, Universiti Sultan Zainal Abidin. Metode ini digunakan dalam bab pertama dan kedua kajian bagi mencapai objektif pertama kajian dan kedua kajian.

1.11.2 METODE DOKUMENTASI

Metode ini digunakan bagi tujuan memperkuatkan lagi kefahaman tentang tajuk ini dari aspek teoritikal, iaitu dengan merujuk kepada sumber-sumber sekunder samada dalam bentuk tesis, disertasi, jurnal, majalah, kertas kerja serta forum-forum di laman sosial dan laman web di internet serta apa saja bentuk dokumen bertulis yang mempunyai kaitan dengan tajuk kajian. Justeru itu metode ini telah diaplikasi sepenuhnya dalam juga dalam bab pertama, kedua dan ketiga kajian bagi melengkapkan lagi pencapaian objektif pertama, kedua dan ketiga.

1.11.3 METODE SOAL SELIDIK

Metode ini diaplikasi sepenuhnya dalam bab keempat kajian ini. Ia bertujuan mengumpul data-data daripada soal selidik yang telah diedarkan kepada responden-responden kajian. Soal selidik ini merupakan himpunan item-item yang direka

khusus dengan tujuan mengukur sikap responden. Kajian lapangan ini dijalankan khusus bagi mencapai objektif keempat kajian ini dan ianya merangkumi 200 orang responden.

1.12 PENGANALISAAN DATA

Setiap data yang diperolehi akan diteliti dan dianalisis dengan menggunakan tiga kaedah berikut:

1.12.1 KAEDAH DESKRIPTIF

Kaedah ini digunakan untuk menyusun dan menganalisis data-data yang dikumpul dari kajian perpustakaan dan lapangan manakala maklumat berbentuk kualitatif yang diperolehi daripada set borang soal selidik akan ditukar dalam bentuk peratusan dan akan disusun mengikut aspek yang dikaji. Berikutnya, peratusan-peratusan tersebut akan dianalisis bagi mengetahui sikap responden terhadap tajuk yang dikaji. Kaedah ini digunakan dalam bab pertama, kedua, ketiga dan keempat kajian.

1.12.2 KAEDAH STATISTIK DESKRIPTIF DAN INFERENSI

Maklumat yang diperolehi dari set borang soal selidik akan dikodkan dan diproses serta dianalisis dengan menggunakan perisian “*Statistical Package For The Social Science*” (SPSS 19). Kaedah statistik deskriptif akan digunakan untuk menghuraikan secara menyeluruh setiap pemboleh ubah dan membuat rumusan mengenai data-data yang diperolehi. Data ini kemudiannya akan diolah dalam bentuk analisis yang lebih

tersusun dan mudah difahami. Kaedah statistik inferensi pula akan digunakan bagi melihat dan menghuraikan hubungan antara pemboleh ubah bebas dengan pemboleh ubah bersandar. Pemboleh ubah bebas dalam kajian ini ialah faktor demografi manakala pemboleh ubah bersandar pula ialah pengetahuan, kefahaman, kecenderungan, pengiktirafan, dan sikap responden. Kaedah ini diaplifikasi dalam bab keempat kajian.

1.12.3 KAE DAH PERBANDINGAN

Kaedah ini merujuk kepada cara membuat kesimpulan dengan melakukan perbandingan terhadap data-data yang diperolehi. Ianya digunakan untuk menganalisis data-data kajian dari bahan-bahan bertulis tentang metode syarah Imam al-Nawawi dan Imam al-Mubārakfūri serta beberapa kitab sharh hadith yang lain. Kaedah ini diaplifikasi oleh pengkaji dalam bab ketiga bagi membanding beza pendekatan mereka berdua ketika memberikan huraian terhadap hadith-hadith *mutasyabihat*.

1.13 TATACARA KAJIAN LAPANGAN

Kajian lapangan ini melibatkan beberapa proses tertentu bagi memastikan kesahan data yang dipungut. Langkah pertama ialah penentuan populasi kajian. Ia merujuk kepada bilangan keseluruhan individu yang terdapat di dalam sesuatu lokasi yang dikaji. Maklumat tentang populasi ini penting kerana ia menentukan bilangan sampel yang perlu diambil bagi mewakili sesuatu populasi yang dikaji. Populasi kajian ini terdiri daripada para agamawan di Kuala Terengganu yang bertugas di beberapa

lokasi yang telah dinyatakan oleh pengkaji dalam skop kajian dan jumlah mereka adalah seramai 380 orang.

Langkah kedua pula ialah teknik persampelan dan penetapan saiz setelah populasi kajian dikenal pasti. Berdasarkan Jadual Penentuan saiz Sampel Krejcie dan Morgan (1970) bilangan sampel yang sesuai untuk kajian ini ialah seramai 191 orang.³¹ Namun begitu saiz sampel kajian telah ditingkat kepada 200 orang bagi tujuan meningkatkan tahap ketepatan dapatan kajian.

Langkah ketiga pula berkait instrumen kajian. Kajian ini melibatkan instrumen soal selidik bagi mendapat maklumat tentang sikap agamawan di Kuala Terengganu. Instrumen kajian ini terdiri daripada enam bahagian iaitu berkaitan latar belakang agamawan, pengetahuan, kefahaman, kecenderungan, pengiktirafan, penerimaan atau penolakan dan sikap agamawan.

Langkah keempat pula ialah kajian rintis. Sebelum instrumen kajian ini ditadbir kepada responden sebenar, kajian rintis telah dilakukan bagi mengukur kesahan dan kebolehpercayaan item yang terkandung didalamnya. Maklum balas dari kajian rintis ini akan digunakan bagi memurnikan item-item soal selidik. Ia juga dibuat supaya tidak timbul kekeliruan dan salah tafsir responden kepada soal selidik yang diedar. Kajian rintis ini dilakukan kepada agamawan yang memiliki ciri-ciri yang sama dengan responden sebenar. Seramai 30 orang telah dipilih bagi tujuan ini. Ini sebenarnya bagi menyediakan ruang pembaikan bagi instrumen kajian yang dibina

³¹ Chua Yan Piaw (2011), *Kaedah Penyelidikan*, j. 1. Kuala Lumpur: Mc Graw Hill, h. 211.

dengan memberi ruang kepada responden mengemukakan komen dan cadangan penambahbaikan soal selidik yang telah dibina.

Langkah kelima proses kesahan instrumen soal selidik. Bagi memastikan soal selidik ini mampu, sah dan berupaya mengukur setiap boleh ubah, maka ianya telah dirujuk kepada beberapa orang individu yang berkelayakan sebelum kajian rintis dijalankan. Mereka diminta untuk menyemak serta memberi pandangan dan cadangan tentang format, kandungan instrumen dan bahasa. Secara keseluruhannya mereka memperakui bahawa item-item yang terdapat di dalam soal selidik ini mampu mengukur aspek kandungan yang hendak diukur. Individu yang dirujuk oleh pengkaji ialah Profesor Madya Dr. Engku Ahmad Zaki bin Engku Alwi pensyarah di Jabatan Usuluddin Unisza, Profesor Madya Dr. Kamarul Shukri bin Mat Teh pensyarah Fakulti Bahasa dan Komunikasi dan Encik Rahim pensyarah kaunseling dan Kaedah Penyelidikan di Jabatan Usuluddin UniSZA

Langkah keenam ialah kebolehpercayaan instrumen. Ianya merujuk kepada kestabilan dan ketekalan soal selidik dalam mengukur sesuatu konsep yang sama kepada populasi, sampel atau responden yang sama. Ia menggambarkan konsistensi responden dalam memberikan jawapan. Dalam hal ini pengkaji merujuk kepada item-item daripada kajian lepas yang mana ianya telah sah kebolehpercayaanya dan kemudiannya diubah mengikut kesesuaian tajuk kajian. Pengkaji juga telah menambah soalan-soalan yang difikirkan perlu dan sesuai bagi kajian ini. Ujian yang paling popular dan sering digunakan untuk mengukur kestabilan dan konsistensi ini ialah Alfa Cronbach. Nilai Alfa Cronbach bagi instrumen ini ialah 0.921 merupakan

satu nilai yang boleh diterima. Selepas semua proses di atas selesai barulah pengkaji mengedarkan set soal selidik untuk dijawab oleh responden.

1.14 SISTEMATIKA KAJIAN

Kajian ini akan dibahagikan kepada lima bab utama. Dalam bab pertama pengkaji akan mengupas tentang konsep wasatiyyah dalam perbahasan isu *mutasyābiḥāt* serta isu-isu yang sering dikaitkan dengannya serta pandangan ulama kontemporari mengenainya.

Bab kedua pula dikhususkan bagi menyenaraikan hadith-hadith *mutasyābiḥāt* yang telah dikenalpasti, biodata ringkas Imam Muslim serta metodologi penyusunan hadith-hadith dalam *Sahih Muslim*.

Bab ketiga pula didahului dengan maklumat ringkas biodata Imam al-Nawawi^ī dan al-Mubārakfūri^ī dan pengenalan kepada kitab *Sharḥ Muslim* karya Imam al-Nawawi^ī dan *Minnah al-Mun‘im* karya al-Mubārakfūri^ī. Seterusnya dilanjutkan lagi kepada perbahasan mengenai metode wasatiyyah syarah kedua-duanya secara terperinci yang dilakukan secara perbandingan.

Bab keempat pula khusus bagi penganalisisan soal selidik bagi melihat aspek-aspek yang berkaitan dengan sikap responden serta hubungan dan perkaitan antara pemboleh ubah bebas dengan pemboleh ubah bersandar.

Bab kelima, selain dimuatkan dengan hasil dapatan kajian, pengkaji juga akan mengemukakan beberapa cadangan bagi tujuan tindakan dan kajian akan datang sesuai dengan kedudukannya sebagai bab terakhir kajian.

BAB 2: METODE WASATIYYAH DALAM PERBAHASAN KONSEP *MUTASYABIHAT*

2.1 PENDAHULUAN

Dalam bab yang pertama pengkaji memulakan perbahasan dengan mengupas tentang wasatiyyah dalam perbahasan konsep *mutasyābiḥāt* yang mencakupi pengertiannya samada dari aspek bahasa mahu pun istilah. Seterusnya dilanjutkan lagi dengan perbahasan ringkas tentang *salaf* dan *khalaf* yang merupakan antara topik yang tidak boleh dipisahkan dalam isu *mutasyābiḥāt* ini. Pengkaji kemudiannya membincangkan tentang pembahagian hadith-hadith *mutasyābiḥāt*, aliran-aliran kefahaman tentangnya dan pendirian sahabat-sahabat Nabi s.a.w dalam isu ini. Selanjutnya disenaraikan pula hadith-hadith *mutasyabihat* yang terdapat dalam Sahih Muslim berserta sumbernya selain turut memuatkan rajah, carta dan jadual bagi menjelaskan lagi klasifikasi hadith-hadith ini. Selain biografi pengarang Sahih Muslim dan keunikan karyanya, pengkaji juga turut membahaskan tentang gaya penyusunan Sahih ini. Bab ini disudahi dengan satu kesimpulan ringkas hasil dari data-data dan maklumat yang ditemui oleh pengkaji.

2.2 WASATIYYAH DARI SUDUT BAHASA

Perkataan wasatiyyah yang membawa maksud kesederhanaan, dari sudut bahasa ianya merupakan istilah Arab yang berasal dari gabungan huruf *waw*, *sīm* dan *tā’*

(الْوَسْطِ). Daripada perkataan ini, terbit pula kata nama *al-wasat* yang memberi makna sangat adil dan tidak melampau. Terdapat juga perkataan lain dalam Bahasa Arab yang memberikan maksud yang sama iaitu *i'itidāl*. Menurut sarjana Bahasa Arab Ibn al-'Arabī (W: 543 hij.), *wasat* mempunyai beberapa pengertian, antaranya ia membawa maksud keadilan lawan bagi kezaliman. Ia juga bermaksud suatu posisi pertengahan antara dua objek atau subjek yang tertentu, persamaan, keseimbangan, dan boleh juga difahami dengan makna sederhana.³² Ibn al-Athīr (W: 606 hij.) pula menyatakan ianya bermaksud “*setiap tingkah laku yang terpuji yang berada di tengah di antara dua subjek yang buruk*”.³³ Ibn Manzūr (W: 711 hij.) dalam karyanya yang bertajuk *Lisān al-'Arab* menyatakan *waṣat* ialah “*pertengahan bagi sesuatu yang berada di antara dua subjek*”³⁴ Ibn Fāris (W: 395 hij.) menyatakan *wasat* “*merujuk kepada makna adil, seimbang dan pertengahan, dan sesuatu yang paling adil dan seimbang ianya adalah merupakan yang paling waṣat*”.³⁵

Jika ditinjau dari sudut Bahasa Melayu pula, istilah yang diterjemahkan dengan makna pertengahan akan membawa maksud yang “*berada di tengah-tengah, atau kira-kira di tengah-tengah, setengah atau separuh, ia juga membawa maksud keadaan yang tidak berapa tinggi atau tidak berapa rendah, situasi sederhana, sama banyak dan juga rata-rata*”. Dalam Bahasa Inggeris pula, pertengahan atau *wasat* diterjemahkan dengan makna *median, medial, middle, moderate, medium quality, balanced, the mid between two bad characters or two bad extremes* dan *middle*

³²Ibn 'Arabī, Muḥammad Ibn 'Abd Allah al-Andalusī (t.t.), *Aḥkām al-Qur'ān*, j. 1, c. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 237.

³³Abū Sa'ādah al-Mubārak Ibn Muḥammad Ibn al-Athīr (t.t.), *al-Nihāyah fī Gharīb al-Hadīth wa al-Athar*. Beirut: Dār al-Šādir, h. 184.

³⁴Abū al-Faḍl, Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Mukram Ibn Manzūr (2003), *Lisān al-'Arab*, j. 15. Beirut: Dār al-Šādir, h. 209.

³⁵Abū Husayn Muḥammad Ibn Fāris (1999), *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dār al-Jayl, h. 108.

*classes.*³⁶ Justeru itu, jika diamati makna yang dibahaskan oleh ahli bahasa samada Arab, Melayu atau Inggeris, ianya hanya berkisar sekitar makna pertengahan, sederhana, seimbang, tidak melampau atau berlebih-lebihan. Justeru ia bolehlah disimpulkan sebagai “*beriltizam dengan manhaj keadilan, kesederhanaan, seimbang dan kebenaran yang merupakan manhaj pertengahan antara manhaj kekerasan (ifrāṭ, ghuluw,) dan kelonggaran (tafrīṭ, tanaṭtu’)*”.

2.3 KONSEP WASATIYYAH BERDASARKAN AL-QUR’ĀN

Dalam al-Qur’ān terdapat ayat yang mencerminkan budaya wasatiyyah, samada dizahirkan secara langsung atau melalui pemahaman isi kandungannya. Antaranya firman Allah s.w.t

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...

Maksudnya: *Dan demikianlah kami menjadikan kamu (wahai umat Muhammad) satu umat pertengahan (terpilih lagi adil) agar kamu menjadi saksi atas perbuatan manusia dan Rasul (Muhammad s.a.w) menjadi saksi atas perbuatan kamu...*

Surah al-Baqarah: (2): 143.

Daripada ayat di atas, dapat ditegaskan bahawa wasatiyyah merupakan satu pendekatan yang dituntut oleh Islam. Pendekatan ini bersifat komprehensif dan bersepadau yang mampu menyelesaikan tuntutan dan permasalahan ummah. Ianya merupakan suatu pendekatan yang mengamalkan ajaran Islam secara berimbang dan syumul (menyeluruh) dalam segenap bidang kehidupan individu dan masyarakat,

³⁶ Muhammad Akhiruddin Ibrahim *et al* (2014), *Sunnah Asas Wasatiyyah Pencetus Transformasi Ummah*. Nilai: Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia, h. 48-49.

dengan meningkatkan kualiti hidup ummah dalam bidang pembangunan ilmu pengetahuan, pembangunan, undang-undang, kenegaraan, pertahanan dan sebagainya.³⁷ Dalam erti kata lain ayat ini menunjukkan umat ini bercirikan wasatiyyah (kesederhanaan) dalam semua aspek samada akidah, ibadah, muamalah, pergaulan, pemikiran dan sebagainya.

Aḥmad ‘Umar Hāshim menyatakan “*wasatiyyah adalah keseimbangan dan kesaksamaan antara dua pihak, yang mana satu pihak tidak mendominasi yang lain, tidak terlalu rigid dan tidak terlalu longgar, tidak terlalu keras dan tidak terlalu lembut, tetapi mengikut kepada yang paling utama, paling baik dan paling sempurna*”.³⁸ Berdasarkan kepada pendapat yang diberikan oleh tokoh di atas, dapat disimpulkan bahawa maksud wasatiyyah secara istilahnya memberi maksud *al-i‘tidāl* (kesederhanaan dan berimbang), *al-khayriyyah* (kebaikan), *al-istiqāmah* (konsisten), *al-‘adl* (keadilan), *al-ḥikmah* (kebijaksanaan), *al-rif‘ah* (ketinggian) dengan sifat-sifat terpuji yang tidak terlalu rigid dan tidak terlalu longgar.³⁹ Istilah ini apabila disandarkan kepada umat Islam, ia memberi maksud umat Islam yang memiliki sifat-sifat terpuji yang terbit dari kedudukan syariat Allah yang bercirikan kesederhanaan, kebaikan, keinsafan dan ketinggian yang menjadikan mereka penghulu segala umat, ketua kepada semua bangsa dan menjadi saksi kepada mereka pada hari kiamat kelak. Justeru itu, wasatiyyah bukanlah bermaksud seseorang itu berada pada tahap sederhana dalam ibadah, amalan, akhlak, ilmu atau pekerjaannya sehingga mengakibatkan tidak terkehadapan atau cemerlang dalam kehidupannya.

³⁷ Abdullah Md Zin (2013), *Pendekatan Wasatiyyah: Definisi, Konsep dan Pelaksanaan*, c. 2. Kuala Lumpur: Institut Wasatiyyah Malaysia, h. 13-14.

³⁸ Aḥmad ‘Umar Hāshim (1998), *Wasatiyyah al-Islam*. Kaherah: Mansyūrāt Dār al-Rasyād, h. 7.

³⁹ ‘Alī Muḥammad Muḥammad al-Tullābī (2001), *al-Wasatiyyah fī al-Qur'an al-Karim*. Kaherah: Maktabah al-Saḥābah, h. 67.

Bahkan wasatiyyah memberi erti yang benar, terbaik, paling utama, sempurna dan adil. Ini bersesuaian dengan maksud firman Allah s.w.t dalam Surah al-Baqarah ayat 143 yang dinyatakan sebelum ini.⁴⁰

Ianya merupakan manhaj Islam, para Nabi, salaf soleh, ulama-ulama serta pengikutnya. Bahkan ianya merupakan manhaj ahli Sunnah wal Jama‘ah yang bersifat sederhana dan berimbang, dan bukan bersifat melampau seperti golongan menafikan adanya sifat bagi Allah s.a.w dan yang menyamakan Allah s.a.w dengan makhlukNya. Adakalanya mereka mentafwidkan, mentakwil dan kadang-kadang mereka mengithbatkan sifat Allah s.w.t.⁴¹ Justeru itu kefahaman terhadap maksud wasatiyyah membantu menyelami dan membongkar metode wasatiyyah al-Nawawi dan al-Mubarakfuri dalam menghuraikan hadith-hadith *mutasyābiḥāt*.

2.4 CIRI-CIRI WASATIYYAH⁴²

Antara ulama Islam masakini yang membahaskan tentang wasatiyyah ialah al-Shaykh Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī. Beliau menegaskan bahawa Islam merupakan sebuah agama yang bersifat sederhana dan berimbang dalam segala aspek sama dunia ni mahupun ukhrawi. Seterusnya beliau mengariskan beberapa ciri wasatiyyah yang tidak bercerai tanggal dari ajaran Islam itu sendiri. Ciri-ciri tersebut adalah seperti berikut:

⁴⁰ Zulkifli Mohamad al-Bakri (2014), “Wasatiyyah Dalam Akidah”, (Ucaptama III Seminar Pemikiran Islam, IV di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 9-10 Disember 2014), h. 88-89.

⁴¹ Muḥammad Ibn ‘Umar Bazmūl (t.t.), “Al-Wasatiyyah wa al-I‘tidāl fī al-Qur’ān wa al-Sunnah” (Kertas Kerja Seminar Nadwah Athar al-Qur’ān fī Taḥqīq al-Wasatiyyah wa Daf‘ al-Ghuluw), h. 11-13.

⁴² Shyakh Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī (2011), *Kalimat Fī al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah wa Ma‘ālimuhā*, c. 3. Kaherah: Dār al-Syurūq, h. 57-60.

a) Memahami Islam Secara Syumul

Kefahaman ini adalah berdasarkan bentuk sebagaimana ianya diturunkan oleh Allah s.w.t kepada Nabi s.a.w. yang merangkumi aspek akidah, syariat, ilmu, amal, ibadah, muamalah, akhlak, tamadun, politik, negara dan juga agama. Sebarang usaha bagi menjuzuk-juzukkan ajaran Islam tidak boleh diterima sama sekali seumpama seseorang yang ingin mengikut akidah sahaja tetapi pada masa yang sama meninggalkan syariat. Sikap sedemikian sebenarnya tersasar jauh dari ajaran Islam yang sebenar

b) Al-Qur'ān Dan Al-Sunnah Rujukan Tertinggi

Ianya merangkumi pengakuan dan pengamalan. Beriman bahawa kedua-duanya merupakan sumber rujukan yang sahih bagi pensyariatan dan perjalanan hidup manusia seluruhnya dan mengamalkannya. Kedua-dua sumber umpsama cahaya yang menerangi akidah, syariat, adab, akhlak dan seumpamanya.

c) Pengukuhan Jatidiri Rabbani dan Nilai Akhlak

Pengukuhan jatidiri rabbani ini merupakan asas kepada agama. Ianya dalam bentuk menanamkan keimanan kepada Allah s.w.t, menyakini Hari Akhirat, Hisab, pembalasan, syurga, neraka dan memupuk perasaan takut dan takwa kepada Allah s.w.t. Ia dijelmakan dalam empat ibadat wajib yang terbesar iaitu solat, puasa, zakat dan haji disamping ibadah rohani seperti niat yang benar, ikhlas, redha, syukur dan seumpamanya. Selain turut memberi penekanan kepada nilai-nilai akhlak yang murni

seperti benar, amanah, menunaikan janji, berlaku adil, berbuat baik kepada ibubapa, tolong menolong, tidak boros, menyayangi anak yatim dan seumpamanya.

d) Penekanan Kepada Nilai Kemanusian dan Kemasyarakatan

Hal ini merupakan antara perkara yang banyak diabaikan oleh umat Islam. Sesetengah mereka mendakwa ia merupakan nilai yang dicerok dari Barat, sedangkan sebenarnya ia berasal dari nilai-nilai Islam yang murni seperti keadilan dalam sistem perundangan, politik dan ekonomi, konsep syura dalam pentadbiran, kebebasan, hak-hak asasi manusia terutamanya golongan yang kurang bernasib naik dalam masyarakat, kebebasan berpolitik dan beragama, persamaan hak, khidmat masyarakat dan sebagainya. Apabila elemen-elemen ini terjaga dengan sendirinya masyarakat tersebut akan makmur dan maju.

e) Kesatuan Dan Kesetian Kepada Umat Islam

Ini merupakan satu elemen wasatiyyah yang amat penting. Seseorang itu perlu mempercayai wujud dan kekalnya umat ini. Umat ini tidak akan lenyap sama sekali, kerana ia merupakan umat yang membawa risalah Islam yang terakhir. Kesatuan dan persaudaraan umat ini perlu dipelihara sekalipun mereka dari aliran dan mazhab yang berlainan selagi mana mereka menunaikan solat, beriman kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah. Umat Islam sepatutnya bersikap tasamuh dalam perkara yang tidak disepakati dan berdiri sebaris ketika menghadapi isu-isu besar. Bahkan sepatutnya kekuatan-kekuatan yang dimiliki umat Islam dalam aspek yang pelbagai itu

sepatutnya disatu. Dengan sedemikian keutuhan umat ini akan terus terjaga tanpa dapat diganggu gugat anasir luar.

f) Menghormati Akal dan Fikiran

Akal perlu diberikan peranan yang boleh mendekatkan manusia kepada Penciptanya. Ini dapat dicapai melalui pelbagai cara antaranya dengan merenung dan memerhati tanda-tanda kekuasaan Allah pada penciptaan alam semesta ini yang merangkumi segalanya. Akal ini perlu dibimbing dan diasuh secara ilmiah agar tidak menerima sebarang perkara khurafat dan sebarang dakwaan melainkan selepas dikemukakan bukti yang jelas. Inilah sebenarnya akal yang dicanangkan oleh al-Qur'ān, akal yang menolak taklid buta, akal yang berusaha memahami perintah TuhanNya, akal yang menolak adanya pertentangan antara nas yang sahih dengan akal yang waras, akal yang apabila berlaku pertentangan antara akli dan naqli ia mendahulukan naqli, akal yang menjadi hamba kepada perintah Allah s.w.t dan bukan sebaliknya.

g) Mengelak Budaya *Takfir* dan *Tafsīq*

Ini merupakan satu budaya yang ditolak oleh Islam, satu kesalahan dalam agama dan perlu dielakkan sedaya mungkin. Islam menganjurkan kepada penganutnya agar berbaik sangka terhadap mereka yang mengucap dua kalimah syahadah, menunaikan solat melainkan terdapat bukti kukuh yang menunjukkan seseorang itu telah terkeluar dari Islam. Kunci Islam ialah mengucap dua kalimah syahadah, hanya keengkaran dan penolakkan secara yakin sahaja yang menyebabkan seseorang itu terkeluar dari agama ini seperti mencaci al-Qur'ān dan hukum-hakamnya, mencerca Allah s.w.t dan rasulNya dan menolak sesuatu urusan agama yang diketahui oleh majoriti umum

umat Islam seperti solat, puasa, zakat dan seumpamanya. Justeru seorang muslim tidak sepatutnya terjerumus ke dalam perangkap ini.

2.5 MANHAJ WASATIYYAH DALAM KONSEP *MUTASYĀBIHĀT* (*ANTHROPOMORPHISME*)

Bagi memahami istilah *mutasyābihāt* secara jelas, tumpuan perbincangan dijuruskan kepada memberi pengertian kepada kalimah ‘*mutasyābihāt*’ ini berdasarkan pandangan-pandangan ulama serta ulasan dari pengkaji sendiri.

2.5.1 *MUTASYĀBIHĀT* DARI SUDUT BAHASA

Perkataan ‘*mutasyābihāt*’ berasal dari perkataan Arab, dari sudut etimologi atau bahasa ia adalah jamak bagi ‘*mutasyābih*’ yang merujuk kepada makna menyerupai, menyamai, seiras,⁴³ keliru, bercampur aduk dan tidak jelas yang kata umbinya terbit daripada kata dasar ‘*shibhu*’ dan ‘*shabah*’.⁴⁴ Al-Zarkashī (w. 794 hij.) pula

⁴³ al- Imām al-‘Allāmah Abī al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Makram Ibn Manzūr al-Afrīqī al-Miṣrī (t.t.), *Lisān al-‘Arab*, j. 17, h. 397-398. Lihat juga al-Sayyid Muḥammad Murtadā al-Ḥusaynī al-Zubaydī (t.t.), *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, j. 9, Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādab, h. 393.

⁴⁴ Imām Ahl al-Lughah Majd al-Dīn Muḥammad Ibn Ya‘qūb al-Fayrūz Ābādī (1995), *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, h. 94.

menyatakan ianya merupakan satu perkataan yang zahirnya menimbulkan kekeliruan hingga menjadi sukar untuk mengetahui makna sebenarnya.⁴⁵

2.5.2

MUTASYĀBIHĀT DARI SUDUT ISTILAH

Mutasyābihāt dari sudut terminologi pula mempunyai banyak makna. Kepelbagaiannya ini berlaku hasil daripada pandangan-pandangan yang dikemuka oleh para ulama dan cendekiawan Islam. Ibn al-Athīr (w. 606 hij.) berpendapat ianya adalah “*maksud yang secara umumnya tidak boleh diterima pakai berdasarkan zahir lafaznya*”.⁴⁶ Al-Qurṭubī (w. 672 hij.) pula menyatakan “*mutasyābihāt ialah perkataan yang mempunyai beberapa bentuk pentafsiran*”.⁴⁷ Al-Nahḥās (w. 338 hij.) pula menjelaskan ianya adalah “*perkataan yang perlu dirujuk kepada sesuatu yang lain bagi mendapatkan penjelasan tentang maksudnya*”,⁴⁸ manakala Abd al-Rahmān al-‘Ak (w. 1999 masihhi) pula menukilkan pandangan bahawa ianya adalah “*perkataan yang tidak wajar difahami dengan makna zahirnya*”.⁴⁹ Berdasarkan kepada beberapa pandangan yang dikemukakan oleh ulama dan cendekiawan Islam tentang makna *mutasyabihat* dari sudut istilah, maka boleh disimpulkan bahawa *mutasyābihāt* merupakan sebarang lafadz atau perkataan yang zahirnya menunjukkan Allah s.w.t itu bersifat seolah-olah sama seperti makhluk dan maksud tersebut tidak boleh diterima

⁴⁵ al-Imām Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allah al-Zarkashī (1957), *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, j. 3, Kaherah: Dār al-Ḥiyā’ al-al-Kutub al-‘Arabiyyah, h. 136. Lihat juga Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Maḥmūd Ibn Ibrāhīm (t.t.), *Āyāt al-Ṣifāt min al-Mutashābih am min al-Muḥkam*. T.T.P: T.P., h. 5.

⁴⁶ al-‘Allāmah Majd al-Dīn Abū al-Sa‘ādāt al-Mubārak Ibn Muḥammad al-Jazārī Ibn al-Athīr (1979), *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar. Taḥqīq: Tāhir Aḥmad al-Zāwi*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, h. 78.

⁴⁷ Abū ‘Abd Allah Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Anṣārī al-Khazrajī al-Qurṭubī (1964), *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, j. 5, c. 2. *Taḥqīq: Aḥmad al-Bardūnī*. Kaherah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, h. 270.

⁴⁸ Abū Ja‘far Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Nahḥās (1944), *I‘rāb al-Qur’ān*, j. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 61.

⁴⁹ Khālid ‘Abd al-Rahmān al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qaqa ‘iduh* (1987), c. 2. Beirut: Dār al-Nafā’is, h. 29.

pakai pada Zat Allah s.w.t kerana ianya boleh menyebabkan seolah-olah Allah s.w.t itu menyerupai makhluknya. Bagi mengelakkan berlakunya persamaan ini sesuatu perlu dilakukan bertujuan memelihara akidah umat Islam sama dengan mentakwil, mengtafwīd atau mengithbāt⁵⁰ perkataan tersebut bersesuaian dan berkelayakan dengan kedudukanNya sebagai pencipta alam ini

2.5.3 ***SALAF DAN KHALAF***

Perbahasan tentang hadith-hadith *mutasyabihat* tidak lengkap tanpa membicarakan tentang isu yang penting dalam topik ini iaitu *Salaf* dan *Khalaf*. Dewasa ini kita sering didedahkan dengan dua perkataan ini terutamanya dalam media internet seperti blog, *website* dan laman sosial seperti *facebook*⁵¹. Justeru itu pengkaji merasa terpanggil untuk memberi penjelasan tentang dua perkataan ini. Siapakah mereka? dan apakah maksud sebenar istilah tersebut? dan apakah ciri-cirinya?

Salaf dari segi bahasa berasal dari kata akar ‘*salafa*’ yang memberi maksud individu atau generasi terdahulu apabila dibandingkan dengan generasi lain yang datang selepasnya.⁵² Manakala makna istilahnya pula merujuk kepada generasi yang mula-mula berjuang menegakkan agama Islam bersama Nabi s.a.w yang terdiri daripada kalangan sahabat r.a diikuti pula oleh golongan *tābi‘īn* dan seterusnya *tābi‘ al-*

⁵⁰Ketiga-tiga istilah ini diperincikan maksudnya oleh pengkaji dalam perbahasan berikutnya.

⁵¹Antara *facebook* hanya begitu aktif membahaskan perkara ini ialah seorang lulusan agama yang menggunakan nama Alwi al-Bakany. Kebanyakkan *posting* beliau menyentuh tentang isu-isu yang mempunyai kaitan dengan isu mutasyabihat dan mendapat respon yang begitu rancak daripada *friend* dan *follower*nya.

⁵²Ibn Manzūr (t.t.), op.cit., j. 17, h. 364-366.

Tābi‘īn.⁵³ Golongan ini menurut pendapat al-Būṭī (w. 2013 masih) hidup dalam lingkungan tiga kurun pertama hijrah.⁵⁴ Ini merupakan satu definisi masyhur dan diterima pakai oleh ramai para sarjana dulu dan sekarang. Maḥmūd Ibn ‘Abd al-Rāziq seterusnya mengemukakan dua elemen utama yang perlu ada bagi mengenal pasti golongan yang termasuk dalam lingkungan *Salaf* iaitu elemen *zamāni* dan juga *manhajī*. Elemen *zamāni* bolehlah diertikan sebagai tempoh tiga kurun terbaik yang disabdakan oleh Nabi s.a.w

”خَيْرُ النَّاسِ قَرِيبٌ مِّمَّا الَّذِينَ يَلْوَثُهُمْ مِّمَّا الَّذِينَ يَأْلَمُهُمْ...“⁵⁵

Maksudnya: “Sebaik-baik manusia ialah kurunku kemudian mereka yang datang selepasnya kemudian mereka yang datang selepasnya...”

Inilah tempoh terbaik dimana mereka yang berada pada zaman tersebut mempunyai kefahaman yang tepat tentang ajaran Islam dan melaksanakan semua suruhan al-Qur’ān dan al-Sunnah.⁵⁶ Manakala elemen *manhajī* pula boleh dirumuskan sebagai mereka yang mempunyai kefahaman, penghayatan dan metodologi pemikiran sama seperti generasi tiga kurun yang terawal. Oleh yang demikian, seseorang individu yang memiliki ciri *manhajī* pada zaman ini boleh diklasifikasikan sebagai *Salafi* sekalipun berada pada zaman yang berlainan.⁵⁷

Sebagaimana istilah *Salaf*, *Khalaf* juga mempunyai dua elemen utama yang boleh dijadikan parameter dalam menentukan samada seseorang itu tergolong dalam

⁵³ Maḥmūd Ibn ‘Abd al-Rāziq (t.t.), *Qaḍīyyah al-Muḥkam wa al-Muṭashābih*. T.T.P: T.P., h. 6. Lihat juga Muḥammad Ibn ‘Abd al-Rāḥmān al-Maghrowī (t.t.), *al-Mufassirūn bayn al-Ta’wīl wa al-Iḥbāt fī Āyāt al-Ṣifāt*, j. 2. Damsyik: Mu’assasah al-Risālah, h. 13.

⁵⁴ Sa’id Ramaḍān al-Būṭī (1998), *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*. Damsyik: Dār al-Fikr. h. 139-140.

⁵⁵ Muḥammad Ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allah al-Bukhārī (2002), Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb Faḍā’il Aṣḥāb al-Nabī s.a.w, no. hadith 3651.

⁵⁶ Maḥmud ‘Abd al-Rāziq (t.t.), *op.cit.*, h. 7. Lihat juga Muḥammad Khary Muḥammad Sālim al-‘Ays (2003), *Āyāt al-Ṣifāt ‘ind al-Salaf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 15.

⁵⁷ Mahmud ‘Abd al-Raziq (t.t.), *Ibid.*, h. 8.

kelompok *Salaf* atau pun *Khalaf*. Elemen yang pertama dikenali dengan nama *Zamānī* dan elemen kedua pula ialah *Manhajī*. Perkataan *Zamānī* ini merujuk kepada generasi yang datang selepas tempoh tiga kurun yang terbaik, manakala *Manhajī* pula mereka yang mengikut dan menggunakan cara pemikiran logik dalam memahami nas-nas *mutasyābihāt*⁵⁸ sehingga mendorong mereka mentakwil nas-nas tersebut. Cara dan kaedah yang diamalkan mereka begitu berbeza dengan cara golongan *Salaf*.⁵⁹ Dari sini dapat disimpulkan bahawa generasi sekarang berada pada era *Khalaf Zamānī* tetapi mempunyai pilihan samada mengikuti *Manhaj Salafi* atau pun *Khalafi*.

2.5.3.1 KEISTIMEWAAN SALAF MANHAJĪ

‘Umar Sulaymān al-Ashqar⁶⁰ menggariskan beberapa ciri keunikan Salaf *Manhajī*.

Pertama: MANHAJ TERBAIK DAN PALING SELAMAT

Ianya merupakan kefahaman yang dipegang oleh Nabi s.a.w dan para sahabat baginda r.a. *Manhaj* ini tidak mempunyai sebarang keraguan, bahkan ianya mampu memandu manusia ke jalan yang benar dan telah terbukti menyelamatkan manusia daripada kesesatan.⁶¹

⁵⁸ Mahmūd ‘Abd al-Rāziq (t.t.), *Ibid.*, h. 9.

⁵⁹ Siti Sa‘adiah binti Shafik (1999), “Ayat-Ayat Mutasyabihat dalam Akidah: Suatu Kajian Perbandingan antara Ulama Salaf dan Khalaf” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 137-138.

⁶⁰ Dilahirkan di Nablus pada tahun 1940. Menyambung pengajian pada peringkat ijazah sarjana muda di Universiti Islam Madinah, seterusnya peringkat sarjana dan kedoktoran di Universiti al-Azhar.

⁶¹ ‘Umar Sulaymān Ashqar (1994), *Asmā'u Allah wa Sifātuh*, c. 2. Amman: Dār al-Nafā'is, h. 145. Lihat juga Shākir Ibn Tawfiq al-Ārūdī (1996), *Manhaj al-Salaf fī al-Asmā' wa al-Sifāt*. Dammām: Ramādī li al-Nashr, h. 49.

Kedua: MANHAJ SEDERHANA DAN PERTENGAHAN

Golongan *Salaf* yang merupakan generasi terawal Islam begitu sederhana dalam segala perkara terutamanya dalam bab akidah. Mereka begitu jauh dari kefahaman yang ekstrim dalam semua perkara, termasuklah dalam bab *mutasyābiḥāt* dimana mereka mengambil jalan tengah antara golongan yang menyamakan Allah s.w.t dengan makhluk dan golongan yang menafikan sebarang sifat kepada Allah s.w.t.⁶²

Ketiga: AL-QUR'ĀN DAN HADITH MENJADI DASAR PEGANGAN

Sikap mereka ini sebenarnya didorong oleh perasaan sentiasa ter panggil untuk menyahut firman Allah s.w.t

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَنَزَّلُوا

“Maksudnya: Berpeganglah kamu dengan tali Allah dan janganlah kami berpecah belah”

Surah Al-‘Imrān (3): 130.

Kerana sikap inilah akal, hati dan jiwa mereka terpelihara dari kesesatan. Sandaran mereka hanya nas-nas atau hasil istinbat daripada nas-nas dan bukannya pendapat atau pun khayalan falsalah. Faktor inilah yang menyebabkan mereka terus berada di atas jalan lurus sebagaimana yang diperintah oleh Allah s.w.t⁶³

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَنِعِّمُوا السُّبُلَ فَتَنَعَّمُ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ

Maksudnya: Sesungguhnya inilah jalanKu yang lurus, maka ikutilahnya dan janganlah kamu mengikut jalan yang selainnya kerana akibatnya kamu akan terpesong dari jalanNya.

Surah al-An‘ām (6): 153.

⁶² Ashqar (1994), *op.cit.*, h. 147. Lihat juga al-Maghrawī (t.t.), *op.cit.*, h. 59.

⁶³ Ashqar (1994), *op.cit.*, h. 148.

Keempat: MANHAJ KETENANGAN DAN TIADA KECELARUAN

Bagi yang mengkaji dan menyelidik hasil-hasil karya golongan *Salaf* akan mendapati bahawa jiwa ulama-ulama mereka dipenuhi dengan cahaya keimanan yang teguh dan keikhlasan yang tulus. Apakah rahsianya?, jawapannya ialah kerana mereka mengikuti manhaj al-Qur'ān yang diterangkan oleh Nabi s.a.w yang sudah pasti membawa mereka kepada keyakinan dan ketenangan yang sejati.

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ لَا يَذْكُرُ اللَّهَ تَطْمَئِنُ الْعُلُوبُ

Maksudnya: *Mereka yang beriman dan tenang hati mereka dengan mengingati Allah, ketahuilah dengan mengingati Allah itu hati menjadi tenang*

Surah al-Ra'd (13): 28.

Sesungguhnya jiwa manusia itu sukar untuk mempercayai kata-kata manusia dan pasti ada individu yang membantah kata-kata tersebut. Berlainan jika ianya diputuskan oleh Pencipta alam ini kerana pada ketika itu jiwa-jiwa manusia pasti akan tunduk, patuh dan terarah kepada menjalankan perintahNya. Selain itu, manhaj ini juga tidak mempunyai percanggahan dalam apa jua keadaan sekali pun. Kenapa?, ini adalah kerana ianya bertunjangkan wahyu dari langit yang diperincikan melalui lidah Nabi s.a.w. Berbeza dengan kaedah yang dibuat oleh ahli-ahli falsalah yang saling menimbul pertikaian dan pertentangan antara satu sama lain. Sebagai contohnya penolakan mereka terhadap nama dan sifat-sifat Allah dengan alasan untuk mengelakkan berlakunya penyamaan Allah dengan makluk tanpa mereka menyedari bahawa tindakan mereka itu sebenarnya secara tidak langsung telah menafikan wujudnya Allah s.w.t⁶⁴

⁶⁴Ibid., h. 149

Kelima: MANHAJ YANG MUDAH

Bagi mereka yang pernah membaca dan menelaah buku-buku Falsalah dan Ilmu Kalam yang membicarakan tentang nama dan sifat Allah s.w.t pasti mendapati ianya sarat dengan penerangan yang komplek, istilah-istilah yang pelik dan sukar untuk difahami sehingga boleh menimbulkan fitnah kepada akidah Islamiyyah. Berbeza dengan penyampaian al-Qur'ān. Persoalan akidah dijelaskan dengan gaya bahasa yang mudah difahami bukan sahaja oleh golongan ulama tetapi juga oleh semua lapisan masyarakat yang mempunyai tahap pengetahuan dan pemikiran yang berbeza-beza. Berbeza dengan buku-buku Falsalah dan Ilmu Kalam yang isi kandungannya hanya mampu difahami oleh beberapa kumpulan manusia sahaja.⁶⁵

2.5.3.2 PANDANGAN SHAYKH DR. YŪSUF AL-QARADĀWĪ

Yūsuf al-Qaraḍawī⁶⁶ selepas membahaskan panjang lebar tentang isu *mutasyabihat* mengemukakan alasan mengapa patut ditarjihkan *Manhaj Salafī*.

Alasan Pertama: KELEMAHAN AKAL

Beliau menegaskan akal manusia ini tidak akan mampu sama sekali mengetahui sesuatu yang berkait dengan hakikat Pencipta alam ini samada sifatNya mahupun zatNya. Mana mungkin mereka mampu menyelami hakikat sifat dan zat Pencipta sedang manusia masih belum mampu merungkai hakikat sebenar yang berkaitan dengan roh. Dengan kekurangan dan kemampuan akal yang terhad inilah, maka jalan penyelesaian terbaik ialah merujuk kepada wahyu yang maksum. Tiadalah yang

⁶⁵*Ibid.*, h. 151.

⁶⁶Dilahirkan di Mesir pada tahun 1926 dan sekarang menetap di Qatar. Penulisan beliau mencakupi pelbagai aspek dalam ilmu Islam dan sekarang beliau menjawat jawatan Presiden Kesatuan Ulama Islam Sedunia.

mengetahui sifatnya yang sebenar melain Dia. Oleh yang demikian kita mensifatkan Allah sebagaimana Dia mensifatkan diriNya sendiri tanpa menyamakanNya dengan makhluk.⁶⁷

Alasan Kedua: KESILAPAN DALAM MENTAKWIL

Al-Qarađawī menyatakan seseorang yang mentakwil mempunyai kemungkinan tersilap dalam pentakwilannya dan ianya merupakan satu perkara yang tercela dan haram apabila menisbahkan sesuatu kepada Allah s.w.t dengan tidak sepatutnya. Ini boleh dikategorikan sebagai telah melakukan pendustaan terhadap Allah s.w.t. dan inilah sebenarnya yang diimpi-impikan oleh syaitan.

وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌ مَبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ .

Maksudnya: *Dan janganlah kamu mengikut jejak-jejak syaitan kerana ia merupakan musuh kamu yang nyata. Dia menyuruh kamu melakukan keburukan dan perkara keji dan mengatakan kepada Allah seseuatu yang kamu tidak ketahui.*

Surah al-Baqarah (2): 168-169.

Atas alasan bimbang pentakwilan tidak menepati kehendak Allah yang sebenar, *Salaf* mengelak dari melakukannya.⁶⁸

Alasan ketiga: UTAMAKAN YANG DISEPAKATI

Pegangan *Salaf* yang menyerahkan makna sebenar hadith-hadith *mutasyābihāt* diterima oleh semua pihak termasuklah golongan *Khalaf*. Manakala pandangan *Khalaf* yang merupakan pendokong kepada aliran takwil ditolak oleh *Salaf*. Justeru dalam permasalahan akidah adalah lebih baik dan selamat jika berpegang dengan

⁶⁷Yūsuf al-Qarađawī (2005), *Fuṣūl fī al-‘Aqīdah bayn al-Salaf wa al-Khalaf*. Kaherah: Maktabah Wahbah h. 133.

⁶⁸*Ibid.*, h. 134.

pandangan yang disepakati oleh semua pihak iaitu pandangan ulama *Salaf*. Selain itu ulama juga secara ijmak berpendapat bahawa pegangan *Salaf* adalah lebih selamat berbanding pegangan *Khalaf* kerana mereka mensabitkan bagi Allah s.w.t apa sahaja yang Allah s.w.t sabitkan kepada diriNya dan menafikan segala apa yang Allah s.w.t nafikan terhadap diriNya disamping berpegang teguh dengan ayat yang berbunyi⁶⁹

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

Maksudnya: *Tiada sesuatu pun yang menyamaiNya.*

Surah al-Syūrā (42): 11.

Alasan keempat: MENUTUP RUANG PENYELEWENGAN

Golongan *Salaf* sebenarnya bimbang implikasi yang timbul kesan dari pentakwilan. Mereka bimbang ruang ini diambil kesempatan oleh musuh-musuh Islam samada dari luar mahupun dalam untuk menghancurkan Islam. Pembukaan ruang pentakwilan ini akan memberi alasan kepada puak-puak yang sesat dan pelampau untuk melakukan takwilan dengan sewenang-wenangnya yang sudah pasti akan meninggalkan kesan buruk dan mengambil masa yang panjang untuk dipulihkan kembali.⁷⁰

2.5.3.3 KHALAF PILIHAN MAJORITI

Pentakwilan yang menjadi dasar umum kepada golongan *Khalaf* merupakan pegangan majoriti umat Islam masakini, justeru bukan satu tindakan yang baik dan bijak menuduh golongan ini sebagai sesat. Mereka ini bukanlah orang yang kurang agama kefahaman, bahkan terdapat dalam kalangan mereka imam-imam yang merupakan pengikut kepada Abū al-Hasan al-Ash‘arī, Imam al-Shāfi‘ī dan Abū

⁶⁹*Ibid.*, h. 135

⁷⁰*Ibid.*, h. 136.

Mansūr al-Māturidi. Selain itu, pentakwilan juga menjadi pilihan sesetengah mufasirin contohnya al-Qurṭubī, al-Bayḍāwī, al-Nasafī, al-Khāzin, al-Alūsi, Abū Ḥayyān, al-Maghārī dan lain-lain. Melihat kepada pegangan *Khalaf* yang dianuti oleh sebahagian besar umat Islam, amatlah tidak wajar untuk kita menuduh pengikut golongan ini sebagai sesat dan tersilap jalan. Kita seharusnya bersikap lapang dada menerima mereka atas konsep persaudaraan sesama Islam.⁷¹

2.5.3.4 SARANAN TERBAIK UNTUK MASYARAKAT AWAM

Perbahasan dan pertikaian tentang isu mutasyabihat ini berlaku antara golongan *Salaf* dan *Khalaf*, antara golongan cendekiawan dan ulama. Anggota masyarakat awam tidak sepatutnya diseret ke dalam perdebatan ini, kerana berkemungkinan pasti akan menimbulkan perbalahan dan perpecahan dalam masyarakat.⁷² Dalam konteks ini, apakah sebenarnya yang terbaik buat mereka bagi memelihara akidah?, takwil dengan makna yang sepatutnya?, atau pun mengighthbatkan sifat bagi Allah s.w.t sebagaimana dinyatakan oleh Nabi s.a.w yang suci dari menyerupai sifat makhluk?. Al-Qaraḍāwī menggaris empat panduan umum dalam hal ini iaitu:

Pertama: Mengighthbatkan bagi Allah s.w.t semua yang Dia sifatkan kepada diriNya samada yang terdapat dalam al-Qur’ān ataupun hadith. Tidak ada sebab untuk kita merasa risau dengan penggunaan lafaz tersebut kerana Allah s.w.t dan juga NabiNya s.a.w juga menggunakan lafaz yang sama.⁷³

Kedua: Tidak perlu mengubah atau menambah apa-apa lafaz yang terdapat dalam al-Qur’ān dan hadith dengan perkataan tertentu mengikut logik akal kita sendiri. Sikap

⁷¹Ibid., h. 151-153.

⁷²Hamdī Bakhtī ‘Imrān Muḥammad (t.t.), *Āyāt al-Sifāt wa Aḥādīthuhā bayn al-Salaf wa al-Khalaf*. T.T.P.: T.P., h.3.

⁷³Ibid., h. 160.

sebegini sebenarnya boleh mendatangkan masalah di kemudian hari. Apabila Allah s.w.t menyatakan bahawa Dia beristiwa' di atas 'Arash dalam firmanNya

اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ

Maksudnya : *Dia beristiwa' di atas 'Arash*
Surah al-A'raf (7): 54.

maka tidak perlu mengubah perkataan 'ala al-'Arsh) kepada '(فَوْقَ العَرْشِ' (‘علی العرشه') kepada 'ala al-'Arsh) kepada '(فَوْقَ العَرْشِ' (‘علی العرشه')

fawq al-'Arsh) kerana ianya tidak digunakan oleh al-Qur'an.⁷⁴

Ketiga: Perlunya masyarakat umum diberitahu apa yang telah disebut oleh nas-nas yang *qat'i* samada daripada sumber al-Qur'an ataupun hadith serta apa yang telah disepakati oleh golongan *Salaf* dan *Khalaf* iaitu Allah itu suci dari sebarang sifat yang menyamai makhluknya.

Firman Allah s.w.t

وَمَن يَكُنْ لَهُ كُفُورًا أَحَدٌ

Maksudnya: *Dan tidak ada bagiNya sesuatu pun yang menyerupainya*
Surah al-Ikhlas (112): 4.⁷⁵

2.5.4 HIKMAH MUTASYĀBIHĀT

Kita pasti tertanya-tanya apakah hikmat disebalik nas-nas *mutasyabihat*? Kenapa Allah s.w.t tidak menjadikan nas-nas itu semuanya bersifat *muhkamat*⁷⁶? Tidakkah ini akan menyusahkan manusia? dan boleh membawa kepada pertikaian dan

⁷⁴*Ibid.*, h. 161.

⁷⁵*Ibid.*, h. 161.

⁷⁶*Muhkamat* bererti ayat-ayat yang pentafsiran, pentakwilan dan maknanya diketahui oleh ulama. Lihat Mustafa Dib al-Bugho *et al.* (1996), *al-Wādīh fī 'Ulūm al-Qur'an*. Damsyik: Dār al-Kalim al-Tayyib, h. 123.

perbalahan sesama sendiri?. Tāhā ‘Ābidīn Tāhā menjelaskan beberapa hikmat tersirat disebalik perkara ini, antaranya:

Pertama: UJIAN DARI ALLAH

Allah s.w.t ingin menguji sejauh mana keimanan seorang hambaNya terhadap perkara-perkara tersebut. Adakah dia dapat mengekang keinginannya untuk mengetahui hakikat perkara tersebut?, atau dia menerima dengan sepenuh hati tanpa syak wasangka dan banyak soal? Dengan ujian ini maka akhirnya akan terzahir siapa yang benar-benar beriman dan siapa pula yang kufur, sesat dan menyeleweng. Ia seterusnya akan menampakkan kepada kita siapakah ulama yang benar-benar ikhlas kepada Allah s.w.t, ketinggian darjat dan keilmuan mereka berbanding orang lain.

Firman Allah s.w.t

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

Maksudnya: *Allah akan mengangkat orang-orang yang beriman dan yang diberikan ilmu dengan beberapa darjat.*

Surah al-Mujādalah (58): 11.⁷⁷

Kedua: DORONGAN MENUNTUT ILMU

Bertitik tolak dari isu ini, mendorong umat Islam untuk mempelajari segala ilmu yang berkaitan dengan al-Qur’ān dan hadith seperti ilmu Nahu, Saraf, Balaghah dan sebagainya. Ianya seolah-olah menjadi pemungkin kepada sarjana Islam untuk mengutip sebanyak mungkin ilmu yang mampu membantu mereka untuk berhujah dengan mana-mana pihak berkenaan. Seterusnya penggunaan fungsi akal dalam

⁷⁷ Taha ‘Abidin Taha(t.t.), *al-Mutashabih fi al-Qur’ān*. T.T.P.: T.P h. 41-42.

memahami nas-nas bagi mengenal Allah s.w.t dapat dimaksimum ke tahap yang tertinggi.⁷⁸

Ketiga: AL-QUR'ĀN DAN HADITH SEBAGAI RUJUKAN

Kepelbagai aliran kefahaman dan pemikiran dalam memahami nas-nas ini yang didokong oleh pelbagai aliran mazhab sebenarnya menjadi satu dorongan yang kuat untuk merujuk kepada al-Qur'ān dan hadith. Bayangkan jika semua nas-nas tersebut hanya bersifat *muḥkamāt*, pasti ia hanya menepati ciri satu mazhab dan satu cara pemikiran sahaja. Jadi, nas-nas *mutasyābihāt* ini mendorong pendokong mazhab-mazhab ini berhujah bagi memperkuat dan mempertahankan pandangan mereka dengan al-Qur'ān dan hadith dijadikan rujukan. Ini secara tidak langsung memberi saham kepada perkembangan intelektual dan percambahan ilmu.⁷⁹

Keempat: MENGAKUI KELEMAHAN DIRI

Bangsa Arab merupakan satu bangsa yang terkenal yang memiliki ketinggian bahasa dan kesenian gaya bahasa. Namun begitu pakar-pakar bahasa mereka gagal menandingi kehebatan bahasa al-Qur'ān samada yang bersifat *muḥkamāt* apatah lagi yang bersifat *mutasyābihāt*. Tidak mungkin mereka mampu berbuat sedemikian kerana ianya merupakan kitab suci yang diturunkan oleh Pencipta alam ini. FirmanNya

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ

Maksudnya: *Penurunan al-Qur'ān ini adalah dari sisi Allah yang maha Perkasa lagi maha Bijaksana*

Surah al-Zumar (39): 1.⁸⁰

⁷⁸Ibid., 43. Lihat juga Ḥusām Ibn Ḥasan Ṣarṣūr (2004), *Āyāt al-Ṣifāt wa Manhaj Ibn Jarīr al-Ṭabarī fī Tafsīr Ma'aniha Muqāranan bi Ārā' ghayrih min al-'Ulamā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 257.

⁷⁹Laman Shaykh Dr Yūsuf al-Qaraḍawī, <http://www.qaradawi.net/new/articles/7342-2014-06-25-11-36-32>, 15 Ogos 2012.

⁸⁰Tāhā 'Abidīn Tāhā(ť.ť.), *op.cit.*, 42.

2.5.5

KLASIFIKASI HADITH-HADITH *MUTASYĀBIHĀT*

Hadith-hadith *mutasyabihat* ialah hadith-hadith yang mempunyai lafaz atau perkataan yang zahirnya menunjukkan Allah itu mempunyai persamaan dengan makhluknya. Bertitik tolak dari sini, ianya boleh dipecahkan kepada dua bahagian iaitu *dhātiyyah* dan *fi'liyyah*.⁸¹

Hadith *fi'liyyah* ialah hadith yang mengandungi perkataan yang zahirnya menunjukkan perbuatan dan perasaan Allah s.w.t itu sama seperti perbuatan makhluk seperti turun, datang, bersemayam, marah, ketawa dan yang seumpamanya.⁸² Manakala hadith *dhātiyyah* pula memberi maksud hadith yang mempunyai lafaz yang zahirnya memberi maksud seolah-olah Allah s.w.t mempunyai fizikal seperti makhluk seperti muka tangan, kaki, betis, mata, jari dan seumpamanya.⁸³

2.5.6

ALIRAN KEFAHAMAN TENTANG NAS-NAS *MUTASYĀBIHĀT*

Terdapat perkataan-perkataan yang disandarkan kepada Allah s.w.t yang menyebabkan akal manusia tidak dapat membuat satu keputusan yang tepat berkenaan perkara tersebut. Contohnya lafaz tangan, muka, kaki, mata, betis, datang, turun, *istiwā'* dan yang seumpamanya. Adakah sedemikian sifat Allah s.w.t? Bagaimanakah seseorang Islam perlu memahami nas-nas tersebut. Secara umumnya

⁸¹ Muḥammad Amān Ibn ‘Alī al-Jāmī (1408), *al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah fī al-Kitāb wa al-Sunnah fi Daw'i al-Ithbāt wa al-Tanzīh*. Madinah al-Munawwarah: al-Majlis al-‘Ilmi li Ihya’ al-Turath al-Islami, h. 225 dan 302. Lihat juga Muhammad Na‘im Yasin (1991), *al-Īmān Arkānuh Haqīqatuh Nawāqiduh*. Kaherah: Maktabah al-Sunnah, h. 20.

⁸² *Ibid.*, h. 208.

⁸³ *Ibid.*, h. 207.

terdapat empat aliran pemikiran dalam memahami nas-nas tersebut iaitu *al-Tafwid*, *al-Tashbih*, *al-Ta'wil* dan *al-Ithbat bi Dawabit*.⁸⁴ Perinciannya adalah seperti berikut:

Pertama: *Al-Tafwid*

Aliran ini beranggapan akal tidak akan mampu untuk mengetahui maksud sebenar lafaz-lafaz tersebut, oleh itu lebih baik diberi tumpuan untuk memperbanyakkan amal ibadat kepada Allah s.w.t dan itulah merupakan jalan yang paling selamat bagi mereka. Mereka menyerahkan maksud sebenar lafaz-lafaz tersebut kepada Allah s.w.t.⁸⁵ Bila ditanya tentang hal sedemikian mereka dengan tegas menjawab “أَمْرُوا كَمَا“

جَاءْتُ وَإِذَا سَئَلْنَا عَنْ تَفْسِيرِهَا لَا نَعْلَمُهَا
(amirrū kamājā'at, wa idhā su'ilnā 'an tafsīrihā

la nufassiruhā: lalukan (bacakan) ayat tersebut sebagaimana ia datang, jika kami ditanya tentang maknanya kami tidak mentafsirnya) . Pendokong aliran ini apabila ditanya tentang tangan yang disandarkan kepada Allah s.w.t mereka menjawab “Allah lebih mengetahui maksud sebenarnya, Dia lebih mengetahui samada lafaz tersebut dengan makna sebenar atau pun kiasan”.⁸⁶

Kedua: *Al-Tashbih*

Aliran ini berpegang dengan zahir ayat dan tafsirannya pula dibuat dengan merujuk kepada *mu'jam-mu'jam* dalam Bahasa Arab. Alasannya kerana al-Qur'an dan hadith

⁸⁴Muhammad Sayyid Aḥmad al-Muyassar (t.t.), *al-Ilāhiyyāt fī al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*. Kaherah: Dār al-Itṣām, h. 127. Lihat juga Husām (2004), *op.cit.*, h. 103-105.

⁸⁵al-Muyassar (t.t.), *op.cit.*, h. 128.

⁸⁶*Ibid.*, h. 141. Husām (2004), *op.cit.*, h. 177-178. Lihat juga Muhammad Ibn Bahādir Ibn 'Abd Allah al-Zarkashī (1990) selepas ini al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, j. 2. Beirut: Dār al-Ma'rifah, h. 82.

itu keduanya dalam Bahasa Arab.⁸⁷ Oleh yang demikian apabila diajukan persoalan kepada mereka tentang tangan Allah maka jawapan mereka ialah “*tanganNya sama seperti tangan kita semua, kerana apabila disebut tangan yang akan difahami dalam bahasa kita ialah tangan manusia bukan lainnya*”⁸⁸

Ketiga: Al-Ta’wīl

Menurut aliran ini apa yang dilakukan oleh aliran *al-Tashbih* sangat membahaya kepada akidah umat Islam. Mereka menuduh puak-puak ini tidak memahami hakikat sebenar Bahasa Arab yang penuh dengan kesenian bunga-bunga bahasa antaranya seperti *al-Haqīqah* dan *al-Majāz*⁸⁹. Bertitik tolak dari sini mereka memalingkan ayat-ayat tersebut daripada maknanya yang sebenar dan mentafsirkannya dengan suatu tafsiran yang bersesuaian dengan kedudukannya dalam sesuatu nas.⁹⁰ Jawapan dari aliran ini apabila ditanya maksud perkataan tangan jawapan mereka ialah “*tangan disini bukanlah dengan makna tangan yang sebenar, ialah sebenarnya adalah majāz kepada kekuatan Allah s.w.t*”⁹¹

Keempat: Al-Ithbāt bi Dawābiṭ

Aliran ini menolak pandangan yang diutarakan oleh tiga aliran yang terdahulu bahkan mereka mensabitkan bagi Allah apa saja yang Allah sabitkan bagi diriNya dengan bentuk dan keadaan yang hanya difahami olehNya ju. ⁹² Apabila diajukan persoalan kepada aliran ini tentang maksud tangan mereka akan menjawab “ianya

⁸⁷ al-Muyassar (t.t.), *op.cit.*, h. 131.

⁸⁸ *Ibid.*, h. 141. Lihat juga al-Zarkashī (1990), *op.cit.*, h 82.

⁸⁹ *Al-Haqīqah* ialah perkataan yang digunakan dengan maknanya yang sebenar, lawannya ialah *al-Majāz* iaitu perkataan yang digunakan bukan dengan maknanya yang sebenar. Lihat ‘In‘ām Fawwāl ‘Akkāwī (1992), al-Mu‘jam al-Mufaṣṣal fī ‘Ulūm al-Balāghah al-Badī‘ wa al-Bayān wa al-Ma‘āni. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 545 dan 637.

⁹⁰ al-Zarkashī (1990), *op.cit.*, 83. Lihat juga al-Muyassar (t.t.), *op.cit.*, h. 133. Lihat Ḥusām (2004), *op.cit.*, h. 107.

⁹¹ *Ibid.*, h. 141.

⁹² *Ibid.*, h. 137.

merupakan tangan yang sebenar, jauh sekali dari menyamai tangan makhluk dalam apa jua bentuk dan keadaan, ianya tangan yang selayak bagiNya”⁹³

2.5.6.1 KEBEBASAN MEMILIH

Kita tidak mampu untuk berbaik sangka dengan aliran *al-Tashbih*. Pendokong aliran ini tidak lari dari dua sifat samada orang Islam yang telah rosak pegangan akidahnya atau pun musuh Islam yang cuba merosakkan Islam dari dalam. Selain dari aliran tersebut kita bebas untuk memilih samada aliran *al-Tafwid*, *Takwil* atau pun *al-Ithbat bi Dawabit*. Aliran *al-Tafwid* cenderung kepada menyerahkan maksud sebenar kepada Allah s.w.t kerana akal tidak mampu untuk memikirkannya. Aliran *Takwil* pula cenderung untuk menyucikan Allah s.w.t daripada menyerupai makhluknya, mereka sebenarnya bukanlah golongan yang menafikan sifat Allah s.w.t., manakala aliran *al-Ithbat bi Dawabit* boleh dikategorikan satu cabang daripada aliran *al-Takwil*, kerana apabila mereka mensabitkan sifat bagi Allah s.w.t dan sifat tersebut tidak meyamai sifat makhluk, tindakan ini secara tidak langsung sebenarnya menunjukkan bahawa mereka telah melakukan *majaz* dalam memahami ayat-ayat tersebut.⁹⁴ Kesemua aliran ini adalah sahih, bahkan kedua-dua aliran ini iaitu al-Tafwid dan Takwil sebenarnya bersumberkan daripada sahabat Nabi s.a.w.⁹⁵ Justeru itu apa yang lebih penting ialah usaha perlu dilakukan untuk mendekatkan aliran-

⁹³ *Ibid.*, h. 141.

⁹⁴ *Ibid.*, h. 145.

⁹⁵ Al-Imām Muḥammad Ibnu ‘Alī Ibnu Muḥammad al-Shawkānī (1994), *Irshād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haqqa min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 264.

aliran ini dan bukannya mengeruhkan lagi keadaan dengan melemparkan tuduhan-tuduhan yang akhirnya akan merugikan umat Islam itu sendiri.⁹⁶

2.6 ALIRAN *AL-ASHĀ'IRAH*

Perkataan *al-Ashā'irah* merupakan satu nama bagi satu cabang mazhab iktikad dalam Islam. Ianya merupakan satu mazhab akidah yang diterima pakai oleh majoriti umat Islam dan ulamanya dari dulu hingga masakini. Ulama-ulama aliran ini mempunyai pendirian yang teguh dalam menentang semua fahaman iktikad yang bercelaru dan bercampur aduk dengan unsur-unsur pemikiran yang mengelirukan. Istilah ini secara umumnya merujuk kepada individu atau golongan yang mengikut dan mengaplikasi metodologi pendalilan yang diasaskan oleh Imam Abū al-Hasan al-Ash‘arī ketika berhujah dan menegakkan perkara yang bersangkutan dengan akidah. Penggunaan istilah *al-Ashā'irah* ini apabila disebut ianya bersifat menyeluruh dan merangkumi mereka yang mengikuti aliran *al-Ashā'irah* dan *al-Māturīdiyyah*.⁹⁷

LATAR BELAKANG PENGASAS DAN PERKEMBANGAN ALIRAN

Nama penuh pengasas mazhab ini ialah ‘Alī Ibn Ismā‘il Ibn Ishāq Ibn Sālim Ibn Ismā‘il Ibn ‘Abd Allah Ibn Mūsā Ibn Bilāl Ibn Abī Burdah Ibn Abī Mūsā al-Ash‘arī. Beliau merupakan keturunan kesembilan daripada sahabat Nabi s.a.w iaitu Abū

⁹⁶Terdapat beberapa ayat al-Quran dan al-Hadith yang disepakati pentakwilannya. Contohnya firman Allah s.w.t dalam Surah al-Tawbah ayat 67 “نَسْأَلُ اللَّهَ عَنْ سَبِيلِهِمْ” . Semua ulama sepakat sifat *lupa* yang dinisbahkan kepada Allah dalam ayat itu perlu ditakwil dengan satu makna yang lain iaitu berpaling dan meninggalkan. Lihat al-Qaraḍawī (2005), *op.cit.*, h. 85.

⁹⁷ Muhammad al-Zuhaylī (2009), *Mawsū‘ah Qadāya Islāmiyyah Mu‘āṣarah*, j. 6. Damsyik: Dār al-Maktabī, h. 1.

Mūsā al-Ash‘arī. Kunyahnya ialah Abū Ḥasan.⁹⁸ Beliau dilahirkan di kota Basrah, Iraq pada kurun ke dua tahun 260 hijrah dan meninggal pada tahun 324 hijrah di Baghdad. Beliau semasa kecilnya mendapat asuhan membaca, menulis dan menghafal al-Qur’ān dari bapanya sendiri. Selepas kematian bapanya, beliau belajar dengan beberapa tokoh ulama pada masa itu antaranya al-Sājī, Abū Khalīfah al-Jumhīrī, Sahl Ibn Nūh, Muḥammad Ibn Ya‘qūb, ‘Abd Rahmān Ibn Khayr dan lain-lain. Beliau juga turut berguru dengan ulama fikah mazhab Shāfi‘ī iaitu Abū Ishāq al-Māwardī (W: 340 hijrah) yang berfahaman Muktazilah di Kota Basrah. Selain itu beliau juga turut berguru dengan Abū ‘Alī al-Jubā‘ī (W: 303 hij) seorang tokoh Muktazilah yang terkenal pada masa itu dan pada masa yang sama merupakan ayah tirinya.⁹⁹

Kepintaran dan kefasihan beliau menyebabkan Abū ‘Alī al-Jubā‘ī sering mewakilkan beliau dalam pengajaran, perdebatan dan perbahasan kerana al-Jubā‘ī melihat beliau merupakan calon yang paling layak dan berkebolehan untuk mengantikan beliau dan menerajui Muktazilah selepas ketiadaannya. Namun al-Ash‘arī mengambil keputusan meninggalkan mazhab Muktazilah pada usia 40 tahun selepas merasakan beliau belum menemui sesuatu yang mampu menenangkan jiwa dan fikirannya. Ini kerana menurut penilaiannya mazhab Muktazilah ini memberikan ruang yang terlampaui besar dan bebas kepada akal sehingga persoalan akidah itu tidak lebih dari sekadar isu-isu falsalah dan penghujahan secara logik akal semata-mata. Teks al-Qur’ān dan hadith tidak lagi menjadi acuan dan pedoman dalam berhujah. Selain itu

⁹⁸ Hamd al-Sinān (t.t.), *Ahl al-Sunnah al-Ashā‘irah Shahādah ‘Ulama’ al-Ummah wa Adillatuhum*. T.T.P: Dār al-Diyā’ li al-Nashr wa al-Tawzī‘, h. 39.

⁹⁹ Wan Zailan Kamaruddin (1997), “Aliran al-Ash‘arī dan al-Ashā‘irah: Perkembangan, Pengaruh dan Kesannya dalam Dunia Islam khususnya di Alam Melayu”, Malaysia Dari Segi Sejarah, Persatuan Sejarah Malaysia, Kuala Lumpur, 1994, Bil.22, hh. 84-106

al-Ash‘ari juga melihat aliran dan pendekatan yang dibawa oleh *muḥaddithīn* pula menyebabkan umat Islam tidak berkembang dari aspek pemikiran, jumud dan beku. Justeru itu beliau mengambil langkah transformasi *wasatiyyah* dengan mengintegrasikan dan memurnikan aliran logik dan rasional Muktazilah dengan aliran *muḥaddithīn* yang bersifat tekstual sehingga melahirkan satu pemikiran sederhana bagi mengembalikan maruah dan keutuhan umat Islam dengan diselaraskan akal mengikut nas al-Qur‘ān dan hadith.¹⁰⁰ Justeru itu bibit-bibit kemunculan aliran *al-Ashā’irah* ini mula muncul pada ketika kemuncak penguasaan Muktazilah dalam aspek akidah, politik dan penentangan mereka terhadap ahli fikah dan hadith. Penguasaan Muktazilah ini sebenarnya didorong oleh tindakan khalifah Daulah Abbasiyyah iaitu al-Ma’mūn (W: 198 hij.) dan al-Mu’taṣim Billah (W:218 hij.) yang memaksa ajaran-ajaran Muktazilah diterima oleh seluruh umat Islam. Tindakan ini menyebabkan timbulnya rasa benci dalam kalangan umat Islam yang tidak bersetuju dengan Muktazilah. Ini selanjutnya mengakibatkan masyarakat Islam berpecah sehingga melahirkan puak-puak kecil yang cuba menentang Muktazilah.

Namun ketika era al-Mutawakkil (W:232 hij.), Muktazilah mula melalui zaman-zaman suram dan kejatuhan. Pemimpin, ulama dan intelektual dari kalangan mereka dipecat dan dilarang dari mengajar fahaman Muktazilah. Namun titik hitam bagi fahaman Muktazilah ini ialah apabila khalifah al-Mu’taṣid Billah (W: 279 hijrah) bertindak mengusir golongan Muktazilah dari kota Baghdad. Beliau yang berfahaman *Jabariyyah* menyatakan bahawa fahaman Muktazilah merupakan bid‘ah. Buku-buku Muktazilah dimusnahkan, pengarangnya pula ditangkap atau dibunuhi. Ini

¹⁰⁰Hamzah Harun al-Rasyid (2009), “Aliran al-Ash‘ariyyah di Institusi Pengajian Tinggi Islam di Sulawesi Selatan” (Tesis, Jabatan Usuluddin dan Falsalah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia), h. 56.

sebenar satu malapetaka besar yang melanda umat Islam hingga membawa kepada lenyapnya Muktazilah.¹⁰¹

Al-Ash‘ari yang sebelum ini berguru dan menguasai selok belok pemikiran Muktazilah menggunakan peluang yang terhidang ini dengan sebaiknya untuk menentang dan menyerang Muktazilah serta mendedahkan pembohongan mereka selain pada masa yang sama mengukuhkan iktikad yang sahih. Kegigihan beliau dalam hal ini dilihat sebagai faktor kenapa aliran *al-Ashā’irah* ini dinisbahkan kepadanya.¹⁰² Tindakan beliau disokong oleh fukaha, *muḥaddithīn* dan umat Islam pada masa itu sehingga pendapatnya dibahaskan dan menjadi topik perbincangan dalam majlis-majlis ilmu. Serentak dengan kemunculan aliran ini, muncul satu lagi aliran yang dikenali dengan nama *al-Māturiḍiyah* yang dirintis oleh Abū Mansūr Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Maḥmūd al-Māturiḍī (W: 333 hijrah) yang berpusat di Samarkand dan kawasan berdekatan dengan sungai di Khurasan. Aliran ini juga menentang fahaman Muktazilah dan mendukung fukaha dan *muḥaddithīn* dengan cara dan pendekatan yang tersendiri. Justeru itu kedua-dua aliran aliran ini sebenarnya mewakili umat Islam dalam isu yang berkaitan dengan iman, akidah, dan tasawwur Islam terhadap perkara yang berkaitan dengan alam kemanusian dan kehidupan. Ia sebenarnya selari dengan apa yang dibawa oleh al-Qur’ān dan hadith serta menyamai dengan apa yang dilakukan oleh sahabat-sahabat Nabi s.a.w dan *salaf al-ummah*. Bahkan sebenarnya inilah aliran yang dipegang oleh majoriti umat Islam masa kini.¹⁰³

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Muḥammad al-Zuḥaylī (2009), *Mazhab al-Asy‘ariah: Prinsip dan Sejarahnya*. Zulkifli bin Mohammad al-Bakri. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), h. 2.

¹⁰³ *Ibid.*, h. 3.

Dua aliran ini, *al-Ashā'irah* dan *al-Māturidīyah* bukanlah membawa akidah yang baru, mereka mencipta pendapat mengikut nafsu, bahkan sebenarnya berusaha menguatkan dan meneguhkan akidah Islam yang sahih sebagaimana yang dibawa oleh al-Qur'an dan hadith. Sebenarnya umat Islam sendiri yang membina dan membangunkan kedua-dua aliran ini sejak dulu hingga sekarang dengan menolak segala perkara yang menimbulkan keraguan dan pemikiran baru, dasar dan prinsip akidah yang dibawa oleh golongan Muktazilah, *Murjiah*, *Qadariah*, *Mujassimah* dan lain-lain aliran yang dibahaskan dalam Ilmu Kalam. Justeru itu kegigihan dan usaha beliau yang berterusan dalam menentang golongan yang sesat dan mendedahkan segala fahaman yang bercanggah dengan Islam menjadi faktor aliran ini dinisbahkan kepada beliau selain turut menyebabkan nama beliau terkenal di seluruh pelusuk dunia sehingga dinamakan fahaman beliau itu dengan mazhab Ahli Sunnah wa al-Jamaah.¹⁰⁴

Seterusnya cara, pendekatan dan manhaj beliau disebarluaskan oleh pengikut, pendokong dan anak muridnya ke seluruh Iraq, Khurasan, Syam, Maghribi, Utara Afrika dan Andalus. Pada pertengahan kurun ke 4 hijrah, muncul al-Qādī Abū Bakar al-Bāqillānī yang bermazhab Maliki. Beliau cekal mempertahankan dan mendukung aliran *al-Ashā'irah* dengan cara memperkemas dan memgukuhkan manhaj yang dibawa oleh al-Ash'arī. Selain itu beliau juga turut menambah hujah perdebatan dengan menggunakan teori rasional mantik dan akal yang merupakan asas kepada pengembangan kefahaman tentang sesuatu dalil dan kewujudan qias bagi menyelesaikan permasalahan yang berkait dengan persoalan akidah. Antara tema-

¹⁰⁴ Jalāl Muhammad Mūsā (t.t.), *Nas'ah al-Asha'riyyah wa Tatawwuruhā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, h. 315.

tema baru yang dimasukkan oleh beliau adalah seperti perbahasan tentang *jawhar*, ‘*arad* dan *jism*. Menurut beliau *jawhar* adalah sesuatu yang bersifat mungkin, samada mungkin wujud atau tidak. ‘*Arad* pula ialah apa yang terdapat pada jawhar manakala *jism* pula adalah yang sesuatu yang terbentuk dari jawhar-jawhar tersebut. Menurut al-Bāqillānī kesemua benda tersebut dicipta oleh Allah s.w.t secara berterusan dan tidak berhenti sedetik pun. Sekiranya Allah s.w.t berhenti sedetik dari mencipta benda-benda ini, maka semua yang ada ini akan musnah.¹⁰⁵

Seterusnya muncul pula Imam al-Haramayn al-Juwainī (W: 478 hijrah). Beliau mengikut dan mengembangkan lagi cara dan manhaj al-Bāqillānī. Dalam bukunya “*al-Irshād ilā qawāṭī‘ al-Adillah*”, beliau menegaskan bahawa kewajipan seseorang muslim yang mencapai umur dewasa ialah menyelidik dengan menggunakan akal yang boleh membawa kepada keyakinan bahawa alam semesta ini adalah baharu, dan setiap yang baharu itu ada penciptanya. Pencipta itu pula menurut al-Juwainī ialah Allah s.w.t. Menurut beliau lagi, kewajipan ini adalah telah ditentukan oleh syarak, bukan ditentukan oleh akal sebagaimana yang dipegang oleh Muktazilah. Syaraklah sebenarnya yang mewajibkan kita melakukan penyelidikan secara logik dan rasional untuk sampai kepada suatu keyakinan iaitu bahawa Allah s.w.t sahajalah yang mencipta segala yang ada ini.¹⁰⁶

Selepas itu muncul pula Hujjah al-Islam Imam al-Ghazālī (W: 505 hijrah), murid kepada al-Juwainī. Era beliau merupakan satu peringkat yang begitu kompleks dalam perkembangan aliran *al-Ashā’irah*. Era ini menjelaskan pertembungan tiga

¹⁰⁵Ibid 317.

¹⁰⁶Ibid.,369.

metodologi dalam diri beliau iaitu metodologi kalam, falsalah dan sufi. Ketiga-tiga bentuk pemikiran ini dapat dilihat dalam karya-karya besar beliau seperti *al-Iqtisādī*, *al-Itiqād*, *Maqāṣid al-FaIāsifah*, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* dan lain-lain. Beliau menyakini aliran *al-Ashā’irah* sebagai mazhabnya dan melakukan pengembangan yang bersesuaian dengan kecenderungan dirinya. Beliau memberikan ruang kepada akal lebih daripada gurunya sendiri al-Juwaynī sesuai dengan keperluan semasa. Justeru beliau dilihat tidak fanatik dengan pendapat gurunya dan mampu membahas dan menganalisis masalah falsafah dan isu-isu akidah secara objektif.

Salah satu topik dalam kajian falsalah yang mendapat kritikan dan serangan hebat dari Imam al-Ghazālī ialah berkenaan kekekalan jiwa. Dengan menggunakan dalil agama, beliau membongkar kelemahan, kesilapan dan menolak falsalah mereka tentang kekekalan jiwa. Dalam pertembungan ini, al-Ghazālī dinilai oleh para pengkaji sejarah pemikiran sebagai telah memenangi dalam perlawanan tersebut. Serangan dan kritikan beliau sebenarnya telah menghilangkan ego mereka yang begitu mengagung-agungkan falsalah. Ini juga sebenarnya menandakan kemenangan Islam ke atas falsalah.¹⁰⁷ Pendekatan yang digunakan oleh beliau seterusnya diikuti oleh ulama-ulama *al-Ashā’irah* yang datang selepasnya.

FAKTOR-FAKTOR PERKEMBANGAN ALIRAN *AL-ASHĀ’IRAH*

Diantara faktor-faktor yang menyumbang kepada perkembangan aliran ini adalah seperti berikut

¹⁰⁷*Ibid.*, 413.

Pertama: Tekanan dan paksaan yang dikenakan oleh aliran Muktazilah terhadap pengikut aliran-aliran lain dalam masalah al-Qur'an adalah makhluk (bukan qadim), disamping paksaan mengikut perintah al-Ma'mūn (W: 218 hij.) yang menganut aliran Muktazilah, diikuti al-Mu'taṣim (W:227 hij.) dan al-Wāthiq (W: 232 hij.) sehingga al-Mutawakkil (W:247 hij.) menaik takhta. Baginda memainkan peranan yang penting dalam kejayaan aliran *al-Ashā'irah* mendominasi dunia Islam seterusnya. Semasa baginda menaiki takhta boleh dikatakan hampir kesemua bidang samada pemerintahan, pentadbiran, pendidikan, pusat-pusat perubatan, perdagangan dikuasai oleh aliran Muktazilah. Aliran ini juga turut mendominasi akidah golongan berpendidikan tinggi, intelek-intelek dan golongan kenamaan dalam masyarakat. Aliran selain dari Muktazilah pula hanya menguasai masyarakat kelas bawahan dan kebanyakkan mereka terdiri daripada kadi, pendakwah, ulama fikah dan pengikut-pengikut mereka.¹⁰⁸

Al-Mutawakkil ternyata merupakan seorang khalifah yang licik. Baginda tahu cara untuk meraih sokongan dari golongan yang bukan dari aliran Muktazilah. Baginda mengeluarkan dekri bagi menyingkirkan Muktazilah dan golongan rasional dari jabatan dan institusi kerajaan. Kolej dan universiti diarah tutup. Bidang kesusastraan, sains dan falsalah dibenarkan, manakala golongan rasionalis pula secara umumnya disingkir keluar dari kota Baghdad. Ulama fikah mula mendapat tempat dan dilantik menjawat di pelbagai posisi dalam pemerintahan dan pentadbiran. Apabila al-Mu'taṣid Billah (W: 279 hij.) menjadi khalifah, golongan *al-Ashā'irah* mula mendapat kemenangan sebenar. Golongan rasioalis dihukum, pusat-pusat pengajian ulama fikah ditubuhkan bagi menyingkirkan unsur-unsur Muktazilah

¹⁰⁸ Wan Zailan Kamaruddin (1994), *op.cit.*, h. 84-106.

dan rasioanalis dalam penulisan falsafah dan pemikir-pemikir mereka. Karya-karya mereka dibakar bahkan pengarang-pengarangnya juga turut dihukum dan dibunuh.¹⁰⁹

Pada saat inilah muncul al-Ash‘ari. Beliau yang terdidik dengan aliran Muktazilah, mempelajari ilmu mantik dan mendalami falsalah mengistiharkan keluar dari aliran Muktazilah. Tindakan beliau mendapat sokongan dari para ulama fikah, tokoh ilmu kalam dan orang ramai. Nama dan ketokohan beliau mula menjadi sebutan selain turut mendapat sanjungan dari khalifah pada masa itu.

Kedua: Dalam banyak aspek aliran *al-Ashā’irah* didapati lebih menepati kehendak dan citarasa orang ramai. Ini kerana aspek pemikiran mereka tidak begitu berat dan menyulitkan berbanding Muktazilah. Justeru itu aliran ini diterima dengan mudah.

Ketiga: Aliran Muktazilah merupakan suatu aliran pemikiran berkonsepkan falsafah yang seringkali menimbulkan persoalan-persoalan yang berat dan sulit untuk difahami oleh orang awam. Mereka umumnya dikenali sebagai golongan rasionalis Islam.

Keempat: Muktazilah dalam aspek-aspek akidah didapati hampir sama dengan Syiah. Sehubungan dengan itu apabila Muktazilah dan pemikirannya ditolak ia dengan sendirinya turut memberi implikasi penolakan kepada Syiah.

¹⁰⁹*Ibid.*

Kelima: Kebangkitan golongan Turki Saljūq yang berkuasa di Iran dan juga Baghdad serta penerimaan mereka terhadap kekuasaan Bani Abbasiyyah turut menjadi faktor kepada perkembangan dan penyebaran aliran *al-Ashā'irah*.¹¹⁰

TOKOH-TOKOH ALIRAN *AL-ASHĀ'IRAH*

Realitinya majoriti ulama Islam dan pengikut mazhab fikah yang empat merupakan mereka yang mengikut dan beriltizam dengan aliran *al-Ashā'irah* dalam perkara yang bersangkutan dengan akidah, dakwah dan manhaj. Berikut adalah tokoh-tokoh besar bagi aliran ini yang lahir mengikut kronologi yang bermula dari zaman awal kemunculannya.

Pertama: Tokoh-tokoh pada peringkat ini merupakan pengikut dan murid kepada Imam Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī. Antaranya ialah Abū Ishāq al-Isfiraynī (W: 418 hij.), Abū Bakr al-Qaffāl (W: 365 hij.), ‘Abd al-‘Azīz Ibn Muḥammad al-Ṭabarī (W: 310 hij.), Ibn Mujāhid Ibn Aḥmad al-Ṭā’ī (W: 370 hij.) dan Abū al-Ḥasan al-Bāhili (W: 324 hij.). Dua tokoh yang terakhir inilah yang bekerja keras mendukung, menyebar dan mempertahankan aliran ini pada kurun ke 3 hijrah.

Kedua: Kurun ke 4 hijrah menyaksikan aliran ini mula bertapak kukuh. Banyak karya-karya dihasilkan, mula berkembang subur dan mula didukungi oleh ulama-ulama. Tiga orang tokoh yang paling masyhur dalam mendukungi aliran ini ialah al-Qādī Abū Bakr Muḥammad al-Ṭayyib al-Bāqillānī (W: 403 hij.) seorang yang bermazhab Maliki. Antara karyanya yang masyhur ialah *al-Tamhīd fī al-Radd ‘alā al-Mulāhidah wa al-Mu‘atīlah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu‘tazilah*, *al-*

¹¹⁰Ibid.

Bayān, Manāqib al-A'immah fī Naqd al-Maṭā'in 'alā Salaf al-Ummah, al-Intiṣāf, Kashf al-Asrār fī al-Radd 'alā al-Batiniyyah dan *al-Ibānah 'an Ibṭāl madhhab ahl al-Kufr wa al-Diyānah*. Tokoh kedua ialah Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ḥasan (W: 406 hij.) yang lebih dikenali dengan gelaran Ibn Furāt. Beliau merupakan seorang sasterawan, ahli ilmu kalam dan usul. Beliau bermazhab Shafi'i dan bertapak di sekitar al-Rayy dan Naysabūr. Tokoh ketiga pula Abū Ishaq Ibrāhīm Ibn Muḥammad (W: 418 hij.) yang lebih dikenali dengan gelaran al-Isfiraynī. Beliau seorang yang faqih, ahli ilmu usul dan juga kalam dan mempunyai sebuah pusat pengajian di Naysabur.¹¹¹

Ketiga: Kurun ke 5 hijrah begitu terkenal dengan era ramainya bilangan ulama dari aliran *al-Asha'irah*. Antaranya ialah 'Abd al-Qadīr Ibn Ṭāhir al-Baghdādī (W: 429 hij.). Beliau merupakan pengarang kepada kitab *al-Farq bayn al-Firaq*. Tokoh-tokoh lain pula adalah seperti Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Aḥmad Abū Ja'far al-Sammānī al-Hanafī, al-Qādī al-Baghdādī (W: 444 hij.) seorang yang bermazhab Hanafī dalam fiyah dan beraliran *al-Asha'irah* dalam akidah. Dua orang tokoh yang paling terkenal ketika zaman ini ialah Imam al-Ḥaramayn Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malik Ibn 'Abd Allah al-Juwaynī (W: 478 hij.). Beliau seorang yang faqih, ahli ilmu usul dan kalam. Antara karya beliau ialah *al-Shāmil fī al-Uṣūl al-Dīn*, *al-Irshād ilā Qawāti'* *al-Adillah fī Uṣūl al-I'tiqād* dan *Luma' al-Adillah fī Qawāti' Aqā'id ahl al-Sunnah*. Seorang lagi tokoh yang terkenal ialah Ḥujjah al-Islām Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ghazālī (W: 505 hij.). Antara karya beliau ialah *Tahāfut al-Falāsifah*, *al-Munqidh min al-Dalāl*, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dan *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*.

¹¹¹ 'Alī 'Abd al-Fattāḥ al-Maghribī (1995), *al-Firaq al-Kalāmiyyah al-Islamīyyah Madkhal wa Dirāsah*. Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 271-274.

Keempat: Kurun ke 6 juga menyaksikan kelahiran ramai tokoh-tokoh besar dalam aliran ini. Antaranya ialah Muhammad Ibn Tūmart (W: 525 hij.). Beliau merupakan murid kepada Imam al-Ghazali dan pengasas kepada Daulah Muwaḥhidin. Tokoh yang lain pula adalah seperti Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abd Allah yang lebih terkenal dengan gelaran Ibn al-‘Arabī al-Mālikī (W: 543 hij.) seorang yang faqih dan pakar dalam tafsir al-Qur'an. Dua tokoh yang paling masyhur pada kurun ini ialah Abū al-Fath̄ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī (W: 548 hij.) dan antara karya beliau yang tersohor ialah *al-Milal wa al-Niḥal* dan *Nihāyah al-Aqdām fi ‘Ilm al-Kalām*. Tokoh yang kedua pula ialah Fakhr al-Dīn al-Rāzi (W: 656 hij.). Beliau merupakan seorang pakar dalam bidang tafsir, fikah, usul al-Fiqh dan ‘Ilm al-Kalām.

Kelima: Kurun ke 7 pula menyaksikan aliran *al-Ashā'irah* terus berkembang. Antara tokoh-tokoh besar yang bertanggungjawab dalam hal ini ialah Sayf al-Dīn al-Āmidī (W: 631 hij.), Shaykh al-Islām al-‘Iz Ibn Abd al-Salām (W: 660 hij.), Shaykh Abū ‘Amrū Ibn al-Ḥājib al-Mālikī, Shaykh al-Islām ‘Iz al-Dīn al-Ḥuṣayrī al-Ḥanafī dari Bukhara dan al-Qādī al-Bayḍāwī (W: 685 hij.).

Keenam: Kurun ke 8 terus menyaksikan aliran ini berkembang pesat dan bertapak kukuh. Antara tokoh-tokoh aliran al-Ashā'irah pada kurun ini ialah Shaykh al-Islām Ibn Daqīq al-‘Īd (W: 702 hij.), Taqī al-Dīn al-Subkī (W: 756 hij.), Ṣafyū al-Dīn al-Hindī (W: 715 hij.), Qādī al-Quḍāh Shams al-Dīn al-Sarūjī al-Ḥanafī (W: 710 hij.), Shaykh Jamāl al-Dīn al-Zamlakānī (W: 727 hij.) dan al-Qādī ‘Aḍud al-Dīn al-İjī al-Shirāzī (W: 756 hij.).¹¹²

Natijah daripada kesungguhan para ulama terdahulu menyebabkan aliran ini terus kekal dalam akidah umat Islam di kalangan Ahli Sunnah wa al-Jamaah. Ia juga telah

¹¹²Ibid.

menjadi sebatی dengan pemikiran, pendapat dan karya dalam pelbagai disiplin ilmu seperti Tauhid, Ilmu Kalam dan Akidah Islamiah. Aliran ini sebenarnya telah menunaikan tanggungjawabnya dalam menjaga akidah yang sahih dalam kalangan umat Islam. Tokoh-tokoh mereka bangun melawan musuh Islam yang menyeleweng, menolak dan membatalkan hujah serta mendedahkan tipu daya mereka.¹¹³

METODOLOGI PENDALILAN *AL-ASHĀ'IRAH*

Menurut Muḥammad al-Zuhaylī, pendukung aliran al-Asha'irah menggunakan dua metodologi ketika membahaskan isu-isu yang berkaitan dengan akidah. Metodologi tersebut adalah seperti berikut

Pertama: Penggunaan Dalil Naqli

Penggunaan dalil naqli adalah dengan merujuk kepada al-Qur'an dan hadith yang menerangkan tentang sifat-sifat Allah s.w.t, rasulNya, Hari Akhirat, kepercayaan kepada malaikat, hisab, pahala, dosa, syurga dan neraka. Dalam isu yang berkait dengan nas-nas *mutasyabihat* pula, aliran ini bersandarkan kepada zahir nas dan dalam masa yang sama mensucikan Allah s.w.t dari menyamai makhluk. Aliran ini juga mensabitkan bagi Allah s.w.t segala sifat yang Allah s.w.t sifatkan kepada diriNya dengan keyakinan sifat Allah s.w.t itu tidak sama sekali menyamai sifat makhluk sekalipun dalam sesetengah keadaan terdapat penggunaan nas yang seolah-olah menampakkan Allah s.w.t itu menyerupai makhluk. Ini adalah berdasarkan firman Allah s.w.t

¹¹³al-Zuhaylī (2009), *op.cit.*, h. 95.

لَيْسَ كُلُّهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Maksudnya: *Tiada sesuatu pun yang menyerupaiNya, dan Dialah yang maha mendengar lagi maha melihat.*

Surah al-Shūrā (42): 11.

Inilah yang dijelaskan oleh pendukung aliran ini dalam kitab-kitab mereka termasuklah Abū al-Hasan al-Ash‘arī sendiri didalam kitabnya *al-Ibānah*. Pendekatan aliran ini yang berasaskan tafsiran al-Qur’ān dan hadith sebenarnya menyamai manhaj *Salaf* dan pengikut Imam Ahmad Ibn Ḥanbal yang begitu berpegang dengan dalil secara harfi atau tekstual.¹¹⁴

Kedua: Penggunaan Akal

Penggunaan akal dipraktiskan oleh pendukung aliran *al-Ashā’irah* bagi memperkuatkan pendalilan yang diambil dari al-Qur'an dan hadith. Mereka menggunakan kaedah relevan dan logik (Mantik) untuk menyokong nas al-Qur'an dan hadith. Inilah sebenarnya cara Imam Abū al-Hasan al-Ash‘arī yang tidak menjadikan akal semata-mata sebagai penghukum kepada nas sebagaimana yang dilakukan oleh Muktazilah sebaliknya akal itu digunakan sebagai pembantu bagi menguatkan zahir nas dan menyokongnya. Beliau cukup pintar dalam penggunaan dalil aqli dan menerima pakai cara ini selama mana akal itu tunduk dan patuh kepada kekuasaan nas.¹¹⁵

Faktor-Faktor Penggunaan Akal

Terdapat beberapa faktor mengapa aliran ini bergantung kepada akal dalam pendalilan mereka tentang isu-isu yang berkait dengan akidah

¹¹⁴*Ibid.*, h. 105.

¹¹⁵Safar al-Ḥawālī (t.t.), *Manhaj al-Ashā’irah fī al-‘Aqidah*. Kaherah: Maktabah al-‘Ilm, h. 18.

Pertama: Imam Abū al-Hasan al-Ash‘arī asalnya merupakan seorang yang berfahaman Muktazilah. Beliau sudah terbiasa dan terlatih dengan bentuk pendalilan yang menggunakan akal, prinsip-prinsip falsalah, dan mantik yang begitu berkembang pesat pada masa itu terutamanya ketika berhujah dengan pihak lawan. Justeru itu penggunaan akal dipraktiskan oleh beliau berikutan kemunculan pelbagai mazhab dan puak yang menggunakan pendalilan secara akal secara melampau bagi meraih sokongan atau menimbulkan syak dan kekeliruan dalam akidah, selain turut menyerang Islam dan menyebarkan fitnah dalam kalangan penganutnya. Contohnya ketika berhujah dengan golongan Atheis, mereka tidak akan berpuas hati jika sekiranya hanya dikemukakan dalil naqli sahaja, justeru itulah wujudnya keperluan kepada penggunaan qias, mantik dan dalil aqli.

Kedua: Antara aliran yang dihadapi oleh al-Ash‘arī ialah golongan Muktazilah. Pendukung aliran ini sentiasa melontarkan pendapat, penyelewengan dan kekeliruan samada di medan politik atau pun akademik. Justeru itu untuk menolak perkara yang sedemikian, al-Ash‘arī perlu menggunakan bentuk senjata yang sama digunakan oleh musuh iaitu penggunaan akal bagi tujuan membatal dan menolak hujah mereka.

Abū al-Hasan al-Ash‘arī sebenarnya bukanlah perintis kepada penggunaan akal untuk mempertahankan Ahli Sunnah wa al-Jamaah. Sebelumnya telah muncul ulama seperti al-Hārith al-Muḥāsibī dan lainnya. Namun kerana keilmuannya yang mendalam ditambah lagi dengan kepercayaan masyarakat kepadanya serta penggunaan akal yang boleh diterima oleh kebanyakkannya ulama Ahli Sunnah menyebabkan beliau menjadi perintis kepada penggunaan cara ahli kalam di dalam perbahasan dan perdebatan dengan menggunakan dalil aqli bagi menyokong aliran

mereka. Cara beliau ini seterusnya diperkemaskan lagi oleh tokoh-tokoh selepasnya seperti al-Bāqillānī, al-Juwainī dan al-Ghazālī.¹¹⁶

PENDAPAT *AL-ASHĀ'IRAH* TENTANG SIFAT ALLAH

Aliran ini berpendapat bahawa Allah s.w.t mempunyai sifat yang azali seperti *bāṣar*, *kalam* dan *qudrat*. Ini bermaksud Allah s.w.t mengetahui dengan ilmuNya, melihat dengan penglihatanNya, berkuasa dengan qudratNya sehingga dua puluh sifat yang dinyatakan oleh nas-nas syarak yang wajib diketahui oleh setiap mukallaf. Muktazilah pula mengingkari adanya sifat bagi Allah s.w.t dan mereka berpendapat Allah s.w.t mengetahui dengan zatNya, melihat dengan zatNya dan berkata-kata dengan zatNya. Dalam erti kata yang lain aliran Muktazilah berpendapat segala sifat Allah s.w.t yang disebut dalam al-Qur'an wajib ditafsir dengan cara yang sebegini. Contohnya "tangan Allah" ditakwil dengan makna kelembutanNya, "wajah Allah" ditakwil dengan zatNya. Ini berbeza dengan aliran *al-Mushabbihah* yang menyamakan sifat Allah s.w.t dengan sifat makhluk.

Abū Ḥasan al-Ash‘ari dalam karyanya yang bertajuk "*al-Ibānah*" menyatakan setiap sifat itu tidak boleh difahami dengan makna zahirnya dan takwil. Sebaliknya ianya perlu difahami dengan cara "*bilā kayf*" (tanpa bentuk-bentuk yang tertentu), serta menyerahkan kepada ilmu Allah s.w.t tentang "*kayf*" tersebut. Sifat Allah s.w.t itu merupakan sifat sebenar bagiNya, namun manusia tidak mampu mengetahui hakikat sebenar sifat tersebut secara tepat. Justeru itu beliau berpendapat Allah s.w.t itu

¹¹⁶al-Zuhayli (2009), *op.cit* 106-107.

beristiwa² di atas Arash sebagai firmanNya dalam Surah Tāhā ayat 5 “الْرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ“

”اسْتَوَى“ mempunyai “wajah” *bilā kayf* sebagaimana firmanNya dalam Surah al-

Rahmān ayat 27 ”وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ“ mempunyai “dua tangan”

sebagaimana firmanNya dalam Surah al-Ma’idah ayat 64 . Justeru

itu aliran Abū Ḥasan al-Ash‘arī dalam hal ini ialah *al-tafwid*, beliau tidak berpegang dengan zahir nas dan tidak pula mentakwil. Sebenarnya tindakan beliau dalam hal ini menyamai pandangan *Salaf*.

Namun dalam karyanya yang bertajuk “*al-Luma*” didapati beliau mentakwil perkataan “tangan” dengan makna kekuasaan. Bahkan terdapat tokoh-tokoh besar aliran ini seperti al-Baghdādī dan al-Juwainī yang mentakwil sifat tersebut (*tangan*) dengan makna kekuasaan, “mata” dengan makna penjagaan, “wajah” dengan makna zat dan begitulah seumpamanya bagi sifat-sifat yang lain. Bentuk pentakwilan dan kefahaman beginilah yang dibawa dan dituruti oleh ulama-ulama *al-Ashā’irah* yang terkemudian sehingga ke hari ini. Hal ini dijelaskan oleh para *muhaqqiq* dengan kata-kata “pendapat *Salaf* lebih *aslam* (selamat), manakala pendapat *Khalaf* pula lebih *aḥkam* (teliti)”.¹¹⁷

¹¹⁷*Ibid.*, 98-99.

2.7 KESIMPULAN

Hasil dari data-data yang dinyatakan dalam bab yang pertama ini, dapat dibuat satu kesimpulan bahawa metode wasatiyyah dalam huraian hadith-hadith *mutasyābihāt* merupakan metode harmoni yang bersifat positif, jauh dari elemen-elemen ekstrim dan tidak lari dari pendapat-pendapat utama dalam perbahasan tentang isu mutasyabihat. Bertitik tolak dari sini timbulnya dua golongan wasatiyyah yang dikenali dengan nama *Salaf* dan *Khalaf*. Kedua-dua golongan ini pula boleh dibahagi kepada dua iaitu *zamānī* dan *manhajī* namun *Salaf manhajī* merupakan pilihan terbaik bagi umat Islam dengan disokong oleh pendapat beberapa ulama antara Dr. Yūsuf al-Qaraḍāwī tetapi umat Islam perlu bersikap lapang dada bagi menerima aliran arus perdana iaitu *Khalaf manhajī* merupakan pegangan majoriti umat Islam hari ini. Kefahaman tentang hadith-hadith *mutasyābihāt* ini pula mempunyai empat aliran iaitu *tafwīd*, *tashbīh*, takwil dan *ithbāt bi dawābiṭ*. Selain dari aliran *tashbīh*, kita bebas untuk mengikuti mana-mana aliran wasatiyyah dalam hal ini sebagaimana pendapat yang diutarakan oleh Dr Ahmad Muyassar.

BAB 3: HADITH-HADITH *MUTASYĀBIHĀT*

DALAM SAHIH MUSLIM

3.1 PENDAHULUAN

Bab ini difokuskan kepada dua perkara iaitu menyenaraikan hadith-hadith *mutasyābihāt* yang ditemui dalam Sahih Muslim, menyatakan sumbernya, mengemukakan terjemahan lengkapnya. Proses pengumpulan setempat dan penyenaraian hadith beserta dengan penentuan klasifikasi tema hadith (*tabwīb*) merupakan satu sumbangan kepada Sahih Muslim yang setakat penelitian pengkaji belum pernah dirintis oleh pengkaji sebelum ini. Usaha seterusnya memudahkan pengkaji selepas ini untuk merujuk kepada hadith-hadith mutasyabihat. Proses penentuan kategori hadith pula samada ianya termasuk dalam kategori *mutasyābihāt* atau sebaliknya adalah dengan merujuk dan berpandukan kepada beberapa penulisan silam yang dihasilkan tentang isu ini. Antaranya adalah seperti *Kitāb al-Tawḥīd wa Ithbāt Ṣifāt al-Rabb ‘Azza wa Jall* karangan Ibu Khuzaymah¹¹⁸ (W: 311 hij.) dan *Kitāb al-Asma’ wa al-Ṣifāt* karangan Imam al-Bayhaqī¹¹⁹ (W: 458 hij.) yang menyenaraikan sifat-sifat bagi Allah s.w.t secara umum. Seterusnya merujuk kepada kitab *Lum‘ah al-I‘tiqād al-Hādi‘ ilā Sabīl al-Rashād* karya Ibu Qudāmah al-Maqdisī¹²⁰ (W: 620 hij.) dan kitab *Asās al-Taqdīs* karya Imam Fakr al-Dīn al-Rāzī¹²¹

¹¹⁸ Beliau ialah Muḥammad Ibnu Ishāq Ibnu Khuzaymah Ibnu al-Mughīrah Ibnu Ṣālih Ibnu Bakr al-Salāmī al-Naysābūrī, *al-Ḥāfiẓ al-Hujjah al-Faqīh al-Shāfi‘ī*. Dilahirkan pada tahun 223 hij. di Naysaburi. Berguru dengan lebih dari 100 orang tokoh ulama pada masanya. Beliau meninggal pada malam Sabtu, 2 Zulkaedah tahun 311 hij.

¹¹⁹ Beliau ialah Abū Bakr Aḥmad Ibnu al-Ḥusayn Ibnu ‘Alī Ibni ‘Abd Allah Ibni Mūsā al-Bayhaqī al-Naysābūrī *al-Faqīh al-Shāfi‘ī*. Dilahirkan pada tahun 384 hij. di perkampungan Khusrawjird yang terletak di kawasan Bayhaq. Beliau mendengar hadith daripada hampir 100 orang guru.

¹²⁰ Beliau ialah Muwaffiq al-Dīn Abū Muḥammad, ‘Abd Allah Ibni Aḥmad Ibni Muḥammad Ibni Qudāmah Ibni Miqdām Ibni Naṣr Ibni ‘Abd Allah al-Maqdisī. Dilahirkan pada tahun 542 hij. di perkampungan Jamma‘īl di perbukitan Nablus.

¹²¹ Beliau ialah Muḥammad Fakr al-Dīn Ibni Diyā‘ al-Dīn ‘Umar Ibni al-Ḥusayn Ibni al-Ḥasan, Abū ‘Abd Allah al-Qurashiyy al-Taymiyy al-Bakriyy al-Tabrastānī. Dilahirkan pada tahun 544 hij. di

(W: 621 hij.) yang menyenaraikan secara khusus sifat-sifat *mutasyābihāt*. Bertitik tolak dari sinilah penentuan bagi kategori terhadap hadith-hadith dan hadith-hadith *mutasyābihāt* yang ditemui dilakukan. Metode pengkaji dalam menyenaraikan hadith-hadith *mutasyabihat* ialah dengan membentangkan matan (teks) hadith beserta nama perawai *al-'lā* (iaitu dalam kalangan sahabat) sahaja, manakala bagi hadith yang mempunyai matan yang terlampau panjang pula, pengkaji hanya memetik sebahagian dari matan hadith yang mempunyai kaitan dengan topik pengkaji, manakala teks keseluruhan hadith dan terjemahan lengkapnya pula dinyatakan oleh pengkaji dalam *footnote*.

Sumber hadith pula adalah dengan merujuk kepada *mawsū'ah* yang menghimpunkan kesemua *al-Kutub al-Sittah* dalam satu kitab yang dikenali dengan nama *Mawsū'ah al-Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah* cetakan keempat pada 2008 yang diterbitkan oleh Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘ bertempat di Riyad. Penjelasan sumber hadith adalah dengan mengekalkan nama *Kitāb* dalam Bahasa Arab manakala babnya pula diterjemahkan ke dalam Bahasa Malaysia. Terjemahan hadith pula dibuat dengan berpandukan dua kitab terjemahan dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Ringkasan Sahih Muslim*¹²² cetakan pertama yang diterbitkan oleh Crescent News (KL) SDN BHD yang bertempat di Batu Caves, Selangor. Kitab terjemahan kedua pula berjudul *Imam An-Nawawi Terjemah Syarah Shaikh Muslim* cetakan pertama yang diterjemah oleh Wawan Dhunaedi, S.Ag. yang diterbit oleh Penerbit Buku

bandar al-Rayy dan meninggal dunia di bandar Herat. Lebih terkenal dengan gelaran al-Imam Fakr al-Dīn al-Rāzī dan gelaran inilah yang membezakan beliau dengan tokoh-tokoh ulama lain kelahiran bandar al-Rayy.

¹²² Dalam buku ini tidak dinyatakan nama penterjemahnya. Ia merupakan hakcipta Mizan Pustaka Bandung.

Islami, Indonesia. Terjemahan ini seterusnya diolah agar bersesuaian dengan struktur Bahasa Malaysia.

3.1.1 BILANGAN HADITH-HADITH *MUTASYĀBIHĀT* DALAM *AL-KUTUB AL-SITTAH*

Sebelum memulakan langkah mencari dan menyenaraikan hadith-hadith *mutasyabihat* yang terdapat dalam Sahih Muslim, pengkaji terlebih dahulu membentangkan secara umum bilangan hadith-hadith *mutasyābihāt* yang terdapat dalam *al-Kutub al-Sittah* selain daripada Sahih Muslim. Setakat penelitian terhadap Sahih *al-Bukhārī* pengkaji menemui sejumlah 13 hadith *mutasyabihāt*. Daripada sejumlah 13 hadith tersebut, 4 dikategorikan sebagai hadith *mutasyabihat dhātiyyah* yang mengandungi lafaz *al-yamīn* (tangan kanan) 1 hadith, *al-qadam* (kaki) 1 hadith, *al-dhāt* (zat) 1 hadith dan *al-sūrah* (bentuk) 1 hadith yang disandarkan kepada Allah s.w.t. Manakala bakinya (9 hadith) pula termasuk dalam kategori hadith *mutasyābihāt khabariyyah*. Ianya mengandungi lafaz *al-ghayrah* (cemburu) 1 hadith, *al-istiḥyā'* (malu) 1 hadith, *al-malal* (jemu) 1 hadith, *al-nuzūl* (turun) 1 hadith, *al-taqarrub* (mendekati) 1 hadith, *al-'atb* (menegur) 1 hadith, *al-adhan* (mendengar) 1 hadith dan *al-maḥabbah* (kasih) 2 hadith yang disandarkan kepada Allah s.w.t

Hasil dari penelitian terhadap *Sunan Ibn Mājah*, pengkaji menemui sejumlah 8 hadith *mutasyābihāt*. Daripada hadith tersebut 4 dikategorikan sebagai hadith *mutasyabihāt dhātiyyah* yang mengandungi lafaz *al-wajh* (muka) 1 hadith, *al-yamīn* (tangan kanan) 2 hadith dan *al-aṣabi'* (jari-jari) 1 hadith yang disandarkan kepada Allah s.w.t.

Manakala selebihnya pula merupakan hadith *mutasyabihat khabariyyah* yang mengandungi lafaz *al-malal* (jemu) 1 hadith, *al-maḥabbah* (kasih) 1 hadith, *al-nuzūl* (turun) 1 hadith dan *al-dunuww* (dekat) 1 hadith yang disandarkan kepada Allah s.w.t *Sunan Abū Dāwūd* pula hanya mempunyai 3 hadith *mutasyābihāt khabariyyah* yang mengandungi lafaz *al-‘uluww* (atas) 1 hadith, *al-nuzūl* (turun) 1 hadith dan *al-adhan* (mendengar) 1 hadith yang disandarkan kepada Allah s.w.t. *Sunan al-Tirmidhī* pula mempunyai 9 hadith *mutasyābihāt*. Daripada jumlah tersebut 3 daripadanya termasuk dalam kategori hadith *mutasyābihāt dhātiyyah* yang mengandungi lafaz *al-yamīn* (tangan kanan) 1 hadith, *al-aṣābi'* (jari-jari) 1 hadith dan *al-qadam* (kaki) 1 hadith yang disandarkan kepada Allah s.w.t. Enam (6) hadith yang bakinya pula dikategorikan sebagai hadith *mutasyabihat khabariyyah* yang mengandungi lafaz *al-ghayrah* (cemburu) 1 hadith, *al-istiḥyā'* (malu) 1 hadith, *al-maḥabbah* (kasih) 1 hadith, *al-nuzūl* (turun) 1 hadith, *al-‘atb* (tegur) 1 hadith dan *al-adhan* (mendengar) 1 hadith yang disandarkan kepada Allah s.w.t.

Sunan al-Nasā’ī pula setakat penelitian pengkaji mempunyai 15 hadith *mutasyābihāt*. Daripada jumlah tersebut 6 daripada termasuk dalam kategori hadith *mutasyābihāt dhātiyyah* yang mengandungi lafaz *al-yamīn* (tangan kanan) 2 hadith, *al-aṣābi'* (jari-jari) 2 hadith, *al-qadam* (kaki) 1 hadith, *al-dhat* (zat) 1 hadith yang disandarkan kepada Allah s.w.t. Selebihnya pula iaitu sembilan (9) hadith termasuk dalam kategori hadith *mutasyābihāt khabariyyah* yang mengandungi lafaz *al-istiḥyā'* (malu) 1 hadith, *al-maḥabbah* (kasih) 2 hadith, *al-‘uluww* (atas) 1 hadith, *al-nuzūl* (turun) 1 hadith, *al-dunuww* (dekat) 1 hadith, *al-taqarrub* (mendekati) 1 hadith, *al-*

‘atb (tegur) 1 hadith dan *al-adhan* (mendengar) 1 hadith yang disandarkan kepada Allah s.w.t.

3.2 HIMPUNAN DAN *TAKHRĪJ* HADITH-HADITH *MUTASYĀBIHĀT* DALAM SAHIH MUSLIM

Berbeza dengan sesetengah hadith dalam Sahih Muslim yang telah diletakkan dalam satu *kitāb* atau *bāb* yang khusus, hadith-hadith *mutasyābihāt* ini diletakkan oleh Imam Muslim dalam *kitāb* dan *bāb* yang berasingan. Hadith-hadith yang dipilih oleh pengkaji secara umumnya terbahagi kepada dua bahagian iaitu hadith *mutasyābihāt dhātiyyah* (*khabariyyah*) dan hadith *mutasyabihat fi'līyyah*. Secara lebih terperinci hadith jenis *fi'līyyah* ini boleh dibahagi kepada dua iaitu hadith yang menunjukkan seolah-olah Allah s.w.t mempunyai tingkah laku dan perbuatan menyerupai makhluk seperti turun, datang dan seumpamanya manakala yang kedua pula ialah menunjukkan seolah-olah Allah s.w.t sama dengan makhluk dari aspek perasaan dan emosi seperti marah, gembira, cemburu dan seumpamanya. Hadith *dhātiyyah* pula memberi satu kefahaman awal seolah-olah Allah s.w.t mempunyai bentuk dan fizikal menyamai makhluk seperti tangan, kaki, mata dan sebagainya. Selepas melalui proses yang dinyatakan di atas, pengkaji berjaya menemui sejumlah hadith-hadith *mutasyabihat* yang boleh diklasifikasikan kepada beberapa kategori. Bagi sumber hadith pula, nama *kitāb* dikekalkan dalam Bahasa Arab, manakala nama *bāb* pula dinyatakan dalam Bahasa Melayu. Berikut adalah senarai hadith-hadith:

3.2.1 HADITH-HADITH *MUTASYĀBIHĀT DHĀTIYYAH*

Hasil dari penelitian yang dilakukan, pengkaji menemui sebanyak empat belas (14) hadith *mutasyābihāt dhātiyyah* yang diletakkan dalam *kitāb* dan *bāb* yang berlainan. Ini sebenarnya merupakan bukti nyata tentang kefahaman penyusun terhadap hadith yang melihatnya dari sudut, dimensi dan perspektif yang berlainan. Kategori hadith ini mengandungi sepuluh (10) nas *mutasyabihat* yang berlainan. Nas-nas *dhātiyyah* yang disebut dalam hadith-hadith ini ada seperti berikut: *al-Wajh*, *al-Yad*, *al-'Asābi'*, *al-Rijl wa al-Qadam*, *al-Yamīn wa al-Shimāl*, *al-Sāq*, *al-Dhāt*, *al-Nafs*, *al-Ṣūrah* dan *al-Shakhsh*.

Terdapat sebelah (11) orang perawi *a'lā* dari kalangan sahabat bagi hadith bahagian ini dimana Abū Hurayrah meriwayatkan tiga (3) hadith yang mengandungi nas *mutasyābihāt* iaitu *al-Dhāt*, *al-Yamīn* dan *al-Ṣūrah*. Abū Mūsā pula dua hadith (2) dengan nas *al-Wajh* dan *al-Yad*, al-Mughīrah Ibn Shu'bah pula satu (1) hadith dengan nas *al-Yad*, Sālim Ibn Abd Allah juga satu (1) hadith dengan nas *al-Yamīn*, Sa'īd Ibn Yasar satu (1) hadith juga dengan nas *al-Yamīn*, 'Abd Allah Ibn 'Umar satu (1) hadith dengan nas *al-Asābi'*, 'Amrū Ibn al-'Āṣ satu (1) hadith dengan nas *al-Asābi'*, Anas Ibn Malik satu (1) hadith dengan nas *al-Qadam*, Abu Sa'īd al-Khudriy satu (1) hadith dengan nas *al-Sāq*, Abū Dhar *al-Ghifārī* satu (1) hadith dengan lafaz *al-Nafs* dan Sa'd Ibn 'Ubādah satu (1) hadith dengan lafaz *al-Shakhs*, Jadi bagi kategori hadith ini 'Abu Hurayrah merupakan perawi yang paling banyak meriwayatkan hadith *mutasyabihat dhātiyyah*. Berikut adalah senarai hadith-hadith *dhātiyyah* yang diberjaya ditemui oleh pengkaji:

Hadith Pertama: Lafaz *mutasyābihāt* yang disebut dalam hadith ini ialah *al-wajh* yang bermaksud wajah atau muka. Lafaz tersebut telah disandarkan kepada Allah s.w.t hingga boleh menimbulkan sangkaan Allah s.w.t itu sifatnya seperti sifat makhluk.

عَنْ أَبِي مُوسَىٰ قَالَ قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَمْسٍ كَلِمَاتٍ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلَ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ وَعَمَلَ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ حِجَابُهُ النُّورُ وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ النَّارُ لَوْ كَشْفَهُ لَا يَحْرَقُ سُبُّحَاتُ وَجْهِهِ مَا اتَّهَىٰ إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ.

Maksudnya:*Diriwayatkan dari Abū Mūsā r.a katanya: "Rasulullah s.a.w menerangkan kepada kami lima perkara dengan bersabda: Sesungguhnya Allah s.w.t itu tidak pernah tidur dan mustahil Dia akan tidur. Dia berkuasa menurunkan timbangan amal dan mengangkatnya. kemudian akan diangkat kepada-Nya iaitu dilaporkan segala amalan pada waktu malam sebelum bermula amalan pada waktu siang dan begitu juga amalan pada waktu siang akan diangkat kepada-Nya sebelum bermula amalan pada waktu malam. HijabNya adalah Nur. Menurut riwayat Abu Bakar: Api. Seandainya Dia menyingkapkannya, sudah tentu keagungan Wajah (Muka)Nya akan membakar makhluk yang dipandang oleh-Nya. Ertinya: Seluruh makhluk akan terbakar kerana pandangan Allah meliputi seluruh makhluk".*

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-‘Imān* pada bab sabda Nabi s.a.w yang berbunyi “Sesungguhnya Allah tidak tidur” dan sabda Nabi s.a.w yang berbunyi “HijabNya adalah cahaya, andai Dia menyingkapnya pasti keagungan Wajah (Muka)Nya akan membakar semua makhlukNya”, no. hadith 179.¹²³

Hadith Kedua: Lafaz *mutasyābihāt* dalam hadith ini ialah *al-yad* yang bererti tangan. Ini boleh memberi satu kefahaman seolah-olah Allah mempunyai tangan sebagaimana tangan makhluk.

¹²³ Muslim Ibn al-Hajjāj Abū al-Ḥusayn al-Naysabūrī selepas ini Muslim (2008), *Sahīḥ Muslim* dalam Mawsū‘ah al-Hadīth al-Shārif al-Kutub al-Sittah, Riyad: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘, c. 4, h. 709.

i. عَنْ أَبِي مُوسَىٰ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوَبَ مُسِيءُ النَّهَارِ وَيَبْسُطُ يَدَهُ بِالنَّهَارِ لِيَتُوَبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا.

Maksudnya: *Diriwayatkan dari Abū Mūsār.a dari Nabi s.a.w sabdaNya “Sesungguhnya Allah membentangkan tanganNya pada waktu malam bagi menerima taubat orang yang melakukan kesalahan pada waktu siang dan membentangkan tanganNya pada waktu siang bagi menerima taubat orang yang melakukan kesalahan pada waktu malam hingga terbit matahari dari sebelah Barat”.*

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Tawbah* pada bab “Penerimaan taubat sekalipun berulang-ulang melakukan dosa dan bertaubat”, no. hadith 2759.¹²⁴

ii. عَنْ الْمُعَيْرِةِ بْنِ شَعْبَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلَ مُوسَى رَبَّهُ مَا أَذْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْتِلَةً قَالَ هُوَ رَجُلٌ يَبْيَحُهُ بَعْدَ مَا أَدْخَلَ أَهْلَ الْجَنَّةِ فَيُقَالُ لَهُ أَدْخُلْ أَهْلَ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ أَيْ رَبٌّ كَيْفَ وَقَدْ نَزَلَ النَّاسُ مَنَازِلَهُمْ وَأَخْدُوا أَخْدَاهِمْ فَيُقَالُ لَهُ أَتَرْضَى أَنْ يَكُونَ لَكَ مِثْلُ مَلِكٍ مِنْ مُلُوكِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ رَضِيتُ رَبٌّ فَيَقُولُ لَكَ ذَلِكَ وَمِثْلُهُ وَمِثْلُهُ وَمِثْلُهُ فَقَالَ فِي الْحَامِسَةِ رَضِيتُ رَبٌّ فَيَقُولُ هَذَا لَكَ وَعَشْرُهُ أَمْثَالِهِ وَلَكَ مَا اشْتَهَتْ نَفْسُكَ وَلَدَّتْ عَيْنُكَ فَيَقُولُ رَضِيتُ رَبٌّ قَالَ رَبٌّ فَأَعْلَاهُمْ مَنْتِلَةً قَالَ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ أَرْدُتُ عَرْسَتُ كَرَامَتَهُمْ بِيَدِي وَخَتَمْتُ عَلَيْهَا فَلَمْ تَرَ عَيْنٌ وَمَمْ تَسْمَعَ أَدْنُونَ وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ قَالَ وَمِصْدَاقُهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ {فَلَا يَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أَخْفَيَ لَهُمْ مِنْ قُرْبَةٍ أَعْيُنٌ} .

Maksud: *Dari al-Mughīrah Ibn Shu‘bah katanya, Nabi s.a.w bersabda “Nabi Mūsār.a bertanya kepada TuhanNya, siapakah ahli syurga yang paling rendah kedudukan didalamnya, lalu Tuhan menjawab iaitu seorang lelaki yang datang selepas semua ahli syurga dimasukkan kedalam syurga, lalu dikatakan kepada lelaki tersebut masuklah ke dalam syurga, lalu dia berkata wahai Tuhanku bagaimana aku dapat masuk kedalamnya, sedang semua manusia telah mengambil tempat masing-masing didalamnya, lalu dikata kepadanya mahukah engkau ganjaran seumpama kerajaan seorang raja di dunia, lalu dia menjawab ya, aku mahukannya, lalu dikatakan kepadanya ini dan sepuluh ganda*

¹²⁴ Muslim (2008), *Sahīḥ Muslim* dalam Mawsū‘ah al-Hadīth, *ibid.*, h. 1156.

sepertinya adalah untukmu, bagi kamu apa yang diri kamu ingini dan seronok matamu memandang. Nabi Mūsā bertanya lagi kepada Tuhan tentang ahli syurga yang paling tinggi kedudukan didalamnya, lalu Tuhan menjawab iaitu mereka yang Aku tanamkan kemulian mereka dengan tanganKu dan aku telah memeterainya, iaitu sesuatu yang tidak pernah dilihat oleh mata, didengar telinga dan terlintas dalam hati manusia, bertepatan dengan firman Allah s.a.w yang bermaksud “ seseorang itu tidak tahu ganjaran yang disembunyikan dari mereka yang iaitu sesuatu yang menyejutkan mata-mata mereka ”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Īmān* pada bab “Ahli syurga yang paling rendah kedudukan di dalamnya”, no. hadith, 179.¹²⁵

Hadith Ketiga: Terdapat tiga buah hadith yang mengandungi lafaz *al-Yamīn* dan *al-Shimāl* yang bererti tangan kanan dan kiri. Ianya termasuk dalam kategori *mutasyābihāt* apabila disandarkan kepada Allah s.w.t, dan pasti akan sudah pasti menimbulkan kekeliruan bahawa Allah mempunyai tangan seperti tangan makhluk.

.i . عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَا
ابْنَ آدَمَ أَنْفِقْ أَنْفِقْ عَلَيْكَ وَقَالَ يَمِينُ اللَّهِ مَلْأَى وَقَالَ ابْنُ نُعِيرٍ مَلْأَنْ سَحَّارٌ لَا
يَعْيِضُهَا شَيْءٌ إِلَّا وَالنَّهَارُ .

Maksudnya: *Daripada Abū Hurayrah r.a, Nabi s.a.w bersabda dengan menyampaikan firman Allah s.w.t : “Wahai anak Adam, berbelanjalah kamu pasti Aku akan membelanjakanmu, lalu Nabi s.a.w menambah tangan kanan Allah itu penuh dan tidak kurang sedikit pun samada malam ataupun siang”.*

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Dhakāh* pada bab “Galakan membelanjakan harta dan berita gembira kepada orang yang membelanjakan harta serta ganjarannya”, no. hadith 993.¹²⁶

¹²⁵Ibid., h. 712.

ii.

عَنْ سَالِمٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْبِضُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْأَرْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَئِنَّ مُلُوكَ الْأَرْضِ.

Maksudnya: *Dari Sālim Ibn ‘Abd Allah, ‘Abd Allah Ibn ‘Umar memberitahu kepadaku katanya “Nabi s.a.w bersabda Allah s.w.t pada Hari Kiamat kelak Allah s.w.t akan mengenggam bumi dan melipat langit dengan tangan kananNya sambil berkata Akulah raja hari ini, mana raja-raja semasa di dunia dahulu”?*

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Qiyāmah wal al-Jannah wa al-Nār*, no. hadith 2787.¹²⁷

iii.

عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَصَدَّقَ أَحَدٌ بِصَدَقَةٍ مِنْ طَيِّبٍ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبُ إِلَّا أَخْدَهَا الرَّحْمَنُ بِيَمِينِهِ وَإِنْ كَانَتْ تَمَرَّةً فَتَرُبُّو فِي كُفَّ الْرَّحْمَنِ حَتَّى تَكُونَ أَعْظَمَ مِنْ الْجَبَلِ كَمَا يُرِيَ أَحَدُكُمْ فَلُؤْةً أَوْ فَصِيلَةً.

Maksudnya: *Dari Sa‘id ibn Yasār, sesungguhnya dia mendengar Abū Hurayrah r.a berkata,bahwasa Rasulullah s.a.w bersabda: “Sedekah seseorang itu tidak dikira kecuali dari hasil atau harta yang baik. Allah tidak menerima sedekah kecuali dari hasil yang baik dan sudah pasti al-Rahmān akan menerima hasil sedekah itu dengan tangan kananNya walaupun sedekah itu hanya berupa sebiji kurma. Lalu sedekah tersebut dijaga di sisi al-Rahmān sehingga menjadi lebih besar dari gunung sebagaimana seseorang di antara kamu membesarkan anak kuda atau anak untanya”.*

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Dhakāh* pada bab “Penerimaan sedekah dari hasil kerja yang baik dan pemeliharaannya”, no. hadith 1014.¹²⁸

Hadith Keempat: Terdapat dua buah hadith yang menggunakan lafaz *al-‘Asābi‘* yang bermaksud jari-jari. Ianya apabila disandarkan kepada Allah s.w.t menyebabkan berlaku kesamaran pada makna sebenarnya.

¹²⁶Ibid., h. 835.

¹²⁷Ibid., h. 1164.

¹²⁸Ibid., h. 837-838.

i. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرْضَيْنَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالشَّحْرَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ وَالْخَلَائِقَ عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الْمَلِكُ قَالَ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَحْكًا حَتَّى بَدَثَ نَوَاجِذُهُ ثُمَّ قَرَأَ وَمَا قَدَرُوا اللَّهُ حَقَّ قَدْرِهِ.

Maksudnya: Berkata 'Abd Allah, "Seorang lelaki dari kalangan Ahli Kitab datang menemui Nabi s.a.w sambil bertanya "Wahai Abū al-Qāsim sesungguhnya Allah s.w.t menahan langit, bumi, pokok, tanah dan makhluk sekeliannya dengan *jari-jari*Nya kemudian Dia berkata "Akulah raja, Aku raja"? , kemudian 'Abd Allah berkata aku melihat Nabi s.a.w senyum hingga ternampak gigi taringnya sambil membaca firman Allah "ومَا قَدَرُوا اللَّهُ حَقَّ قَدْرِهِ".

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb Sifah al-Qiyāmah wa al-Jannah wa al-Nār*, no hadith: 2786.¹²⁹

ii. عَنْ عَمَّرُو بْنِ الْعَاصِ يَقُولُ أَنَّهُ سَعَى رَسُولُ اللَّهِ يَقُولُ إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلُّهَا بَيْنَ إِصْبَاعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقُلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرَّفُ هَيْثُ يَشَاءُ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُمَّ مُصَرِّفُ الْقُلُوبِ صَرِفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ.

Maksudnya: "Dari 'Amrū Ibn al-'Āṣ katanya dia mendengar Rasulullah s.a.w bersabda sesungguhnya hati anak-anak Adam semuanya terletak diantara dua jari diantara *jari-jari* al-Rahmān, hati mereka itu semuanya seumpama satu hati sahaja, Dia memalingkannya ke mana saja yang Dia kehendakinya, kemudian Nabi s.a.w berdoa "Wahai Tuhan yang memalingkan hati-hati kami, palingkannya ke arah ketaatan dan kepatuhan kepada perintahMu".

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Qadr* pada bab "Allah s.w.t memalingkan hati-hati manusia ke mana saja Dia kehendakinya" no. hadith 2654.¹³⁰

¹²⁹Ibid., h. 1163.

¹³⁰Ibid., h. 1140.

Hadith Kelima: Hadith ini mengandungi satu perkataan yang disandarkan kepada Allah s.w.t yang akibatnya darinya boleh memberikan kefahaman yang agak keliru tentang maksud sebenarnya. Perkataan tersebut ialah *al-Qadam* yang bermaksud kaki.

حَدَّنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَرَأْ جَهَنَّمُ تَقُولُ هَلْ مِنْ
مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رَبُّ الْعِزَّةِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ فَتَقُولُ قَطْ قَطْ وَعِزْتَكَ وَيُنْزَوِي بَعْضُهَا
إِلَى بَعْضٍ.

Maksudnya: “Dari Anas Ibn Malik r.a bahawa Nabi s.a.w bersabda “Neraka tidak putus-putus bertanya adakah ada lagi yang akan masuk ke dalamnya?, sehingga Allah s.a.w meletakkan *kaki*nya atas neraka kemudian ianya berkata “cukup-cukup, Demi KeagunganMu”, lalu masing-masing dihimpunkan menjadi satu bahagian”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Jannah wa Sifah Na’imihā* pada bab “Neraka itu dimasuki oleh orang-orang yang bongkak lagi sompong dan syurga pula dimasuki oleh orang-orang yang lemah”, no. hadith 2848.¹³¹

Hadith Keenam: Terdapat perkataan *al-Sāq* dalam hadith ini yang bermaksud betis. Apabila ianya disandarkan kepada Allah timbul kekeliruan dalam memahami maksud sebenarnya.¹³²

¹³¹ Ibid., h. 1172.

¹³² Pengkaji hanya memetik ayat yang mempunyai lafadz *al-Saq* daripada hadith ini, manakala matan dan terjemahan lengkapnya pula dimuatkan dalam notakaki kerana ianya terlalu panjang.
 عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْحَدَّادِيِّ أَنَّ نَاسًا فِي رَوْمَنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ نَصَارَوْنَ فِي رُؤْبَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ صَحُوا لَيْسَ مَعَهُمْ سَخَابٌ وَكُلُّ نَصَارَوْنَ فِي رُؤْبَةِ الظَّرِيرَةِ كَلَّا إِلَيْهِ الْبَدْرُ صَحُوا
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَعْنَمْ قَالَ كُلُّ نَصَارَوْنَ فِي رُؤْبَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ صَحُوا لَيْسَ مَعَهُمْ سَخَابٌ وَكُلُّ نَصَارَوْنَ فِي رُؤْبَةِ الظَّرِيرَةِ إِلَّا كَمَا تَصَارَوْنَ فِي رُؤْبَةِ الظَّرِيرَةِ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ أَدَنَ مُؤَذِّنٌ لِيَتَبَعَّيْ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ فَلَا يَبْقَى أَحَدٌ كَانَ يَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ مِنَ الْأَصْنَامِ وَالْأَصْنَابِ إِلَّا يَتَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ
 حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مِنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَغَيْرِ أَهْلِ الْكِتَابِ فَيَقُولُ اللَّهُمَّ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ قَالُوا كَذَّا يَعْبُدُ غَيْرُ ابْنِ
 اللَّهِ فَيَقَالُ كَذَّبْتُمْ مَا أَخْذَ اللَّهَ مِنْ صَاحِبَةٍ وَلَا وَلِدٍ فَمَا دَعَا تَبَعُونَ قَالُوا عَطَشْنَا يَا رَبَّنَا فَاسْقِنَا فَيُشَارِ إِلَيْهِمْ أَلَا تَرُدُّونَ فِيَخْشِرُونَ إِلَى النَّارِ كَانُوا
 سَرَابٌ يَخْطُمُ بَعْضُهَا بَعْضًا فَيَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ لَمْ يُدْعِيَ السَّهَارِيَ فَيَقَالُ لَهُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ قَالُوا كَذَّا يَعْبُدُ الْمُسِيحُ ابْنَ اللَّهِ فَيَقَالُ لَهُمْ
 كَذَّبْتُمْ مَا أَخْذَ اللَّهَ مِنْ صَاحِبَةٍ وَلَا وَلِدٍ فَيَقُولُ اللَّهُمَّ مَا دَعَا تَبَعُونَ فِيَخْشِرُونَ إِلَى
 جَهَنَّمَ كَانُوا سَرَابٌ يَخْطُمُ بَعْضُهَا بَعْضًا فَيَسَاقَطُونَ فِي النَّارِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا مِنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ تَعَالَى مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ أَنَّهُمْ رَبُّ الْعَالَمَينَ
 سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي أَدْنَى صُورَةٍ مِنَ الَّتِي رَأَوْهُ فِيهَا قَالَ فَمَا تَنْتَظِرُونَ تَبَعَّيْ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ قَالُوا يَا رَبَّنَا فَارْتَأْنَا النَّاسَ فِي الدُّنْيَا أَفَقَرَ مَا كَانَ

إِلَهُمْ وَمَنْ نُصَاجِبُهُمْ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكُمْ لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا مَرَئَتِنَا أَوْ تَلَانَا حَتَّىٰ إِنْ بَعْضُهُمْ لَيَكَادُ أَنْ يَنْقُلِبَ فَيَقُولُ
 هَلْ بِيَكُونُ وَبِيَتَهُ آيَةٌ فَتَعْرِفُونَهُ بِمَا يَقُولُونَ نَعَمْ فَيُكْسِفُ عَنْ سَاقٍ فَلَا يَقُولُ مِنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ مِنْ تَلَاءَ نَعْمِسِهِ إِلَّا أَذْنَ اللَّهِ لَهُ بِالسُّجُودِ
 وَلَا يَبْقَى مِنْ كَانَ يَسْجُدُ أَنَّقَاءَ وَبَيَاءَ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ ظَهِيرَ طَبَقَةً وَاحِدَةً كُلَّمَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ حَرَّ عَلَىٰ فَقَاهُ ثُمَّ يَرْفَعُونَ رُؤُوسَهُمْ وَقَدْ تَحَوَّلَ فِي
 صُورَتِهِ الَّيْ رَأَوْهُ فِيهَا أَوْلَ مَرَّةٍ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا ثُمَّ يُصْرِثُ الْجِسْرَ عَلَىٰ جَهَنَّمَ وَجَلَ الشَّفَاعَةَ وَيَقُولُونَ اللَّهُمَّ سَلِّمْ قَبْلَ يَا
 رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْجِسْرُ قَالَ دَخْنُ مَرْلَةً فِيهِ حَرَطَاطِيفٍ وَكَلَالِيَّ وَحَسَكَ تَكُونُ بَنَحِيدِ فِيهَا شُوَيْكَةً فَيَقُولُ لَهُ السَّعْدَانُ كَفِيرُ الْمُؤْمِنُونَ كَطْرِيفُ
 الْعَيْنِ وَكَالْبَرِيقِ وَكَالْبَرِيجِ وَكَالْطَّبَرِ وَكَاجَاوِيدِ الْجَيْلِ وَالرَّكَابِ فَتَاجَ مُسْتَلَمْ وَمَحْدُوشُ مُرْسَلْ وَمَكْلُوسُونَ فِي نَارِ حَهْنَمَ حَتَّىٰ إِذَا خَاصَ الْمُؤْمِنُونَ مِنْ
 النَّارِ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَأْشِدُ مَنْشَدَةً لَهُ فِي اسْتِقْصَاءِ الْحَقِّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لِلَّهِ يَوْمُ الْقِيَامَةِ لِإِخْرَاجِ الَّذِينَ فِي النَّارِ
 يَقُولُونَ رَبَّنَا كَانُوا يَصْوُمُونَ مَعْنَا وَيَصْلُونَ وَيَخْجُونَ فَيَقُولُ لَهُمْ أَخْرِجُوهَا مِنْ عَرْفَتِمْ فَتَكْرِمُهُمْ صَوْلَمْ عَلَىٰ النَّارِ فَيَخْرُجُونَ حَلْقًا كَبِيرًا قَدْ أَخْدَثَ
 النَّارَ إِلَىٰ نِصْفِ سَاقِيَهِ وَإِلَىٰ رَبِيبِهِ ثُمَّ يَقُولُونَ رَبَّنَا مَا بَقَىٰ فِيهَا أَحَدٌ مِنْ أَمْرَنَا بِهِ فَيَقُولُ ارْجُوْهُمْ فَمَنْ وَجَدُهُمْ فِي دِيَارِ
 فَأَخْرِجُوهُ فَيَخْرُجُونَ حَلْقًا كَبِيرًا ثُمَّ يَقُولُونَ رَبَّنَا لَمْ تَأْنِ فِيهَا أَحَدًا مِنْ أَمْرَنَا ثُمَّ يَقُولُ ارْجُوْهُمْ فَمَنْ وَجَدُهُمْ فِي دِيَارِ
 فَأَخْرِجُوهُ فَيَخْرُجُونَ حَلْقًا كَبِيرًا ثُمَّ يَقُولُونَ رَبَّنَا لَمْ تَأْنِ فِيهَا حَيْزِيٌّ وَكَانَ أَبُو سَعِيدُ الْخَدْرِيُّ يَقُولُ إِنَّمَا يَصْدُقُونِي بِهَذَا الْحَدِيثِ فَأَرْسَلُوْهُ وَإِنْ شِئْتَ { إِنَّ اللَّهَ
 لَا يَظْلِمُ مُتَقَالَ ذَرَّةٍ وَلَنْ تَحْسِنَهُ إِلَيْهِ يَضْافِعُهَا وَلَوْلَتْ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا } فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَ شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ وَشَفَعَ
 الْمُؤْمِنُونَ وَمَمْ يَبْقِي إِلَّا أَرْزَحُ الْرَّاجِينَ فَيَقْصُضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْلَمُوا حَيْزِيَ قَطُّ فَقَدْ عَادُوا حُمَّا فَيَقْبِقُونَ فِي أَفْوَاهِ
 الْحَمَّةِ يَمْتَلَلُهُمْ تَهْرُبُ الْمُتَهَبِّنِ كَمَا تَخْرُجُ الْحَمَّةُ فِي حَيْلِ السَّيْلِ لَا تَرْوَنَهَا تَكُونُ إِلَى الْمَحْرُرِ أَوْ إِلَى الشَّجَرِ مَا يَكُونُ إِلَى الشَّمْسِ أَصْبَرُ
 وَأَخْيَضُرُ وَمَا يَكُونُ مِنْهَا إِلَى الظَّلَّ يَكُونُ أَبْيَضُ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَاتَنَكَ كُنْتُ تَرْعِي بِإِبْنَيَادِيَةَ قَالَ فَيَخْرُجُونَ كَالَّلُوْلِيَّ فِي رَقَبِهِمُ الْمَوْتَأْمِ
 يَخْرُجُونَ أَهْلَ الْحَمَّةِ حَلْقَةً حَلْقَةً عَنْ قَاعِ الدِّينِ أَذْخَلُهُمُ اللَّهُ الْجُنَاحَ بِعِنْدِهِ عَمَلٌ عَمِلُوهُ وَلَا حَيْزِي قَدْمَهُ ثُمَّ يَقُولُ اذْخُلُوا الْحَمَّةَ فَعَا رَأْيُمُوهُ فَهُوَ لَكُمْ
 فَيَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْيَتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ فَيَقُولُ لَكُمْ عَنِي أَفْضَلُ مِنْ هَذَا فَيَقُولُونَ يَا رَبَّنَا أَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ هَذَا فَيَقُولُ
 رَضَاعِي قَلَّا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَ أَبْدًا قَالَ مُسْلِمٌ قَرَأَتْ عَلَىٰ عِيسَى بْنِ حَمَّادَ رُبْعَيْنَ الْمُصْرِيِّ هَذَا الْحَدِيثُ فِي الشَّفَاعَةِ وَقُلْتَ لَهُ أَحَدُهُ لَهُ
 الْحَدِيثِ عَنْكَ أَنَّكَ سَعَيْتَ مِنَ الْلَّيْلِ بْنِ سَعْلَيْ فَقَالَ تَعَمَّ قُلْتَ لِعِيسَى بْنِ حَمَّادَ أَجْبَرْتُمُ الْلَّيْلَ بْنَ سَعْلَدَ عَنْ خَالِدٍ بْنِ يَرِيدَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي
 هَلَالِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ أَنَّهُ قَالَ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْزَلَنَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 هَلْنَ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَا الشَّمْسِ إِذَا كَانَ يَوْمُ صَحْنَ قُلْنَا لَا وَمُنْتَهِ الْحَدِيثِ حَتَّىٰ النَّفَاضِيَّ أَجْرَهُ وَغُوْ تَحْوُ حَدِيثُ حَفْصِ بْنِ مَيْسَرَةَ وَرَادَ بَعْدَ
 قَوْلِهِ بِعِنْدِهِ عَمَلٌ عَمِلُوهُ وَلَا قَلِيلٌ قَدْمَهُ ثُمَّ كَلَّمَ مَا رَأَيْتُمْ وَمِثْلُهُ مَعَهُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ بَلَاغَيَ أَنَّ الْجِيَسَرَ أَدَّىٰ مِنَ الشَّعْرَةِ وَأَحَدُ مِنَ الْسَّيَنِيَّ
 وَأَيْسَنِ فِي حَدِيثِ الْلَّيْلِ فَيَقُولُونَ رَبَّنَا أَعْلَمَتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ وَمَا بَعْدَهُ فَأَرَرَ بِهِ عِيسَى بْنِ حَمَّادٍ وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنِ أَبِي
 شَيْيَةَ حَدَّثَنَا حَجَّرُ بْنِ عَوْنَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ يَأْسَدَهَا تَحْوُ حَدِيثُ حَفْصِ بْنِ مَيْسَرَةَ إِلَىٰ أَخِرِهِ وَقَدْ زَادَ وَنَقَصَ
 شَيْئًا.

Terjemahan lengkap hadith : Abū Sa'īd al-Khudri meriwayatkan bahwa kaum Muslimin pada zaman Rasulullah s.a.w telah bertanya “Wahai Rasulullah s.a.w , adakah kamu dapat melihat Tuhan kami nanti pada Hari Kiamat? Rasulullah s.a.w bersabda ya, adakah kamu merasa sukar untuk melihat matahari pada siang hari yang cerah, yang tidak ada awan? Adakah kamu merasa sukar untuk melihat bulan pada malam purnama yang cerah tanpa ada awan?, kaum Muslimin menjawab tidak wahai Rasulullah. Rasulullah s.a.w bersabda: Kamu tidak akan mengalami kesukaran dalam melihat Allah s.w.t pada Hari Kiamat sebagaimana kamu tidak mengalami kesukaran untuk melihat salah satu dari matahari dan bulan. Apabila berlaku Hari Kiamat, para penyeru iaitu para Malaikat mengumumkan: Setiap umat hendaklah mengikuti apa yang mereka sembah sewaktu di dunia. Maka tidak akan kekal seorangpun dari mereka yang menyembah selain dari Allah, iaitu berhala-berhala. Mereka akan dihumbar ke dalam neraka sehingga yang tinggal hanyalah orang-orang yang dahulunya iaitu semasa di dunia menyembah Allah, orang-orang yang baik, orang-orang jahat dan saki-baki Ahli Kitab. Maka orang-orang Yahudi dipanggil dan ditanya kepada mereka apakah yang kamu sembah sewaktu di dunia?, mereka menjawab: kami menyembah ‘Uzayr Ibn Allah, lalu dikatakan kepada mereka kamu telah berdusta. Allah s.w.t tidak pernah menjadikan walau seorangpun sebagai teman samada isteri atau anak. Maka mereka telah ditanya apa yang kamu inginkan?, mereka menjawab kami haus, wahai Tuhanku, berilah kami minum, lalu diisyaratkan kepada mereka tidakkah kamu inginkan air?, Lalu mereka pun diiringi beramai-ramai ke neraka, neraka seolah-olah fatamorgana, sebagianya menghancurkan sebahagian yang lain. Mereka pun sama-sama terhumban ke dalam neraka. Kemudian dipanggil pula orang-orang Nasrani lalu ditanya kepada mereka, apakah yang kamu sembah semasa di dunia?, mereka menjawab kami menyembah al-Masih Ibn Allah, lalu dikatakan kepada mereka: Kamu telah berdusta. Allah tidak pernah menjadikan walau seorang pun sebagai teman iaitu isteri atau

anak. Maka mereka telah ditanya: Apakah yang kamu inginkan?, mereka menjawab kami haus wahai Tuhanku, berilah kami minum. Lalu ditunjukkan kepada mereka, tidakkah kamu inginkan air?, lalu mereka diiringi ke neraka Jahanam. Neraka seolah-olah fatamorgana, sebahagiannya menghancurkan sebahagian yang lain. Mereka pun sama-sama terhumban ke dalam neraka, sehingga yang tinggal hanyalah orang-orang yang dahulunya menyembah Allah s.w.t, orang-orang baik dan orang-orang jahat. Maka Allah s.w.t, Tuhan sekalian alam datang kepada mereka dalam bentuk yang lebih rendah daripada bentuk yang mereka ketahui lalu berfirman, apakah yang kamu tunggu? Setiap umat akan mengikuti apa yang dahulunya mereka sembah. Mereka berkata, wahai Tuhan kami di dunia, kami memisahkan diri dari orang-orang yang menyusahkan kami iaitu untuk membantu penghidupan di dunia dan kami tidak mahu berkawan dengan mereka iaitu kerana mereka menyimpang dari jalan yang digariskan oleh agama. Allah berfirman lagi kepada mereka Akulah Tuhan kamu, mereka berkata kami mohon perlindungan daripada Allah kepada kamu, kami tidak akan menyekutukan Allah dengan sesuatu pun untuk kali kedua atau ketiga sehingga sebahagian mereka hampir-hampir berubah iaitu kembali kepada kebenaran. Maka Allah berfirman apakah di antara kamu dan Allah s.w.t terdapat tanda-tanda yang membuatkan kamu dapat mengenaliNya? Mereka menjawab Ya lalu disingkapkan **betisNya** dan setiap orang yang hendak bersujud kepada Allah dengan keinginan mereka sendiri sudah pasti akan mendapat keizinan Allah s.w.t sedangkan orang yang akan bersujud kerana takut atau untuk memperlihatkannya, maka Dia akan menyatukan belakangnya sehingga tidak boleh bersujud. Setiap kali hendak bersujud, dia hanya dapat membongkokkan pada tengukunya. Kemudian apabila mereka mengangkat kepala, Allah s.w.t telah pun berupa sebagaimana gambaran yang mereka lihat pertama kali tadi. Maka Allah pun berfirman Akulah Tuhan kamu lalu Mereka menyahut Engkau Tuhan Kami. Kemudian dibentangkan sebuah jambatan di atas neraka Jahanam dan yang dibenarkan ketika itu hanyalah syafaat dari rasul-rasul di mana mereka mengucapkan Ya Allah, selamatkanlah, selamatkanlah. Kemudian ada yang bertanya Rasulullah s.a.w wahai Rasulullah, apakah jambatan itu? Rasulullah s.a.w bersabda: Ianya merupakan lumpur yang licin. Padanya juga terdapat besi berkait dan besi berduri. Di Najd terdapat tumbuhan berduri yang disebut *Sa'dān*. Maka seperti itulah besi-besi berkait tersebut. Kepantasan orang-orang mukmin melintasi jambatan tersebut ada seperti kerlipan mata, seperti kilat, seperti angin, seperti burung dan seperti kuda atau unta yang berlari kencang. Mereka terbahagi kepada tiga kumpulan: Selamat dan tidak mengalami apa-apa rintangan, selamat tetapi terpaksa menempuh banyak rintangan dan terkoyak serta yang terus terjerumus ke dalam neraka Jahanam. Pada saat orang-orang mukmin telah bebas dari azab neraka, maka demi zat yang menguasai diriku iaitu diri Rasulullah nescaya tidak ada orang yang begitu mengambil berat dalam mencari kebenaran, melebihi orang-orang mukmin yang mencari kebenaran daripada Allah demi kepentingan saudara-saudara mereka yang masih berada di neraka. Mereka berkata wahai Tuhan kami, sesungguhnya dulu mereka berpuasa bersama kami, mendirikan sembahyang dan mengerjakan Hajji. Lalu Allah berfirman kepada mereka: Keluarkanlah orang-orang yang kamu kenal kerana wajah-wajah mereka diharamkan ke atas api Neraka. Maka ramai yang dapat dikeluarkan dari neraka. Ada yang sudah terbakar hingga separuh betis dan lututnya. Orang-orang mukmin itu berkata wahai Tuhan kami, tidakkah ada lagi yang tertinggal di dalam neraka setelah Engkau perintahkan untuk dikeluarkan. Allah berfirman kembalilah, siapa saja yang kamu temukan di hatinya ada kebaikan meskipun hanya seberat satu dinar, maka keluarkanlah. Jadi mereka dapat mengeluarkan ramai manusia. Lalu mereka berkata wahai Tuhan kami, Kami tidak tahu apakah masih ada di neraka seseorang yang Engkau perintahkan untuk dikeluarkan. Allah berfirman kembalilah, sesiapa saja yang kamu temukan dihatinya ada kebaikan meskipun hanya seberat setengah dinar, maka keluarkanlah. Mereka dapat mengeluarkan ramai lagi manusia. Setelah itu mereka berkata: Wahai Tuhan kami, kami tidak tahu, apakah di sana masih ada seseorang yang Engkau perintahkan untuk dikeluarkan. Allah berfirman kembalilah, sesiapa saja yang kamu temukan di dalam hatinya terdapat kebaikan meskipun hanya seberat zarah, maka keluarkanlah. Bertambah ramai lagi yang dapat dikeluarkan. Kemudian mereka berkata wahai Tuhan kami, kami tidak tahu adakah di sana masih ada pemilik kebaikan. Sesungguhnya Abū Sa'īd Al-Khudrī berkata: Jika kamu tidak mempercayaiku mengenai hadith ini, maka bacalah firman Allah ayat 40 Surah al-Nisa' إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تُكْحَنَ حَسَنَةً

Yang bermaksud “Sesungguhnya Allah tidak menzalimi seseorang walaupun sebesar zarah dan jika ada kebaikan sebesar zarah, nescaya Allah akan melipat gandakannya serta memberikan dari sisiNya pahala yang besar”. Allah s.w.t berfirman para malaikat telah meminta syafaat, para nabi telah meminta syafaat dan orang-orang mukmin juga telah meminta syafaat. Yang tinggal hanyalah Zat Yang Maha Penyayang di antara semua yang penyayang. Lalu Allah merangkum dari neraka dan mengeluarkan sekumpulan orang yang sama sekali tidak pernah melakukan kebaikan. Mereka telah menyedari. Kemudian mereka dilempar ke sebuah sungai di pintu syurga, yang disebut

...فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكُمْ لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا مَرَّتِينِ أَوْ ثَلَاثَةٍ حَتَّىٰ إِنَّ
بَعْضَهُمْ لَيَكَادُ أَنْ يَنْقَلِبَ فَيَقُولُ هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنِهِ آيَةٌ فَتَعْرِفُونَهُ إِنَّهَا فَيَقُولُونَ نَعَمْ فَيُكْسَفُ
عَنْ سَاقِ فَلَا يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ مِنْ تِنْقَاءِ نَفْسِهِ إِلَّا أَذْنَ اللَّهُ لَهُ بِالسُّجُودِ وَلَا
يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ اتْقَاءً وَرِيَاءً إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ ظَهِيرَةً طَبَقَةً وَاحِدَةً كُلَّمَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ
خَرَّ عَلَىٰ قَفَاهُ...

Maksudnya: "... Allah berfirman lagi kepada mereka "Akulah Tuhan kamu", mereka berkata "Kami mohon perlindungan daripada Allah kepada kamu, kami tidak akan menyekutukan Allah dengan sesuatu pun untuk kali kedua atau ketiga" sehingga sebahagian mereka hampir-hampir berubah iaitu kembali kepada kebenaran. Maka Allah berfirman "Apakah di antara kamu dan Allah terdapat tanda-tanda yang membuatkan kamu dapat mengenaliNya?, mereka menjawab ya, lalu disingkapkan betisNya dan setiap orang yang hendak bersujud kepada Allah dengan keinginan mereka sendiri sudah pasti akan mendapat keizinan Allah, sedangkan orang yang akan bersujud kerana takut atau untuk memperlihatkannya, maka Allah akan menyatukan belakangnya sehingga tidak boleh bersujud. Setiap kali hendak bersujud, dia hanya dapat membongkokkan pada tengkuknya..." "

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-‘Imān* pada bab “mengetahui cara melihat Allah”, no. hadith 182.¹³³

Sungai Kehidupan. Seterusnya mereka keluar seperti tumbuhan kecil yang keluar selepas dari banjir. Bukankah kamu sering melihat tumbuhan kecil di celah-celah batu atau pohon, bahagian yang terkena sinaran matahari akan berwarna sedikit kekuningan dan hijau, sedangkan yang berada di bawah tempat teduh akan menjadi putih? lalu para sahabat mencelah seolah-olah engkau pernah menggembala di gurun. Rasulullah s.a.w terus bersabda lalu mereka keluar bagaikan mutiara. Di leher mereka ada kalong, sehingga para ahli syurga dapat mengenali mereka: Mereka adalah orang-orang yang dibebaskan oleh Allah, yang dimasukkan oleh Allah ke dalam syurga, tanpa amalan yang mereka kerjakan dan juga tanpa kebaikan yang mereka lakukan. Kemudian Allah berfirman masuklah kamu ke dalam syurga, apa-apa yang kamu lihat, ianya adalah untuk kamu. Mereka berkata: Wahai Tuhan kami, Engkau telah berikan kepada kami pemberian yang belum pernah Engkau berikan kepada seorang pun di antara orang-orang di seluruh alam. Allah berfirman "Di sisiKu ada pemberian untuk kamu yang lebih baik daripada pemberian ini". Mereka berkata wahai Tuhan kami, apa lagi yang lebih baik daripada pemberian ini? Allah berfirman redaKu, lalu Aku tidak memurkai kamu selepas ini buat selama-lamanya.

¹³³ *Ibid.*, h. 709-710.

Hadith Ketujuh: Hadith ini mengandungi lafaz *al-Nafs* yang bererti diri atau pun jiwa. Ini boleh memberi satu gambaran seolah-olah Allah itu bersifat dan mempunyai fizikal seperti makhluk.

عَنْ أَبِي دَرَّةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا رَوَى عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَّهُ قَالَ يَا عِبَادِي إِلَيْيَ حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّماً فَلَا تَظَالَّمُوا يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُوْنِي أَهْدِكُمْ يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاسْتَطِعْمُوْنِي أَطْعَمْكُمْ يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ فَاسْتَكْسُوْنِي أَكْسُكُمْ يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ تُخْطِئُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَعْفُرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً فَاسْتَعْفِرُوْنِي أَعْفُرُ لَكُمْ يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضَرِّي فَتَضْرُوْنِي وَلَنْ تَبْلُغُوا نَعْيِ فَتَنْعَمُوْنِي يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجْنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَنْقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئاً يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجْنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئاً يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجْنَّكُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُوْنِي فَأَعْطِيَتُهُ كُلَّ إِنْسَانٍ مَسَأْلَتُهُ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمِحْيَطُ إِذَا دُخِلَ الْبَحْرَ يَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أَحْصِبَهَا لَكُمْ ثُمَّ أُوْفِيَكُمْ إِيَّاهَا فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلَيَحْمَدِ اللَّهَ وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ.

Maksudnya: “Dari ‘Abū Dhar dari Nabi s.a.w pada apa yang Baginda riwayatkan dari Allah s.w.t firmanNya “Wahai hambaku sesungguhnya Aku haramkan berbuat zalim ke atas *diriku*, dan Aku juga menjadikannya haram sesama kamu maka dengan sebab itu janganlah kamu berbuat zalim. Wahai hambaku engkau semua adalah sesat melainkan sesiapa yang Aku berikan padanya hidayah, maka pintalah hidayah itu dariKu pasti Aku perkenankan, wahai hambaku sesungguh kamu semua ini lapar melainkan sesiapa yang Aku berikan makan kepadanya maka pintalah makanan dariKu, wahai hambaku kamu semua bertelanjang melainkan sesiapa yang aku tutupnya dengan pakaian, maka pintalah tutupan pakaian itu dariKu nescaya Aku perkenan, wahai hambaku sesungguhnya kamu melakukan kesilapan siang dan malam, dan Aku sajalah yang boleh mengampunkan semua dosa-dosa, maka pintalah keampunan dariKu nescaya Aku ampunkan, wahai hambaku kamu sama sekali tidak mampu memberi mudarat dan manfaat kepadaKu, wahai hambaku andai yang pertama dan terakhir dari kalangan manusia atau pun jin berada di atas hati seorang yang paling bertakwa dalam kalangan kamu, itu sebenarnya tidak menambah walau sedikit pun terhadap kekuasaanKu, dan andai yang pertama dan terakhir dari kalangan manusia atau pun jin berada di atas hati seorang yang paling jahat dalam kalangan kamu, ia juga tidak menjelaskan walau sedikit pun kekuasaanKu, wahai hambaku andai yang pertama dan

terakhir dari kalangan manusia atau pun jin berdiri di satu kawasan dan memohon kepadaKu dan Aku perkenankan segala permintaannya, ia tidaklah menjelaskan apa yang ada di sisiKu melainkan seumpama terjejasnya air laut bila dimasukkan jarum ke dalamnya. Wahai hambaKu sesungguhnya amalan-amalan kamu akan aku perhitungkan, kemudian aku sempurnakan balasannya, maka sesiapa yang berbuat baik maka pujiyah Allah s.w.t dan sesiapa yang berbuat sebaliknya janganlah dia mencela menlainkan dirinya sendiri”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Bir wa al-Silah wa al-Adab* pada bab “*pengharaman berbuat zalim*”, no. hadith 2577.¹³⁴

Hadith Kelapan: Di dalam hadith ini terdapat lafaz *al-Shakhs* yang bermaksud diri atau individu. Perkataan tersebut dalam konteks hadith ini memberikan satu maksud yang kurang jelas tentang sifat Allah s.w.t seolah-olah ianya meyamai sifat makhluk.

قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ لَوْ رَأَيْتُ رَجُلًا مَعَ امْرَأَيِّ لَصَرَتِهِ بِالسَّيْفِ غَيْرُ مُصْفِحٍ عَنْهُ فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرِهِ سَعْدٌ فَوَاللَّهِ لَا تَأْغِيْرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَعْيَرُ مِنْ أَجْلِ غَيْرِهِ اللَّهُ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا شَخْصٌ أَعْيَرُ مِنْ اللَّهِ وَلَا شَخْصٌ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْعَذْرَ مِنْ اللَّهِ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ اللَّهُ الْمُرْسَلِينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِّرِينَ وَلَا شَخْصٌ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْمِدْحَةُ مِنْ اللَّهِ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَعَدَ اللَّهُ الْجَنَّةَ.

Maksudnya: Berkata Sa'd Ibn 'Ubādah, kalau aku melihat seorang lelaki bersama isteriku pasti aku akan membunuhnya dengan pedang tanpa aku memaafkannya lalu berita ini sampai kepada Nabi s.a.w lalu Baginda bertanya “adakah kamu merasa pelik dengan perasaan cemburu Sa'd, demi Allah sesungguhnya Aku lebih cemburu berbanding dia, dan Allah s.w.t lebih cemburu berbanding Aku, maka kerana sifat cemburuNya lah Dia mengharamkan perkara-perkara yang keji samada yang jelas mahupun yang tersembunyi, dan tidak ada diri yang lebih cemburu berbanding Allah s.w.t, dan tidak ada diri yang lebih bersifat suka kepadakeuzuran berbandingAllah s.w.t. Maka kerana itulah Allah s.w.t mengutuskan para mursalin yang memberi khabar gembira dan ancaman, dan tidak ada diri yang lebih suka kepada pujian berbanding Allah s.w.t maka kerana itulah Dia menjanjikan syurga.

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Li‘ān*, no. hadith 1499.¹³⁵

¹³⁴Ibid., h. 1129.

Hadith Kesembilan: Dalam hadith ini terdapat perkataan *al-Dhāt*, perkataan ini dalam Bahasa Arab mempunyai makna yang sama dengan perkataan *al-Nafs* dan *al-Shahsh* dan apabila disandarkan kepada Allah ianya boleh memberi anggapan bahawa Allah s.w.t dan mahkluknya mempunyai sifat dan fizikal yang sama.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَمْ يَكُنْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَطُولُهُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ شَتَّتَيْنِ فِي ذَاتِ اللَّهِ قَوْلُهُ {إِلَيْيَ سَقِيمٌ} وَقَوْلُهُ {بَنَ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} وَوَاحِدَةٌ فِي شَأْنٍ سَارَهُ فَإِنَّهُ قَدِيمٌ أَرْضٌ جَبَارٌ وَمَعْنَاهُ سَارَهُ وَكَانَتْ أَحْسَنَ النَّاسِ فَقَالَ لَهَا إِنَّ هَذَا الْجَبَارُ إِنْ يَعْلَمُ أَنَّكِ امْرَأٌ يَعْلَمُنِي عَلَيْكِ فَإِنْ سَأَلَكَ فَأَخْبِرْهُ أَنَّكِ أُخْتِي فَإِنَّكِ أُخْتِي فِي الْإِسْلَامِ فَإِنِّي لَا أَغْلُمُ فِي الْأَرْضِ مُسْلِمًا عَبْرِي وَغَيْرِكَ فَلَمَّا دَخَلَ أَرْضَهُ رَأَهَا بَعْضُ أَهْلِ الْجَبَارِ أَتَاهُ فَقَالَ لَهُ لَقَدْ قَدِيمٌ أَرْضُكَ امْرَأٌ لَا يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَكُونَ إِلَّا لَكَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَأَتَى بِهَا فَقَامَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الصَّلَاةِ فَلَمَّا دَخَلَتْ عَلَيْهِ لَمْ يَتَمَالَكْ أَنْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَيْهَا فَقُبِضَتْ يَدُهُ قَبْضَةً شَدِيدَةً فَقَالَ لَهَا ادْعِ اللَّهَ أَنْ يُطْلِقَ يَدِي وَلَا أَضْرِكَ فَفَعَلَتْ فَعَادَ فَقُبِضَتْ أَشَدَّ مِنَ الْقُبْضَةِ الْأُولَى فَقَالَ لَهَا مِثْلَ ذَلِكَ فَفَعَلَتْ فَعَادَ فَقُبِضَتْ أَشَدَّ مِنَ الْقُبْضَةِ الْأُولَى فَجَاءَهَا ادْعِي اللَّهَ أَنْ يُطْلِقَ يَدِي فَلَكَ اللَّهُ أَنْ لَا أَضْرِكَ فَفَعَلَتْ وَأَطْلَقَتْ يَدُهُ وَدَعَا اللَّذِي جَاءَهَا فَقَالَ لَهُ إِنَّكَ إِنَّمَا أَتَيْتَنِي بِشَيْطَانٍ وَمَمْ تَأْتِنِي بِإِنْسَانٍ فَأَخْرِجْهَا مِنْ أَرْضِي وَأَعْطِهَا هَاجِرَ قَالَ فَأَفْبَلَتْ تَمْشِي فَلَمَّا رَأَهَا إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اصْرَفَ فَقَالَ لَهَا مَهْيَمٌ قَالَتْ خَيْرًا كَفَ اللَّهُ يَدُ الْفَاجِرِ وَأَحْدَمَ خَادِمًا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَتِلْكَ أُمُّكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ.

Maksudnya: “Dari ‘Abu Hurayrah bahawa Nabi s.a.w bersabda bahawa Nabi Ibrahim a.s tidak pernah berbohong sama sekali melainkan tiga kali sahaja pada *diri Allah*, pertama iaitu kata-kata Nabi Ibrahim a.s “sesungguhnya aku sakit”, yang diceritakan oleh Allah s.w.t dalam al-Qur’ān, kedua kata-kata Nabi Ibrahim a.s yang dirakamlah oleh Allah s.w.t dalam firmanNya “ianya dipecahkan oleh patung kamu yang paling besar”, ketiga kisah ketika Nabi Ibrahim a.s dan isteriNya Sarah seorang perempuan yang paling baik pada masa itu ketika baru tiba ke sebuah tempat dikenali dengan nama Jabbar, lalu Baginda berkata kepada Sarah, penduduk kawasan ini jika dia mengetahui engkau isteriku nescaya mereka akan merampasmu dariku, jika engkau ditanya jawablah engkau saudara perempuanku, sesungguhnya engkau memang saudara seagama denganku, Aku tidak tahu di ditempat ini adanya orang Islam selain engkau. Ketika Nabi Ibrahim memasuki negeri raja diktator tersebut ada seorang rakyatnya yang melihat Sarah. Beliau datang kepada Raja

¹³⁵Ibid., h. 936.

diktator tersebut dan berkata: Sesungguhnya telah datang ke wilayah kamu seorang wanita yang hanya patut menjadi milik kamu. Raja tersebut mengirimkan utusan kepada Sarah dan membawanya, lalu Nabi Ibrahim a.s mendirikan sembahyang. Ketika Sarah bertemu muka dengan Raja tersebut. Beliau tidak mampu menguasai tangannya untuk memeluk Sarah kerana tangannya terkunci. Beliau berkata kepada Sarah: Berdoalah kepada Allah agar Allah melepaskan tanganku, aku tidak akan menyusahkan kamu, lalu Sarah berdoa. Raja menggenggam tangannya sendiri dengan erat, lebih erat daripada yang pertama. Raja mengulangi ucapannya, maka Sarah melakukannya. Raja menggenggam tangannya sendiri dengan erat, lebih erat daripada yang pertama dan kedua. Raja berkata: Berdoalah kepada Allah agar dia melepaskan tanganku. Demi Allah aku tidak akan menyusahkan kamu. Sarah menurut saja. Kali ini tangan Raja tersebut terlepas. Lalu Raja tersebut memanggil orang yang membawa Sarah dan berkata: Sesungguhnya yang kamu bawa kepadaku adalah syaitan bukan manusia. Usirkan beliau dari wilayahku dan berikanlah Siti Hajar kepadanya. Abū Hurayrah meneruskan kata-katanya: Sarah kembali dengan berjalan kaki. Ketika Nabi Ibrahim a.s melihatnya, beliau menyambutnya seraya bertanya: Bagaimana khabarmu? Sarah menjawab: Baik, sesungguhnya Allah telah mengunci tangan orang yang ingin berbuat jahat atau serong dan memberi seorang khadam”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Faḍā'il* pada bab “sebahagian daripada kelebihan Nabi Ibrahim ‘alayh al-Salām”, no. hadith 2371.¹³⁶

Hadith Kesepuluh: Perkataan *al-Ṣūrah* bererti bentuk. Dalam hadith ini ianya telah disandarkan kepada Allah s.w.t, sehingga boleh mewujudkan satu kefahaman seolah-olah Allah itu mempunyai bentuk-bentuk yang tertentu yang menyamai makhluknya.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَعْتَنِبْ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.

Maksunya: Dari Abu Hurayrah r.a berkata, Nabi s.a.w bersabda “Apa kamu seseorang kamu memerangi saudaranya, maka jauhilah mukanya, kerana Allah s.a.w mencipta Adam a.s seperti bentukNya”.

¹³⁶Ibid., h. 1094.

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Birr wa al-Silah wa al-Ādab*, pada bab “*larangan memukul muka*”, no. hadith 2612.¹³⁷

Jadual 3.2.1(a): Taburan Hadith-Hadith *Mutasyābihāt Dhātiyyah*

Bil	Perkataan <i>Mutasyābihāt</i>	Nama <i>Kitāb</i>	Nama <i>Bāb</i>	No. Hadith	Jum Hadith
1	<i>al-Wajh</i>	<i>al-‘Imān</i>	Sabda Nabi s.a.w sesungguhnya Allah tidak tidur	179	1
2	<i>al-Yad</i>	<i>Tawbah</i>	Allah terima taubat orang yang berulang kali berbuat dosa dan bertaubat	2579	2
		<i>al-Īmān</i>	Ahli syurga yang paling rendah kedudukan di dalamnya	179	
3	<i>al-Asābi‘</i>	<i>al-Qiyāmah wa al-Jannah wa al-Nār</i>	tiada	2786	1
		<i>al-Qadr</i>	Allah memalingkan hati manusia pada bila-bila masa yang Dia kehendaki	2654	1
4	<i>al-Qadam</i>	<i>al-Jannah wa Sifah Na‘īmihā</i>	Neraka dimasuki hanya oleh orang bongkak, syurga pula dimasuki oleh orang-orang yang lemah	2848	1

¹³⁷*Ibid.*, h. 1124.

			Penerimaan sedekah dari usaha yang baik	1014	1
5	<i>al-Yamīn wa al-Shimāl</i>	<i>Dhakāh</i>	tiada	993	1
			<i>al-Qiyāmah wa al-Jannah wa al-Nār</i>	Pengenalan tentang cara melihat Allah s.w.t	2787
6	<i>al-Sāq</i>	<i>al-‘Imān</i>	Pengharaman melakukan kezaliman	182	1
7	<i>al-Nafs</i>	<i>al-Birr wa al-Silah wa al-Adab</i>	Sebahagian kelebihan Nabi Ibrahim a.s	2577	1
8	<i>al-Dhāt</i>	<i>al-Faḍā’il</i>	tiada	2371	1
9	<i>al-Shakhsh</i>	<i>Li ‘ān</i>	Larangan memukul muka	1499	1
10	<i>al-Ṣūrah</i>	<i>al-Birr wa al-Silah wa al-Adab</i>	Larangan memukul muka	2612	1
JUMLAH KESELURUHAN HADITH MUTASYĀBIHĀT DHĀTIYYAH					14

Jadual 3.2.1(b): Taburan Perawi Hadith *Mutasyābihāt Dhātiyyah*

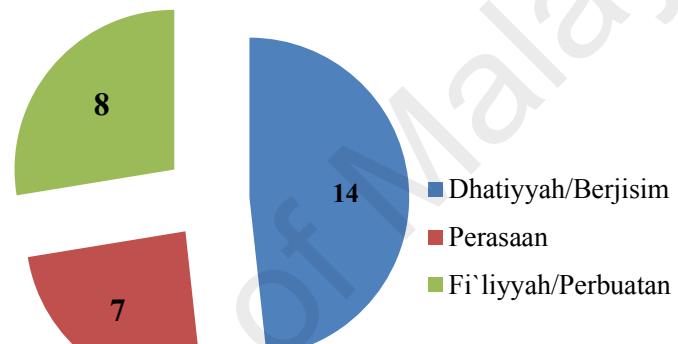
Bil	Nama Perawi	Nama Kitab	Nama Bab	No. Hadith	Perkataan Mutasyabihat	Bil. Hadith
1	Abū Hurayrah	<i>al-Dhakāh</i>	Galakan membelanjakan harta dan berita gembira	993	<i>al-Yamīn</i>	1

			kepada orang yang membelanjakan harta serta ganjarannya			
		<i>al-Faḍā'il</i>	Sebahagian kelebihan Nabi Ibrahim a.s	2371	<i>al-Dhāt</i>	1
		<i>al-Birr wa al-Silah wa al-Ādab</i>	Larangan memukul muka	2612	<i>al-Šūrah</i>	1
2	Abū Mūsā al-‘Ash‘ariy	<i>al-Tawbah</i>	Allah terima taubat orang yang berulang kali berbuat dosa dan bertaubat	2579	<i>al-Yad</i>	1
		<i>al-‘Imān</i>	Sabda Nabi s.a.w sesungguhnya Allah tidak tidur	179	<i>al-Wajh</i>	1
3	‘Abd Allah Ibn ‘Umar	<i>al-Qiyāmah wa al-Jannah wa al-Nār</i>	tiada	2786	<i>al-‘Aṣābi‘</i>	1
4	Amrū Ibn al-‘Āṣ	<i>al-Qadr</i>	Allah memalingkan hati manusia pada bila-bila masa yang Dia kehendaki	2654	<i>al-‘Aṣābi‘</i>	1
			Pengenalan			

5	Abū Sa‘īd al-khudriy	<i>al-‘Imān</i>	tentang cara melihat Allah s.w.t	182	<i>al-Sāq</i>	1
6	Abu Dhar al-Ghfāriyy	<i>al-Birr wa al-Silah wa al-‘Adab</i>	Pengharaman melakukan kezaliman	2577	<i>al-Nafs</i>	1
7	Sa‘d Ibn ‘Ubādah	<i>Li ‘ān</i>	tiada	1499	<i>al-Shakhsh</i>	1
8	Anas Ibn Mālik	<i>al-Jannah wa Sifah Na‘īmihā</i>	Neraka dimasuki hanya oleh orang bongkak, syurga pula dimasuki oleh orang-orang yang lemah	2848	<i>al-Qadam</i>	1
9	Al-Mughīrah Ibn Shu‘bah	<i>al-Īmān</i>	Ahli syurga yang paling rendah kedudukan di dalamnya	179	<i>al-Yad</i>	1
10	Sa‘id Ibn Yasar	<i>al-Dhakāh</i>	Penerimaan sedekah dari hasil kerja yang baik dan pemeliharaannya	1014	<i>al-Yamīn</i>	1

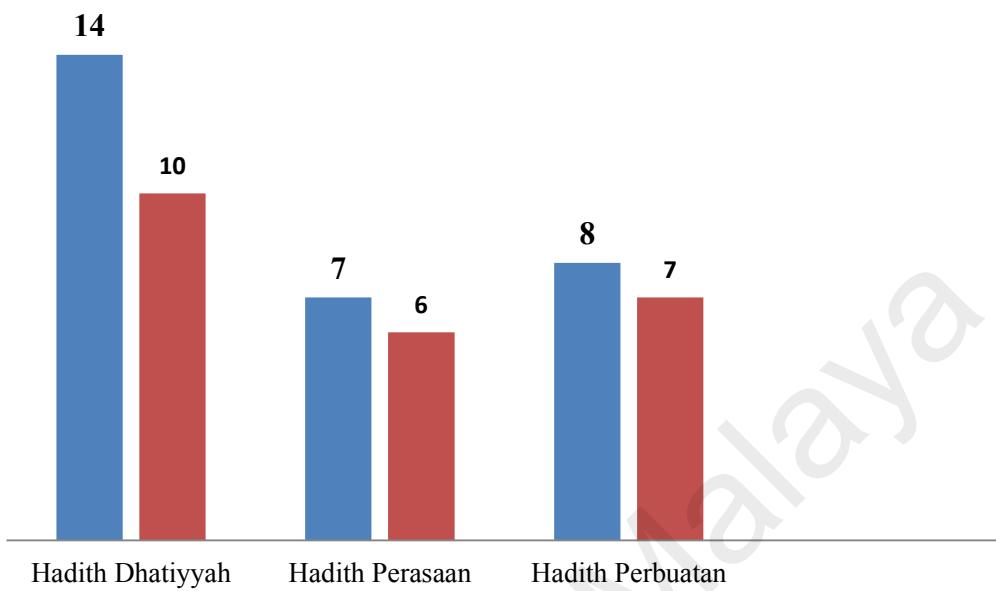
11	Sālim Ibn ‘Abd Allah	al-Qiyāmah wa al-Jannah wa al-Nar	tiada	2787	<i>al-Yamīn</i>	1
----	----------------------	-----------------------------------	-------	------	-----------------	---

Rajah 3.2.1 (a): Bilangan Hadith-Hadith *Mutasyābihāt* Dalam *Sahīh Muslim*

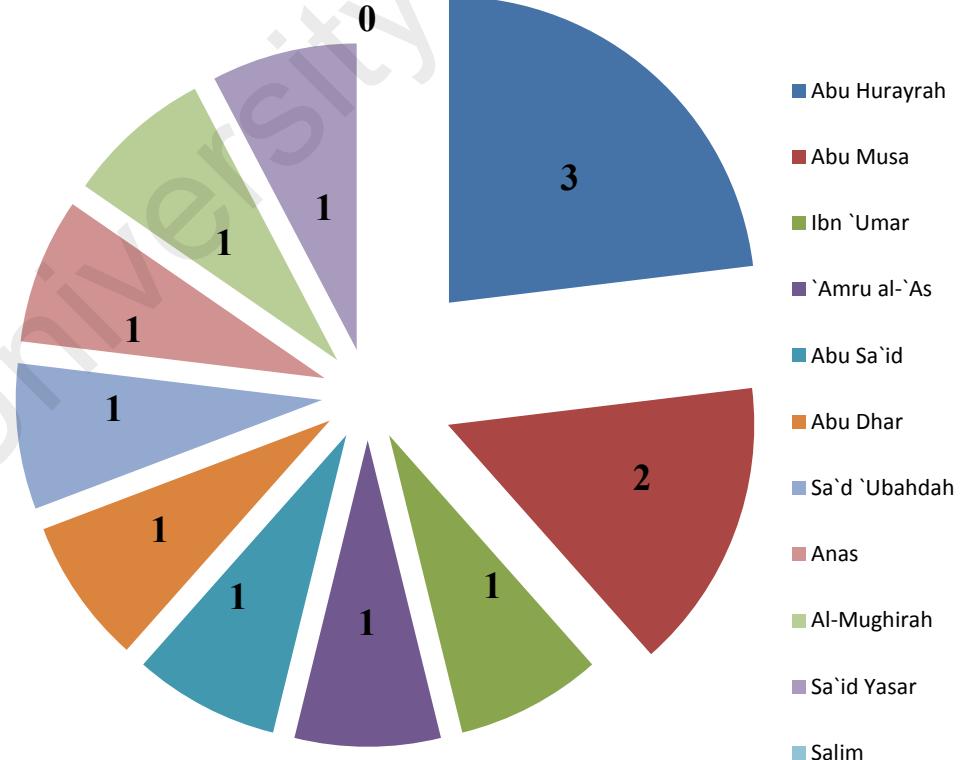


Rajah 3.2.1 (b): Bilangan Hadith dan Lafaz *Mutasyābihāt*

■ Bilangan Hadith ■ Bilangan Lafaz Mutashabihat



Rajah 3.2.1 (c): Perawi Terbanyak Hadith *Mutasyabihat Dhatiyyah*



3.2.2

HADITH-HADITH *MUTASYĀBIHĀT FI'LIYYAH*

Hasil dari penelitian, didapati hadith-hadith bagi kategori ini apabila dilakukan perincian ianya boleh diklasifikasi kepada dua bahagian. Bahagian pertama ialah matan hadith yang mempunyai perkataan bermaksud perbuatan yang disandarkan kepada Allah s.w.t. Bahagian kedua pula ialah matan hadith yang mempunyai perkataan yang berkait dengan perasaan atau pun emosi yang disandarkan kepada Allah s.w.t. Sandaran perkataan-perkataan ini kepada Allah s.w.t akhirnya mencetuskan kefahaman seolah-olah Allah s.w.t itu perbuatan dan perasaanNya sama seperti perbuatan dan perasaan makhluk. Bagi kategori ini pengkaji hanya menemui sejumlah lima belas (15) hadith sahaja.

3.2.2.1

HADITH BERKAITAN PERASAAN

Pengkaji menemui sejumlah tujuh (7) hadith *mutasyābihāt fi'liyyah* yang berkait dengan perasaan. Terdapat enam (6) perkataan *mutasyābihāt* dalam matan hadith tersebut ialah *al-farḥ*, *al-ghīrah*, *al-istiḥyā'*, *al-malāl*, *al-maḥabbah* dan *al-khullah*. Hadith bagi kategori ini mempunyai tujuh (7) perawi *al-'Alā* yang berlainan iaitu Abū Hurayrah, al-Ḥārith Ibn Suwayd, 'Abū Wāqid, Salamah Ibn al-Akwa', 'Anas Ibn Mālik, Jundub dan Siti 'Ā'ishah r.a. Kesemua perawi ini masing-masing meriwayatkan satu hadith sahaja. Berikut adalah senarai hadith-hadith bagi kategori ini

Hadith Pertama: Perkataan *mutasyābihāt* yang terdapat dalam hadith ini ialah *al-farḥ* yang bererti gembira. Apabila dinisbahkan kepada Allah s.w.t ianya

berkemungkinan menimbulkan kekeliruan dalam memahami maksud sebenar yang dikehendaki.

عَنْ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ أَعْوَدُهُ وَهُوَ مَرِيضٌ فَحَدَّثَنَا بِحَدِيثِيْنِ حَدِيثًا عَنْ نَفْسِهِ وَحَدِيثًا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَلَّهُ أَشَدُ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ مِنْ رَجُلٍ فِي أَرْضٍ دَوَّيَةٍ مَهْلِكَةٍ مَعْهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ فَنَامَ فَاسْتَيْقَظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ فَطَلَّبَهَا حَتَّى أَذْرَكَهُ الْعَطَشُ ثُمَّ قَالَ أَرْجِعْ إِلَى مَكَانِي الَّذِي كُنْتُ فِيهِ فَأَنَامُ حَتَّى أَمُوتَ فَوَضَعَ رَأْسَهُ عَلَى سَاعِدِهِ لِيَمُوتَ فَاسْتَيْقَظَ وَعِنْدَهُ رَاحِلَتُهُ وَعَلَيْهَا زَادَهُ وَطَعَامُهُ وَشَرَابُهُ فَاللَّهُ أَشَدُ فَرَحًا بِتَوْبَةِ الْعَبْدِ الْمُؤْمِنِ مِنْ هَذَا بِرَاحِلَتِهِ وَزَادَهُ .

Maksudnya: “Dari al-Hārith bin Suwayd katanya, Nabi s.a.w bersabda sesungguhnya Allah, Dia amat gembira dengan taubat seorang hambanya yang beriman seperti seorang lelaki yang berada di tanah yang tandus bersama binatang tunggangannya yang membawa makanan dan minum, lalu dia tidur dan apabila dia terjaga dia mendapati binatang tunggangnya telah hilang lalu dia mencari-carinya hingga terasa dahaga lalu dia mengambil keputusan balik ke tempat asal dimana dia tidur tadi sambil berkata aku akan tidur disini hingga mati, lalu dia meletakkan kepalanya dengan berbantalkan lengannya dengan harapan akan mati, namun apabila dia terjaga dia mendapati binatang tunggangannya ada disisinya termasuklah bekalan makanan dan minumannya sekali, lalu sekali lagi Nabi s.a.w menegaskan gembiranya Allah s.w.t dengan taubat seorang hambanya yang beriman melebihi perasaan gembira seorang lelaki yang berjaya mendapat kembali binatang tunggangannya beserta bekalannya”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Tawbah* pada bab “dorongan bertaubat dan bergembira dengannya”, no. hadith 2744¹³⁸.

Hadith Kedua: Perkataan *mutasyābihāt* yang terdapat dalam matan hadith ini ialah *al-ghāyrah* yang bermaksud cemburu. Zahir hadith ini menunjukkan seolah-olah Allah s.w.t mempunyai perasaan cemburu sama seperti manusia.

¹³⁸Ibid., h. 1154.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ يَعْلَمُ
وَغَيْرُهُ اللَّهُ أَنْ يَأْتِي الْمُؤْمِنُ مَا حَرَمَ عَلَيْهِ.

Maksudnya: “Dari ‘Abū Hurayrah katanya, Nabi s.a.w bersabda sesungguh Allah s.w.t itu cemburu, dan orang mukmin juga cemburu, Allah s.w.t itu cemburu bila seseorang mukmin melakukan apa yang diharamkan olehNya”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Tawbah* pada bab “sifat cemburu Allah sw.t dan pengharaman melakukan perkara yang keji”, no. hadith 2761.¹³⁹

Hadith Ketiga: *Al-istiḥyā’* ertinya malu, dalam hadith ini sifat tersebut telah disandarkan kepada Allah s.w.t mengambarkan seolah-olah Allah s.w.t itu sifat maluNya sama seperti sifat malu makhluk.

عَنْ أَبِي وَاقِدِ الْلَّيْثِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَمَا هُوَ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ
وَالنَّاسُ مَعْهُ إِذْ أَقْبَلَ نَفَرٌ ثَلَاثَةً فَأَقْبَلَ اثْنَانٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَهَبَ
وَاحِدٌ قَالَ فَوَقَّفَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَرَأَى فُرْحَةً فِي الْحَلْقَةِ
فَجَلَسَ فِيهَا وَأَمَّا الْآخَرُ فَجَلَسَ خَلْفَهُمْ وَأَمَّا الثَّالِثُ فَأَذْبَرَ ذَاهِبًا فَلَمَّا فَرَغَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَلَا أُخْبِرُكُمْ عَنِ النَّفَرِ الْثَّلَاثَةِ أَمَا أَحَدُهُمْ فَأَوَّلَى إِلَى اللَّهِ فَأَوَّلَهُ
الَّهُ وَأَمَّا الْآخَرُ فَأَسْتَحْيِي اللَّهَ مِنْهُ وَأَمَّا الْآخَرُ فَأَعْرَضَ فَأَعْرَضَ اللَّهُ عَنْهُ.

Maksudnya: ‘Abū Wāqid al-Laythī r.a, ketika Rasulullah s.a.w duduk di dalam masjid bersama kaum Muslimin, tiba-tiba datang tiga orang lelaki, dua orang daripadanya terus menghampiri Rasulullah s.a.w lalu salah seorang dari keduanya menghadap Rasulullah s.a.w. Setelah melihat ada tempat kosong beliau terus duduk di situ. Adapun yang seorang lagi, duduk di belakangnya. Sementara itu, orang yang ketiga, terus pergi. Setelah Rasulullah s.a.w selesai, baginda bersabda: Tidakkah kamu ingin aku beritahu tentang tiga orang tadi? Salah seorang di antara mereka berlindung kepada Allah, maka Allah melindunginya. Yang keduanya malu, maka Allah pun malu kepadanya. Sedangkan orang yang ketiga berpaling, maka Allah berpaling darinya.

¹³⁹Ibid., h. 1156.

Sumber Hadith: Sahih Muslim : Dalam *Kitāb al-Salām* pada bab “seseorang yang hadir ke sesuatu majlis lalu dia mendapati ada ruang untuk duduk lalu dia duduk disitu, jika tiada maka dia perlu duduk di belakang”, no. hadith 2176.¹⁴⁰

Hadith Keempat: Matan hadith ini mengandungi satu patah perkataan yang disandarkan kepada Allah s.w.t hingga boleh menimbulkan kekeliruan dalam memahami makna sebenarnya. Perkataan tersebut ialah *al-malal* yang bermaksud jemu.

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدِي اِمْرَأَةٌ فَقَالَ مَنْ هَذِهِ فَقُلْتُ اِمْرَأَةٌ لَا تَنَامُ تُصْلِي قَالَ عَلَيْكُمْ مَا تُطِيقُونَ فَوَاللَّهِ لَا يَعْلَمُ اللَّهُ حَتَّى تَمَلُّوا وَكَانَ أَحَبُّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَا دَأَوْمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ .

Maksud Hadith: “Dari ‘Ā’isyah r.a katanya, Nabi s.a.w masuk menemuiku dan ada bersamaku seorang perempuan lalu Baginda s.a.w bertanya siapakah perempuan tersebut?, lalu aku menjawab seorang perempuan yang tidak tidur kerana menunaikan solat lalu Baginda s.a.w bersabda buatlah amal ibadat setakat kemampuanmu, demi Allah Dia tidak akan jemu sehingga kamu merasa jemu, dan urusan berkaitan agama yang paling baik ialah apa yang sentiasa dilakukan oleh pelakunya secara berterusan”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim : “Dalam *Kitāb Salāt al-Musāfirīn wa Qasrihā* pada bab “berkaitan seseorang yang mengantuk ketika sembahyang atau bercelaru bacaan al-Qur’ān atau zikir, disarankan tidur atau berehat sehingga hilang mengantuknya”, no. hadith 785¹⁴¹.

Hadith Kelima: Dalam hadith ini terdapat satu sifat yang disandarkan kepada Allah s.a.w, iaitu *al-Maḥabbah* yang bererti sayang atau suka. Sandaran ini boleh difahami

¹⁴⁰Ibid., h. 1065.

¹⁴¹Ibid., h. 801

seolah-olah Allah s.w.t mempunyai perasaan tersebut sama seperti perasaan yang ada pada manusia.

i. عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ كَانَ عَلَيْهِ قَدْ تَحَلَّفَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي خَيْرَ وَكَانَ رَمْدًا فَقَالَ أَنَا أَتَحَلَّفُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَرَجَ عَلَيْهِ فَلَحِقَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا كَانَ مَسَاءً لِلَّيْلَةِ الَّتِي فَتَحَّمَّلَ اللَّهُ فِي صَبَاحِهَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَعْطِيَنَّ الرَّأْيَةَ أَوْ لِيَأْخُذَنَّ بِالرَّأْيَةِ عَدَا رَجُلٍ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَوْ قَالَ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَيْهِ فَإِذَا نَحْنُ يَعْلَمُ وَمَا تَرْجُوهُ فَقَالُوا هَذَا عَلَيْهِ فَأَعْطَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّأْيَةَ فَفَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ.

Maksudnya: “Dari Salamah Ibn al-Akwa’ katanya, di dalam peperangan Khaibar Ali berada di belakang Rasulullah s.a.w, ketika itu beliau sakit. Beliau berkata: Aku berada di belakang Rasulullah s.a.w. Setelah itu Ali keluar melintasi Rasulullah s.a.w. Pada petangnya iaitu sebelum Allah memberi kemenangan pada keesokan hari, Rasulullah s.a.w bersabda: Sungguhnya aku akan berikan bendera ini kepada seorang lelaki yang dicintai Allah dan RasulNya dan yang mencintai Allah dan RasulNya esok. Semoga Allah memberi kemenangan padanya. Ketika kami bertemu dengan Ali, kami berkata: Inilah Ali, maka Rasulullah s.a.w memberi bendera itu dan Allah memberi kemenangan kepadanya”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim: “Dalam *Kitāb Faḍā'il al-Saḥābah* pada bab “sebahagian daripada kelebihan Saidina ‘Alī Ibn ‘Abi Tālib”, no. hadith 2406.¹⁴²

.ii. عَنْ أَنَسِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلاوةَ الإِيمَانِ مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مَا سِوَاهُمَا وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءُ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ وَأَنْ يَكُرْهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَدَهُ اللَّهُ مِنْهُ كَمَا يَكُرْهُ أَنْ يُعَذَّفَ فِي النَّارِ.

Maksudnya: “Dari Anas r.a dari Nabi s.a.w katanya, sesiapa yang ada padanya tiga unsur ini dia akan merasai kemanisan iman iaitu sesiapa yang sayangnya kepada kepada Allah dan rasulNya melebihi segala-galanya, seseorang yang menyanyangi seseorang yang lain kerana Allah, dan seseorang yang benci kembali kepada kekufuran selepas Allah menyelamatkannya darinya sebagaimana bencinya dia jika dicampak ke dalam api neraka”.

¹⁴²Ibid., h. 1101

Sumber Hadith: Sahih Muslim: “Dalam *Kitāb al-‘Imān* pada bab “*penerangan sifat-sifat sesiapa yang memilikiya akan merasai kemanisan iman*”, no. hadith 43.¹⁴³

Hadith Keenam: Dalam hadith ini Allah dapat difahami seolah-olah Allah itu mempunyai sifat yang sama dengan makhluk iaitu *al-Khullah* iaitu perasaan sayang yang tulus.

عَنْ جُنْدُبٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِحَمْسٍ وَهُوَ يَقُولُ إِنِّي
أَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ أَنْ يَكُونَ لِي مِنْكُمْ حَلِيلٌ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ اخْتَدَنِي حَلِيلًا كَمَا اخْتَدَ إِنْرَاهِيمَ
حَلِيلًا وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنْ أَمْيَّتِي حَلِيلًا لَا تَخْذُنِي أَبَا بَكْرٍ حَلِيلًا أَلَا وَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ
كَانُوا يَتَّخِذُونَ قُبُورَ أَنْيَائِهِمْ وَصَالِحِيهِمْ مَسَاجِدَ أَلَا فَلَا تَتَّخِذُوا الْقُبُورَ مَسَاجِدَ إِنِّي
أَنْهَاكُمْ عَنْ ذَلِكَ.

Maksudnya: “Dari Jundub katanya, aku mendengar Nabi s.a.w bersabda lima hari sebelum kewafatannya, sesungguhnya aku berharap agar mendapat seorang teman dari kalangan kamu, sesungguhnya Allah s.w.t telah menjadikan Aku sebagai *temanNya* sebagaimana Dia telah menjadikan Ibrahim a.s sebagai *temanNya*, andai aku diberi peluang untuk memilih teman, pasti ‘Abū Bakr menjadi pilihanku, ketahuilah bahawa orang-orang sebelum kamu menjadikan kubur nabi mereka dan orang soleh dalam kalangan mereka sebagai masjid, ingatlah bahawa Aku melarang kamu berbuat demikian”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim: “Dalam *Kitāb al-Maṣājid wa Mawādi‘ al-Salāh* pada bab “*larangan membina masjid di atas kubur dan mengantung gambar di dalamnya, dan tegahan menjadikan kubur sebagai masjid*”, no. hadith 532.¹⁴⁴

Jadual 3.2.2.1(a): Taburan Hadith *Mutasyābihāt* Kategori Perasaan

Bil	Perkataan <i>Mutasyābihāt</i>	Nama <i>Kitāb</i>	Nama <i>Bāb</i>	No. Hadith	Jum. Hadith
1	<i>al-Farḥ</i>		Galakan bertaubat	2744	1

¹⁴³Ibid., h. 687-688.

¹⁴⁴Ibid., h. 760.

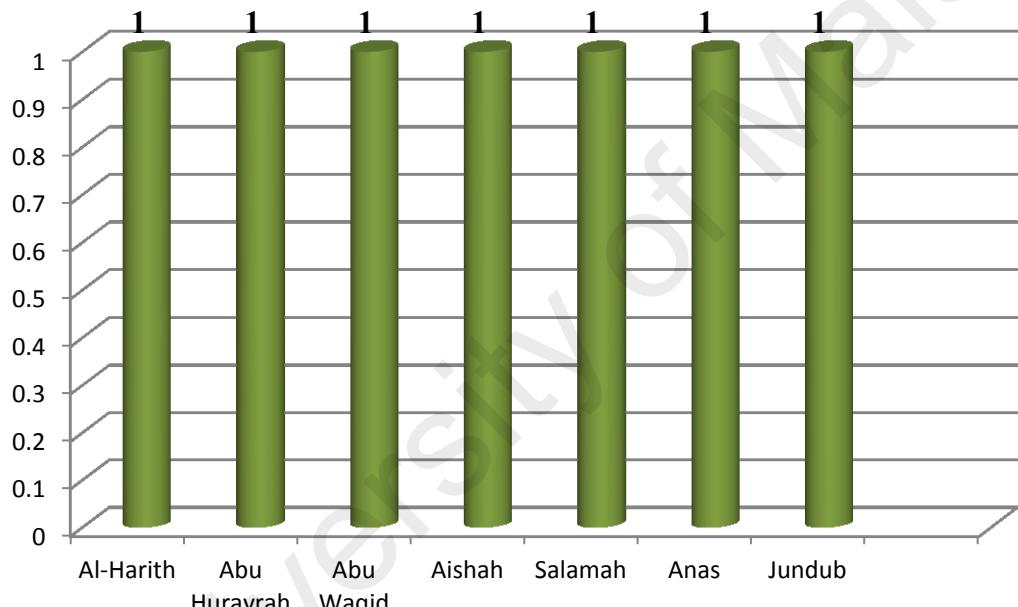
2	<i>al-Ghayrah</i>	<i>al-Tawbah</i>	Cemburu Allah s.w.t dan pengharaman melakukan perka ar a keji	2671	1
3	<i>al-Istiḥyā'</i>	<i>al-Salām</i>	Sesiapa yang menghadiri sesuatu majlis lalu dia mendapati masih ada ruang kosong maka bolehlah dia duduk, jika tidak dia perlu duduk dibelakang	2176	1
4	<i>al-Malal</i>	<i>Salāh al-Musāfirīn wa Qasrihā</i>	Sesiapa yang mengantuk ketika solat atau tersalah membaca al-Quran kerana mengantuk maka hendaklah dia tidur	785	1
5	<i>al-Mahabbah</i>	<i>Faḍā'il al-Ṣaḥabah</i>	Sebahagian daripada Kelebihan Saidina Ali Ibn ‘Abī Ṭālib r.a	2406	1
		<i>al-‘Imān</i>	Penerangan sesiapa yang memiliki sifat ini dia akan merasai kemanisan iman	43	1
6	<i>al-Khullah</i>	<i>Masājid wa Mawādi‘ al-Ṣalāh</i>	Tegahan membina masjid di atas kuburan	532	1
JUMLAH KESELURUHAN HADITH <i>MUTASYĀBIHĀT KATEGORI PERASAAN</i>					7

Jadual 3.2.2.1 (b): Taburan Perawi Hadith *Mutasyābihāt* Kategori Perasaan

Bil	Nama Perawi	Nama <i>Kitāb</i>	Nama <i>Bāb</i>	No. Hadith	Per.Mut	Bil. Hadith
1	Al-Ḥārith Ibn Suwayd	<i>al-Tawbah</i>	Galakan bertaubat	2744	<i>al-Farḥ</i>	1
2	Abū Hurayrah		Cemburu Allah	2671	<i>al-Ghayrah</i>	1
3	Abū Wāqid al-Laythīyy	<i>al-Salām</i>	Duduk dibelakang jika tiada ruang kosong	2176	<i>al-'Istiḥyā'</i>	1
4	Saiyidatina 'Ā'ishah	<i>Salah al-Musāfirīn wa Qasrihā</i>	Saranan supaya tidur jika mengantuk ketika solat atau membaca al-Qur'ān	785	<i>al-Malal</i>	1
5	Salamah Ibn al-Akwa'	<i>Fadā'il al-Saḥābah</i>	Sebahagian kelebihan saidina 'Ali r.a	2406	<i>al-Maḥabbah</i>	1

6	Anas Ibn Mālik	<i>al-’Imān</i>	Kemanisan Iman	43		1
7	Jundub	<i>al-Masājid wa Mawādi‘ al- Salāh</i>	Tegahan membina masjid di atas kubur	532	<i>al- Khullah</i>	1

Rajah 3.2.2.1: Perawi Hadith *Mutasyābihāt* Kategori Perasaan dan Bilangan Hadithnya



3.2.2.2 HADITH BERKAITAN PERBUATAN

Pengkaji telah menemui sebanyak lapan (8) hadith *mutasyābihāt fi ’liyyah* yang berkait dengan perbuatan. Zahir hadith ini menyandarkan kepada Allah s.w.t lafaz-lafaz tertentu sehingga boleh menimbulkan kekeliruan dalam memahami maksud

sebenarnya ataupun kefahaman dari keseluruhan hadith itu menunjukkan bahawa Allah s.w.t itu menyerupai makhluknya. Terdapat tujuh (7) perkataan bagi bahagian ini iaitu *al-'ulūww*, *al-nuzūl*, *al-dunūww*, *al-taqarrub*, *al-'atb*, *al-naṣar* dan *al-'adhan*. Abū Hurayrah merupakan perawi terbanyak bagi bahagian hadith ini dimana beliau meriwayatkan sejumlah empat (4) hadith yang mengandungi lafaz *al-naṣar*, *al-adhan*, *al-taqarrub* dan *al-nuzūl*, manakala Mu'āwiyah dengan lafaz *al-'ulūww*, Sa'īd Ibn Jabīr dengan lafaz al-'atb, Sayyidatuna 'Āishah r.a dengan lafaz *al-dunūww* dan Ṣafwān Ibn Muhriz juga dengan lafaz *al-dunūww*. Masing-masing meriwayatkan hanya satu (1) hadith sahaja setiap seorang . Berikut adalah hadith-hadith dalam kategori ini

Hadith Pertama: Nas *mutasyābihāt* yang difahami dari hadith ini ialah seolah-olah Allah s.w.t berada di atas (*al-'ulūww*), dan ini memberi satu gambaran adanya persamaan antara sifat Allah s.w.t dengan sifat makhluk.

عَنْ مُعاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ السُّلَمِيِّ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي حَدِيثٌ عَنْهُ بِجَاهِلِيَّةٍ وَقَدْ
جَاءَ اللَّهُ بِالإِسْلَامِ وَإِنَّ مِنَّا رِجَالًا يُأْثُونَ الْكُهَانَ قَالَ فَلَا تَأْتِهِمْ قَالَ وَمِنَّا رِجَالٌ
يَنْتَهِيُونَ قَالَ ذَاكَ شَيْءٌ يَحْدُو نَفْسَهُ فِي صُدُورِهِمْ فَلَا يَصُدِّنَّهُمْ قَالَ إِنَّ الصَّبَاحَ فَلَا
يَصُدِّنَّكُمْ قَالَ قُلْتُ وَمِنَّا رِجَالٌ يَخْطُوْنَ قَالَ كَانَ يَبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ يَخْطُوْ فَمَنْ وَاقَ خَطْهُ
فَذَاكَ قَالَ وَكَانَتْ لِي جَارِيَةٌ تَرْمِي عَنَّمَا لِي قَبْلَ أُحْدِي وَاجْهَوْنَيَّةً فَأَطَلَّعْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا
الذِّئْبُ قَدْ ذَهَبَ بِشَاهِ مِنْ عَنْمَهَا وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي آدَمَ آسَفُ كَمَا يَأْسَفُونَ لَكِنِّي
صَكَّكْتُهَا صَكَّةً فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَظَمَ ذَلِكَ عَلَيَّ قُلْتُ يَا
رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُعْتَقُهَا قَالَ اثْنِيْ بِهَا فَأَتَيْتُهُ بِهَا فَقَالَ لَهَا أَيْنَ اللَّهُ قَالَتْ فِي السَّمَاءِ قَالَ
مَنْ أَنَا قَالَتْ أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ أَعْتَقُهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةً.

Maksudnya: "Dari Mu'āwiyah Ibn al-Hakam al-Sulamiy katanya, aku memberitahu kepada Nabi s.a.w kami ini masih baru lagi meninggalkan zaman jahiliyah dan masih terdapat dalam kalangan kami lelaki-lelaki yang berjumpa dengan tukang tilik, lalu Nabi s.a.w berkata jangan kamu jumpa lagi dengan mereka, terdapat juga mereka yang bersangka buruk dengan sesuatu lalu Nabi s.a.w berkata itu merupakan sesuatu yang terdapat dalam dada-dada mereka dan

jangan ianya menyebabkan dia membatalkan hajat untuk melakukan sesuatu perkara, terdapat juga yang menulis dengan anak-anak batu kecil di tanah bagi membuat ramalan terhadap sesuatu perkara lalu Nabi s.a.w turut menegah mereka berbuat sedemikian, aku juga memiliki seorang hamba yang ditugaskan untuk menjaga binatang ternakan aku di al-Jawaniyyah yang terletak di hadapan Bukit Uhud, suatu hari aku pergi menjenguknya dan aku dapati seekor serigala telah melarikan seorang kambing ternakan aku, aku ini sama seperti anak Adam yang lain ada perasaan sedih dan marah lalu aku tampar mukanya dan aku merasa bersalah lalu aku menemui Nabi s.a.w dan berkata adakah aku perlu membebaskannya?, lalu Nabi s.a.w meminta aku membawa hamba tersebut menemuiNya lalu Baginda bertanya hamba tersebut di mana Allah? lalu dia menjawab di langit, Baginda bertanya lagi siapakah Aku? lalu dia menjawab Rasulullah, lalu Nabi s.a.w berkata dia ini seorang yang beriman lalu Nabi s.a.w memerintahkan aku agar memerdekaannya”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim: “Dalam *Kitāb al-Masājid wa Mawādi‘ al-Salāh* pada bab “*larangan bercakap ketika sedang solat*”, no. hadith 537.¹⁴⁵

Hadith Kedua: Matan hadith ini ada menyandarkan sifat *al-nuzūl* yang bererti turun kepada Allah s.w.t, sedangkan sifat yang sama juga dimiliki oleh makhluk. Ini boleh menyebabkan timbulnya kekeliruan dalam memahami maksud sebenar hadith.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاوَاتِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ الظَّلَلِ الْآخِرُ فَيُقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبُ لَهُ وَمَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيهِ وَمَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ.

Maksudnya: Dari Abū Hurayrah r.a. bahawa Nabi s.a.w berkata, Tuhan kami sentiasa turun ke dunia setiap malam ketika akhir satu pertiga malam, lalu Dia berfirman sesiapa berdoa kepadaKu Aku perkenankan, sesiapa meminta kepadaKu aku berikan dan sesiapa memohon keampunan aku berikan.

Sumber Hadith: Ṣaḥīḥ Muslim: “Dalam *Kitāb Salāt al-Musāfirīn wa Qasrihā* pada bab “*galakan berdoa dan berzikir pada akhir malam*”, no. hadith 758.¹⁴⁶

¹⁴⁵Ibid., h. 761.

Hadith Ketiga: Terdapat perkataan yang disandarkan kepada Allah s.w.t dalam hadith-hadith ini yang memberikan kefahaman seolah-olah Allah bersifat seperti makhluk, perkataan tersebut ialah *al-Dunuww* dan *al-Taqarrub* yang bererti dekat. Hadithnya ialah

i. عَنْ عَائِشَةَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا مِنْ يَوْمٍ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُعْتَقَ اللَّهُ فِيهِ عَبْدًا مِنْ النَّارِ مِنْ يَوْمٍ عَرَفَهُ وَإِنَّهُ لَيَذْنُو شَمَّ يُبَاهِي بِهِمُ الْمَلَائِكَةَ فَيَقُولُ مَا أَرَادَ هَؤُلَاءِ؟.

Maksudnya: “Dari ‘Ā’ishah r.a. katanya Nabi s.a.w bersabda sesungguhnya tiada satu hari yang lebih banyak Allah s.w.t membebaskan hambanya dari neraka melainkan pada Hari Arafah, sesungguhnya Dia dekat, kemudian Dia berbangga dengannya kepada malaikat sambil berkata apa sebenarnya yang mereka mahukan?”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim: “Dalam *Kitāb al-Hajj* pada bab “kelebihan haji, umrah dan Hari Arafah, no. hadith 1348¹⁴⁷.

ii. عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يُدْنِي الْمُؤْمِنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَضَعَ عَلَيْهِ كَنَفَةَ فَيَقَرِّرُهُ بِدُنُوبِهِ فَيَقُولُ هَلْ تَعْرِفُ فَيَقُولُ أَيُّ رَبٌ أَعْرِفُ قَالَ فَإِنِّي قَدْ سَرَّتْهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَإِنِّي أَعْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ فَيَعْطِي صَحِيقَةَ حَسَنَاتِهِ وَأَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيَنَادِي بِهِمْ عَلَى رُءُوسِ الْخَلَائِقِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَدَبُوا عَلَى اللَّهِ.

Maksudnya: “Dari Safwān Ibn Muhriz katanya bahawa Nabi s.a.w berkata didekatkan seorang mukmin itu kepada Tuhananya pada Hari Kiamat kelak sehingga Dia meletakkan di atas seorang mukmin itu bayangNya lalu dia mengakui dosa-dosanya, lalu Dia bertanya adakah engkau tahu?, lalu mukmin tersebut menjawab demi Tuhanku, aku tahu, lalu Dia berkata semasa di dunia Aku menutup dosa-dosamu dan sekarang Aku ampuni pula dosa-dosamu, lalu dia diberikan buku catatan amalan kebaikannya, adapun orang kafir dan munafik mereka dipanggil secara terang-terang dihadapan makluk Allah di Akhirat kelak sambil dikatakan kepada mereka inilah orang yang mendustai Allah semasa di dunia”..

¹⁴⁶Ibid., h. 797.

¹⁴⁷Ibid., h. 902-903.

Sumber Hadith: Sahih Muslim: “ Dalam *Kitāb al-Tawbah* pada bab “*penerimaan taubat seorang pembunuhan sekalipun begitu banyak melakukan pembunuhan*”, no. hadith 2768.¹⁴⁸

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنَا عِنْدَ
ظَلَّنِ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي إِنْ ذَكَرْتُنِي فِي نَفْسِهِ ذَكْرُتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرْتُنِي
فِي مَلَّا ذَكْرُتُهُ فِي مَلَّا هُنْ خَيْرٌ مِنْهُمْ وَإِنْ تَقْرَبَ مِنِّي شُبُّرًا تَقْرَبَتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِنْ
تَقْرَبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقْرَبَتْ مِنْهُ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً.

Maksudnya: “Dari ‘Abū Hurayrah kata, Nabi s.a.w bersabda, bahawa Allah s.w.t berfirman Aku disisi sangkaan hambaKu terhadapKu, Aku bersamanya ketika dia mengingatiKu, jika dia mengingatiKu dalam dirinya maka Aku mengingatinya dalam diriKu, jika dia mengingati Aku dalam suatu kaum nescaya Aku akan mengingatinya dalam suatu kaum yang lebih baik dari mereka, jika dia mendekatiKu dalam jarak sejengkal Aku akan mendekatinya dalam jarak sehasta, jika dia mendekatiKu dalam jarak sehasta Aku pula pasti akan mendekatinya dalam jarak sedepa, jika dia datang kepadaKu dalam keadaan berjalan seperti biasa, nescaya Aku akan datang kepadanya dalam keadaan berlari-lari anak”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim: Dalam *Kitāb al-Dhikr wa al-Du‘ā’ wa al-Tawbah wa al-‘Istighfār* pada bab “galakan berzikir kepada Allah s.w.t”, no. hadith 2675.¹⁴⁹

Hadith Keempat: Hadith ini mengandungi perkataan *al-‘atb* yang bererti mencela atau menegur dengan cara lembut. Ianya telah disandarkan kepada Allah s.w.t sehingga memberikan kefahaman perbuatan Allah s.w.t itu menyerupai perbuatan makhluk. Teks dan terjemahan penuh hadith ini dimuatkan di notakaki kerana terlampau panjang.

¹⁴⁸Ibid., h. 1158.

¹⁴⁹Ibid., h. 1144.

.. قَامَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ حَطِيبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَسَأَلَ أَيُّ النَّاسٍ أَعْلَمُ فَقَالَ أَنَا أَعْلَمُ قَالَ

فَعَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ...¹⁵⁰

Maksudnya: "...Nabi Musa a.s bangun berdiri menyampaikan pidatonya kepada Bani Isra'il lalu baginda ditanya siapakah manusia yang paling alim?, lalu baginda menjawab Akulah, lalu Allah s.w.t mencelanya (menegur dengan lembut)..."¹⁵¹

¹⁵⁰ Matan penuh hadith adalah seperti berikut

عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّ رَوْفًا الْبَكَالِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامَ صَاحِبُ الْحِسْرِ عَلَيْهِ السَّلَامَ كَذَبَ عَدُوُّ اللَّهِ سَيَعْثُثُ أَيْنَ بَنْ كَعْبٍ يَقُولُ سَعْثُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ قَامَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ حَطِيبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَسَأَلَ أَيُّ النَّاسٍ أَعْلَمُ فَقَالَ أَنَا أَعْلَمُ قَالَ فَعَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِذْ لَمْ يَرَدِ الْعِلْمُ إِلَيْهِ أَنْ عَنِّي أَنَّ عَنِّي أَنَّ عِبَادِي بِمَجْمَعِ الْبَخْرِيْنَ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ قَالَ مُوسَى أَيْ رَبِّ كَيْفَ لِي ِهِ فَقَبِيلَ لَهُ الْجِلْمُ حُوَّاً فِي مِكْنَلِ فَحَيْثُ تَقْدُمُ الْحُوتُ فَهُوَ ثُمَّ فَأَنْطَلَقَ وَأَنْطَلَقَ مَعَهُ قَتَاهُ وَهُوَ يُوشَعُ بَنْ تُونْ فَحَمَلَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ حُوتًا فِي مِكْنَلِ وَأَنْطَلَقَ هُوَ وَقَتَاهُ يَمْشِيَانِ حَتَّى أَتَيَا الصَّخْرَةَ فَرَقَدَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامَ وَقَتَاهُ فَاضْطَرَبَ الْحُوتُ فِي الْمِكْنَلِ حَتَّى خَرَجَ مِنَ الْمِكْنَلِ فَسَقَطَ فِي الْبَخْرِيْ قَالَ وَأَنْسَكَ اللَّهُ عَنْهُ جِزْيَةَ الْمَاءِ حَتَّى كَانَ مِثْلُ الطَّافِيِّ فِي كَانَ لِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامِ وَقَتَاهُ فَأَنْطَلَقَا يَقِيَّةً يَرْمُهُمَا وَيَنْهَا وَتَسَيَّرَ صَاحِبُ مُوسَى أَنْ يَخْبِرَهُ فَلَمَّا أَصْبَحَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ لِقَتَاهِ {أَيْنَا خَذَاءِنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَقْرَنَا هَذَا نَصْبًا} قَالَ وَلَمْ يَنْصَبْ حَتَّى حَاوَرَ الْمَكَانَ الَّذِي أَمْرَرَ بِهِ {قَالَ أَرَيْتَ إِذْ أَوْيَنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِلَيْهِ تَسِيَّثُ الْحُوتُ وَمَا أَنْسَانِيَ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَلَخَدَ سَيِّلَهُ فِي الْبَخْرِيْ عَجَاجًا} قَالَ مُوسَى {رَبِّكَ مَا كُنَّا نَبْغِي فَأَرَدْدَدْ عَلَى أَثْارِهَا قَصْصًا} قَالَ يَمْضِيَانِ أَثْارِهَا حَتَّى أَتَيَا الصَّخْرَةَ فَرَأَى رَجُلًا مُسْتَحْيِي عَلَيْهِ يَنْوِبِ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ مُوسَى فَقَالَ لَهُ الْحِسْرُ أَنِّي يَأْرِضُكَ السَّلَامُ قَالَ أَنَا مُوسَى بْنِ إِسْرَائِيلَ قَالَ نَعَمْ قَالَ إِنَّكَ عَلَى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ عَلِمْكَ اللَّهُ لَا أَعْلَمُهُ وَأَنَا عَلَى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ عَلِمْنِي لَا يَعْلَمُهُ قَالَ لَهُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامَ {هَلْ أَبْيَعُكَ عَلَى أَنْ تَعْلَمَنِي مَمَّا غَلَّمْتَ رُشَداً} قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِعَ مَعِي صَبِرًا وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحْكُمْ يَهُ خَبْرًا قَالَ سَتَحْجُدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا} قَالَ لَهُ الْحِسْرُ {فَإِنَّ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلَنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ مَا لَمْ تُحْكُمْ يَهُ خَبْرًا} قَالَ نَعَمْ فَأَنْطَلَقَ الْحِسْرُ وَمُوسَى يَمْشِيَانِ عَلَى سَاحِلِ الْبَخْرِيْ قَمَرَتْ بِهِ سَفِينَةً فَكَلَّمُوهُمَا يَعْتَرُو الْحِسْرَ فَحَمَلُوهُمَا يَغْتَرُ نَوِلْ فَعَدَ الْحِسْرُ إِلَى الْوَاحِدِ السَّيْنِيَّةِ فَرَعَّاهُ لَهُ مُوسَى قَوْمُ حَمْلُوْنَا يَغْتَرُ نَوِلْ عَدَمْتُ إِلَى سَفِينَتَهُمْ فَخَرَقْتَهَا {يَتَعْرُقُ أَهْلَهَا لَقَدْ جَهَّشَ شَيْئًا إِمْرًا} قَالَ أَمْ مَأْنَى إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِعَ مَعِي صَبِرًا قَالَ لَا تُؤْخِدْنِي إِمَا تَسِيَّثُ وَلَا تُرْعِقْنِي مِنْ أَمْرِي عَسْرًا} لَمْ يَخْرُجَا مِنْ السَّفِينَةِ قَبْيَتَهَا هُمَا يَمْشِيَانِ عَلَى السَّاحِلِ إِلَى غَلَامٍ أَقْلَى إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِعَ مَعِي صَبِرًا قَالَ لَا تُؤْخِدْنِي إِمَا تَسِيَّثُ وَلَا تُرْعِقْنِي مِنْ أَمْرِي عَسْرًا} لَمْ يَخْرُجَا مِنْ السَّفِينَةِ قَبْيَتَهَا هُمَا يَمْشِيَانِ عَلَى السَّاحِلِ إِلَى غَلَامٍ يَلْعَبُ مَعَ الْغَلَامِيْنَ فَأَخَدَ الْحِسْرُ بِرَأْسِهِ فَأَلْقَاهُ بِيَدِهِ فَقَتَلَهُ فَقَاتَلَهُ مُوسَى {أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَاكِيَّةً بِغَيْرِ نَعْصِي لَعَدْ جَهَّشَ شَيْئًا نُكْرًا قَالَ أَمْ أَقْلَى لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِعَ مَعِي صَبِرًا} قَالَ وَهَذِهِ أَشَدُ مِنْ الْأَوَّلِ {قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبِنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِي عَدْرًا فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةِ اسْتَطَعُمَا أَهْلَهَا فَأَقْبَلُوا أَنْ يُضَيِّعُوهُمَا فَوَجَدُهَا فِيهَا جَدَارًا يُبَدِّلُ أَنْ يَنْتَعَصُ فَأَقَامَهُ يَقُولُ مَائِلَ قَالَ الْحِسْرُ بِيَدِهِ هَذِهِ دَاقَّاتِهِ قَالَ لَهُ مُوسَى قَوْمُ أَتَيْنَاهُمْ فَلَمْ يُضَيِّعُوهُمَا {لَوْ شِئْتَ لَتَحِدَّتْ عَلَيْهِ أَجْرًا قَالَ هَذَا فَرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَانِبَكَ يَتَأْوِلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعَ عَلَيْهِ صَبِرًا} قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْجُمُ اللَّهُ مُوسَى لَوْدَدْتُ أَنَّهُ كَانَ صَبَرَ حَتَّى يَعْصِي عَيْنَاهَا قَالَ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتِ الْأَوَّلِيَّ مِنْ مُوسَى نَسِيَانًا قَالَ وَجَاءَ عَصْفُورٌ حَتَّى وَقَعَ عَلَى حَرْفِ السَّفِينَةِ لَمْ نَقْرَ في الْبَخْرِيْ قَالَ لَهُ الْحِسْرُ مَا تَفَصَّ عَلِمِي وَعَلِمْكَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ إِلَّا مِثْلُ مَا تَفَصَّ هَذَا الْعَصْفُورُ مِنْ الْبَخْرِيْ قَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ وَكَانَ أَمَاهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحةً عَصْبَانِ وَكَانَ يَقْرَأُ وَأَمَا الْعَلَامُ فَكَانَ كَافِرًا.

¹⁵¹ Terjemahan penuh hadith ini adalah seperti berikut: Daripada Sa'id bin Jubayr r.a katanya aku pernah berkata kepada Ibn 'Abbas sesungguhnya Nawfal al-Bikaliy menganggap bahawa Nabi Musa a.s seorang Nabi Bani Israil adalah bukan Nabi Musa a.s yang menjadi sahabat Khaydir. Ibn 'Abbas berkata bohong musuh Allah. Aku pernah mendengar Ubay bin Ka'ab berkata aku pernah mendengar Rasulullah s.a.w bersabda Nabi Musa a.s pernah berpidato di tengah-tengah Bani Israil lalu Nabi Musa a.s ditanya siapakah manusia yang lebih tahu? Beliau menjawab Akulah orang yang lebih tahu. Allah terus menegurnya kerana beliau tidak mengembalikan pengetahuannya kepada Allah. Allah memberikan wahyu kepadanya iaitu sesungguhnya seorang hambaKu yang berada di pertemuan dua buah lautan adalah lebih tahu daripada kamu. Selanjutnya Nabi Musa a.s bertanya sahui Tuhan, bagaimana aku dapat berjumpa dengannya?, dikatakan kepada Musa, bawalah ikan dalam sebuah keranjang. Di mana saja kamu kehilangan ikan tersebut, maka di situ lah dia berada.Lalu Nabi Musa a.s berangkat bersama muridnya bernama Yusha' Ibn Nun.Nabi Musa a.s membawa ikan tersebut di dalam sebuah keranjang.Nabi Musa a.s dan muridnya berangkat secara berjalan kaki sehingga sampai di sebuah batu karang besar yang sangat keras lalu Nabi Musa a.s dan muridnya tidur.Sementara itu, ikan yang berada di dalam keranjang tersebut bergerak dan keluar dari keranjang lalu terjun ke laut.Allah menahan ombak, sehingga menjadi seperti sebuah jambatan supaya ikan tersebut dapat melintasinya.Nabi Musa a.s dan muridnya merasa hairan, mereka meneruskan perjalanan yang masih berbaki pada siang dan malam.Murid Nabi Musa a.s terlupa untuk memberitahunya. Pada suatu pagi

Nabi Musa a.s berkata kepada muridnya: أَتَنَا غَدَاءنَا لَقَدْ لَكِيْنَا مِنْ سَمْرَنَا هَذَا نَصَبًا yang bermaksud “bawalah makanan kemari, sesungguhnya kita telah merasa letih kerana perjalanan kita ini”. Tetapi Nabi Musa a.s tidak akan merasa letih sebelum beliau sampai ke tempat yang diperintahkan. Muridnya berkata: قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أُوتَنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي تَسْبِيْثُ الْحَوْتَ وَمَا أَنْسَانِي إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرُهُ وَأَخْدَى سَيِّلَةً فِي الْبَحْرِ عَجَباً yang bermaksud “tahukah engkau ketika kita mencari tempat berlindung di sebuah batu karang tadi aku terlupa menceritakan tentang ikan itu. Syaitan telah membuatkan aku lupa untuk menceritakannya bahawa ikan itu telah masuk ke dalam laut dengan cara yang sangat aneh sekali”. Seterusnya Nabi Musa a.s berkata: ذَلِكَ مَا كُنَّا تَبَغُّ فَارِزَدًا عَلَى آثَارِهَا قَصْصًا yang bermaksud “kalau begitu itulah tempat yang kita cari”. Lalu kedua-duanya kembali ke tempat tersebut mengikuti jejak mereka yang dahulu sehingga mereka sampai ke tempat batu tersebut. Musa melihat seorang lelaki yang berselimut dengan seluar pakaian dan itulah Khaydir. Nabi Musa a.s cuba memberi salam kepadanya. Khaydir bertanya kepada Nabi Musa a.s “Bagaimana mungkin ada salam di bumi ini?”, Nabi Musa a.s berkata “Aku adalah Musa”. Khaydir bertanya “Musa Bani Israil?”, Nabi Musa a.s menjawab: Ya. Khaydir berkata sesungguhnya kamu memiliki salah satu ilmu yang telah diberikan Allah kepada kamu dan aku tidak mengetahuinya, sebaliknya aku juga memiliki salah satu ilmu Allah yang telah diberikan kepadaku dan kamu tidak mengetahuinya. Nabi Musa a.s berkata kepada Khaidir: هَلْ أَتَيْعُكَ عَلَى أَنْ تَعْلَمَنِي مَمَّا عَلِمْتُ رُشِّدًا قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِعَ مَعِي صَبَرًا وَكَيْفَ تَصِيرُ عَلَى مَا لَمْ تُحْظِ بِهِ شَبِّرًا قَالَ سَتَحْدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَبَرِإِنَّمَا أَغْصِبِي لَكَ أَمْرًا yang bermaksud “bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?” Khaydir menjawab “sesungguhnya kamu tidak akan sabar bersamaku. Bagaimana kamu dapat bersabar atas sesuatu kerana kamu belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentang perkara itu?” Musa a.s berkata “Insha Allah kamu akan mendapati aku sebagai orang yang sabar dan aku tidak akan menentangmu dalam sesuatu urusan pun. Khaidir menjawab: فَإِنْ أَتَيْعَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُخْبِرَ لَكَ مِنْهُ ذُجْرًا yang bermaksud “Khaydir berkata kepada Nabi Musa a.s “jika kamu mengikutku, maka janganlah kamu bertanya walau apapun sebelum aku sendiri yang menerangkannya kepadamu”. Nabi Musa a.s berkata “baiklah”. Maka berangkatlah Khaydir dan Nabi Musa a.s secara berjalan kaki di tepi pantai. Sebuah perahu datang kepada mereka. Mereka bercakap-cakap dengan para penumpangnya agar membawanya. Setelah mereka mengenali Khaydir, mereka membawa keduanya tanpa apa-apa bayaran. Khaydir dengan sengaja mencabut sekeping papan pada perahu tersebut. Nabi Musa a.s berkata kepada Khaydir “Mereka telah membawa kita tanpa apa-apa bayaran tetapi kenapa dengan sengaja kamu menebuks perahu mereka?” لِعَرِقْ أَنْلَهَا لَقَدْ جَعْتَ شَيْئًا إِنَّمَا قَالَ يُعْرِفُنَّ أَنْلَهَا لَقَدْ جَعْتَ شَيْئًا مَعِي صَبَرًا قَالَ لَنْ تَسْتَطِعَ مَعِي صَبَرًا وَلَا تُرْعِفُنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا yang bermaksud “Kamu menenggelamkan penumpangnya, bukankah kamu telah membuat suatu kesalahan yang besar?” Khaydir berkata “bukankah aku telah berkata “sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sabar bersamaku”. Nabi Musa a.s berkata “janganlah kamu menghukum aku kerana kelupaanmu dan janganlah kamu membebani aku dengan sesuatu kesulitan dalam urusanku. Seterusnya mereka berdua meninggalkan perahu tersebut. Sewaktu mereka berdua sedang berjalan di tepi pantai, tiba-tiba mereka dapat seorang remaja bermain dengan beberapa orang kawannya. Khaydir memegang kepala seorang kanak-kanak kemudian membongkok lalu membunuhnya. Nabi Musa a.s berkata أَقْتَلْتُنَّهُ زَاكِيَّا بِعَيْرِ نَسِّيٍّ قَالَ لَكَ دُنْدُرًا حَتَّى لَكَ جَعْتَ شَيْئًا نُكَرَا قَالَ أَمْ أَقْلَنَكَ لَنْ تَسْتَطِعَ مَعِي صَبَرًا yang bermaksud “mengapa kamu bunuh jiwa yang bersih itu?, bukankah beliau tidak membunuh orang lain? Sesungguhnya kamu telah melakukan sesuatu yang mungkar. Bukankah aku telah katakan kepadamu, bahawa kamu tidak akan sabar bersamaku? Ini sudah keterlaluan daripada yang pertama. Khaydir berkata: قَالَ إِنْ سَأَلْتَنِي عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبِنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ يَقْنَانَهُ أَنْ يَنْتَصِرَ فَأَنْلَهَهُ yang bermaksud seterusnya Nabi Musa a.s berkata “jikalau aku bertanya lagi kepadamu tentang sesuatu, maka aku tak akan mengikutimu. Sesungguhnya kamu cukup memahami akan aku. Mereka berdua meneruskan perjalanan. Ketika mereka berdua sampai ke sebuah negeri mereka meminta supaya dijamu oleh penduduk negeri itu. Tetapi penduduk negeri itu tidak mahu menjamu mereka. Kemudian keduanya mendapati dalam negeri itu terdapat dinding rumah yang hampir roboh. Lalu Khaydir menegakkan dinding itu. Nabi Musa a.s berkata: Jika kamu mahu, kamu boleh mengambil upah. Khaydir mengisyaratkan tangannya dan menegakkan dinding tersebut. Nabi Musa a.s berkata kepada Khaydir Orang-orang yang kita datangi tidak mahu menerima kita sebagai tetamu dan tidak mahu menjamu kita. Nabi Musa a.s berkata: لَوْ شِئْتَ لَتَحْدُثَ عَلَيْهِ أَخْرًا قَالَ هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأَلْتَنِي بِشَأْوِيلٍ مَا لَمْ تَسْتَطِعَ عَلَيْهِ صَبَرًا yang bermaksud ”jika kamu mahu, bolehlah kamu mengambil upahnya dari pekerjaanmu itu. Khaidir berkata: Inilah perpisahan kita. Aku akan memberitahumu tujuan perbuatan-perbuatanku yang membuatkan kamu tidak sabar

Sumber Hadith: Sahih Muslim: Dalam *Kitāb al-Faḍā'il* pada bab “sebahagian daripada kelebihan Nabi Khidir a.s”, no. hadith 2380.¹⁵²

Hadith Kelima: Hadith ini termasuk dalam kategori hadith *mutasyābiḥāt* kerana terdapat perkataan *al-naẓar* yang bererti melihat (tengok) yang telah disandarkan kepada Allah s.w.t. Sandaran ini menampakkan seolah-olah sifat Allah s.w.t dan sifat makhluk itu sama hingga boleh menimbulkan kekeliruan.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ
وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ.

Maksudnya: “Dari Abu Hurayrah r.a katanya sabda Nabi s.a.w sesungguhnya Allah s.w.t tidak melihat rupa paras kamu tetapi Dia melihat hati-hati dan amalan-amalanmu”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim: Dalam *Kitāb al-Birr wa al-Silah* pada bab “pengharaman menzalimi seseorang muslim dan membiarkan dia dizalimi”, no. hadith 2564.¹⁵³

Hadith Keenam: Hadith ini boleh diklasifikasikan sebagai hadith *mutasyābiḥāt* kerana matannya mengandungi perkataan *al-adhan* yang bermaksud mendengar dengan cara mendekatkan telinga ke arah suara atau bunyi. Perkataan ini telah disandarkan kepada Allah s.w.t sehingga menimbulkan kekeliruan dalam memahami maksud sebenarnya.

terhadapnya”. Rasulullah s.a.w bersabda “semoga Allah merahmati Nabi Musa a.s”. Aku amat suka sekiranya Nabi Musa a.s dapat bersabar sehingga beliau dapat menceritakan kepada kita tentang pengalaman mereka berdua. Rasulullah s.a.w bersabda tindakan Nabi Musa a.s yang pertama memang kerana terlupa. Baginda bersabda: Seekor burung pipit terbang lalu singgah di tepi perahu tersebut dan mematuk di laut. Lalu Khaydir berkata kepada Nabi Musa a.s “ilmu kita jika dikaitkan dengan ilmu Allah, adalah seperti patukan seekor burung ciak pada lautan, juga ada raja yang merampas semua perahu yang baik dan budak itu sebenarnya seorang kafir.

¹⁵²Ibid., h.1096

¹⁵³Ibid., h. 1127.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا أَذْنَ اللَّهُ لِشَيْءٍ مَا أَذْنَ لِنَبِيٍّ حَسَنِ الصَّوْتِ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ.

Maksudnya : “Dari Abū Hurayrah r.a bahawa beliau mendengar Nabi s.a.w bersabda tidak pernah Allah s.w.t mendengar sesuatu dengan begitu asyik sebagaimana Dia mendengar Nabi s.a.w mengalunkan bacaan al-Qur’ān dengan suaranya yang merdu itu”.

Sumber Hadith: Sahih Muslim: Dalam *Kitāb Ṣalāh al-Musāfirīn wa Qaṣrihā* pada bab “galakan mengelokkan suara ketika membaca al-Qur’ān”, no. hadith 792.¹⁵⁴

Jadual 3.2.2.2 (a): Taburan Hadith *Mutasyābihāt* Kategori Perbuatan

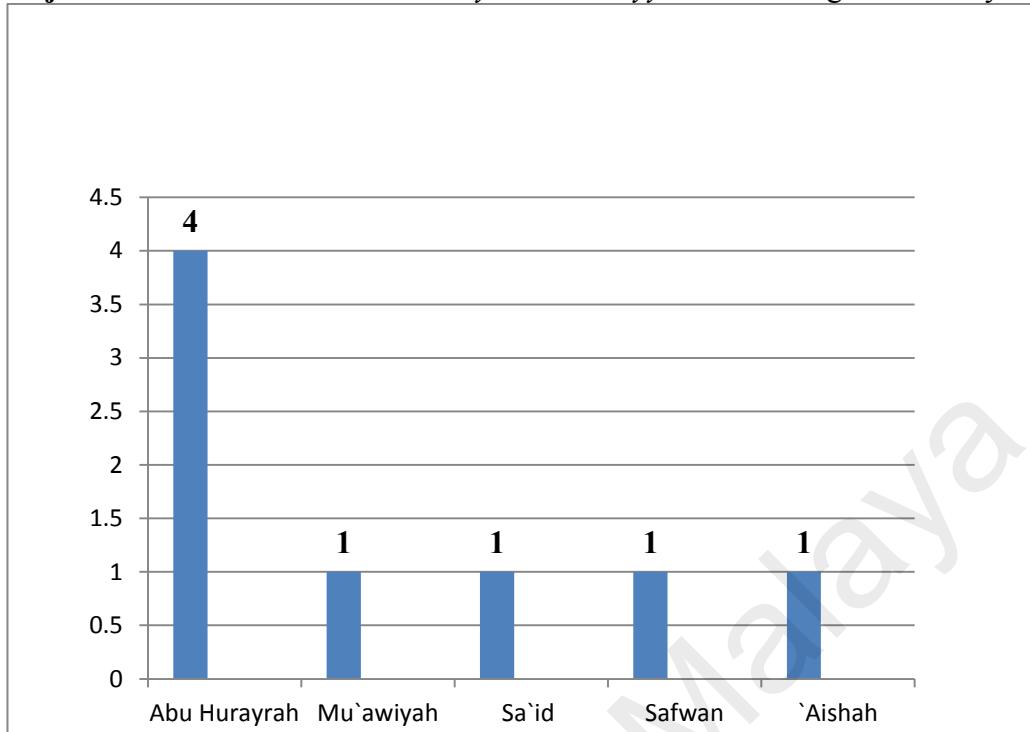
Bil	Per. Mut.	Nama <i>Kitāb</i>	Nama <i>Bāb</i>	No. Hadith	Jum. Had
1	<i>al-'Uluww</i>	<i>al-Masājid wa Mawādi‘ al-Ṣalāh</i>	Larangan bercakap ketika solat	537	1
2	<i>al-Nuzūl</i>	<i>Ṣalāh al-Musāfirīn wa Qaṣrihā</i>	Galakan berdoa dan berzikir pada akhir satu pertiga malam	758	1
3	<i>al-Dunuww</i>	<i>al-Tawbah</i>	Penerimaan taubat si pembunuh	2768	1
		<i>al-Hajj</i>	Kelebihan haji, umrah dah Hari Arafah	1348	1
4	<i>al-'Atb</i>	<i>al-Faḍā'il</i>	Sebahagian daripada kelebihan Nabi Khaydir a.s	2380	1
5	<i>al-Naẓar</i>	<i>al-Birr wa al-Šilah wa al-'Adab</i>	Pengharaman menzalimi seseorang muslim dan membiarkan dia dizalimi	2564	1
6	<i>al-'Adhan</i>	<i>Ṣalāh al-Musafirīn wa Qaṣrihā</i>	Galakan membaca al-Qur’ān dengan suara yang baik	892	1
7	<i>al-Taqarrub</i>	<i>al-Dhikr wa al-Du‘ā' wa al-Tawbah wa al-'Istighfār</i>	Suruhan berzikir kepada Allah s.w.t	2675	1
JUMLAH KESELURUHAN HADITH MUTASYĀBIHĀT KATEGORI PERBUATAN					8

¹⁵⁴Ibid., h. 802.

Jadual 3.2.2.2 (b): Taburan Perawi Hadith *Mutasyābihāt* Kategori Perbuatan

Bil	Nama Perawi	Nama <i>Kitāb</i>	Nama <i>Bāb</i>	No. Had.	Per. Mut.	Bil. Had
1	Abū Hurayrah	<i>Salāh al-Musafīrin wa Qāṣrihā</i>	Galakan berdoa dan berzikir pada akhir satu pertiga malam	758	<i>al-Nuzūl</i>	1
		<i>al-Dhikr wa al-Du‘ā’ wa al-Tawbah wa al-‘Istighfār</i>	Suruhan berzikir kepada Allah s.w.t	2675	<i>al-Taqarrub</i>	1
		<i>al-Birr wa al-Silah wa al-‘Adab</i>	Pengharaman menzalimi seseorang muslim dan membiarkan dia dizalimi	2564	<i>al-Nazar</i>	1
		<i>Salāh al-Musafīrin wa Qāṣrihā</i>	Galakan membaca al-Quran dengan suara yang baik	892	<i>al-Adhan</i>	1
2	Mu‘āwiyah Ibn al-Hakam	<i>al-Masājid wa Mawāḍī ‘al-Salāh</i>	Larangan bercakap ketika solat	537	<i>al-‘Uluww</i>	1
3	Sa‘īd Ibn Jabīr	<i>al-Faḍā'il</i>	Sebahagian daripada kelebihan Nabi Khaydir a.s	2380	<i>al-‘Atb</i>	1
4	Şafwān Ibn Muhriz	<i>al-Tawbah</i>	Penerimaan taubat si pembunuhan	2768	<i>al-Dunuwāw</i>	1
5	Saiditina ‘Ā’ishah	<i>al-Hajj</i>	Kelebihan haji, umrah dan Hari Arafah	1348	<i>al-Dunuwāw</i>	1

Rajah 3.2.2.2: Perawi Hadith *Mutasyābihāt Fi ‘liyyah* dan Bilangan Hadithnya



3.2.3 TABURAN KESELURUHAN HADITH *MUTASYĀBIHĀT* DALAM SAHIH MUSLIM

Hadith-hadith ini yang berjumlah dua puluh sembilan hadith (29) mengandungi dua puluh tiga (23) sifat *mutasyābihāt*. Kesemua sifat-sifat *mutasyābihāt* disebut dalam satu hadith kecuali sifat *al-yamīn wa al-shimāl* yang diriwayatkan dalam tiga (3) hadith yang berlainan oleh tiga (3) perawi yang berbeza iaitu Abū Hurayrah, Sālim Ibn ‘Abd Allah dan Sa‘d Ibn Yasār. Hadith yang berkait dengan sifat *al-maḥabbah* juga mempunyai dua (2) buah hadith, satu daripadanya diriwayatkan oleh Salamah Ibna Akwa‘ dan satu (1) lagi diriwayatkan oleh Anas Ibn Mālik. Bagi sifat *al-dunuww* terdapat tiga (3) hadith yang diriwayatkan oleh tiga (3) perawi yang berlainan iaitu Siti ‘Ā’ishah, Ṣafwān Ibn Muhriz dan Abū Hurayrah.

Perawi terbanyak bagi kesemua hadith *mutasyābihāt* ialah Abū Hurayrah yang meriwayatkan sejumlah Sembilan (9) hadith, diikuti Abū Musā al-Ash‘arī, Anas Ibn

Mālik dan Sayyidatuna ‘Ā’ishah yang masing-masing meriwayatkan dua (2), manakala perawi-perawi lain seperti ‘Amrū Ibn al-‘Āṣ, ‘Abū Sa‘īd al-Khudriy, ‘Abū Dhar al-Ghfārī, Sa‘d Ibn ‘Ubādah, Abū Wāqid al-Laythī, ‘Abd Allah Ibn ‘Umar, Salamah Ibn al-Akwa‘ Jundub, Mu‘āwiyah, Sa‘īd Ibn Jabīr, al-Mughīrah Ibn Shu‘bah, Sālim Ibn ‘Abd Allah, Sa‘īd Ibn Yasār, Sa‘d Ibn ‘Ubādah, al-Hāarith Ibn Suwayd, Jundub, Mu‘āwiyah, dan Ṣafwān Ibn Muḥriz masing-masing hanya meriwayatkan satu (1) hadith sahaja.

Jadual 3.2.3 (a) : Bilangan Hadith *Mutasyābihāt* Dan Bilangan Perkataannya Dalam Sahih Muslim

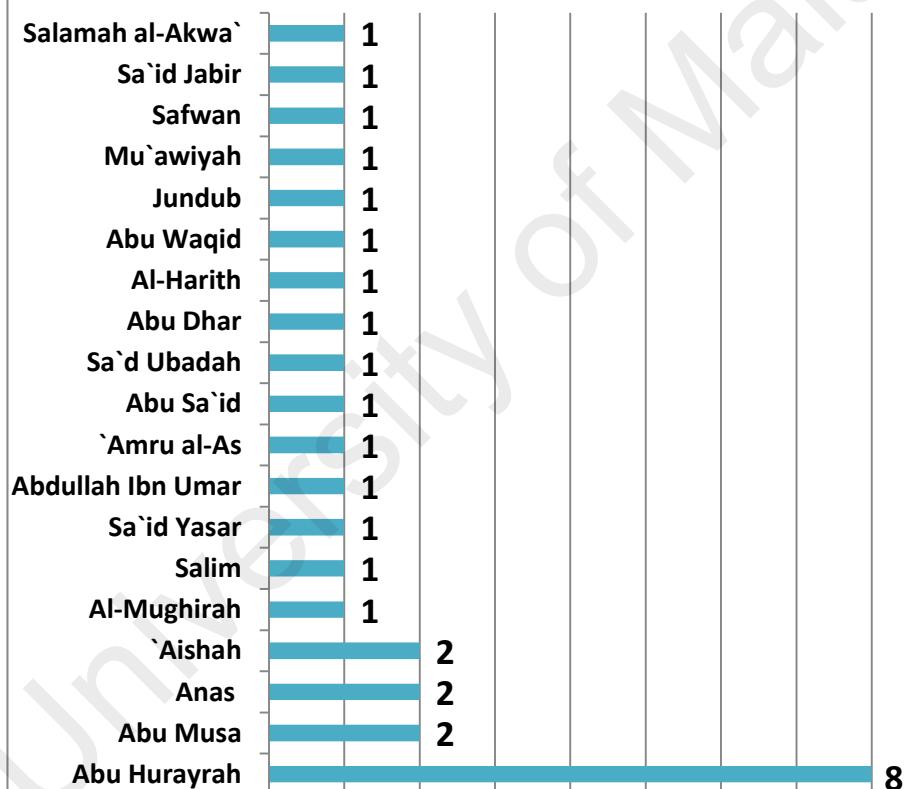
Bil	Kategori Hadith	Bil. Had.	Bil. Lafaz <i>Mutasyābihāt</i>
1	<i>Dhātiyyah</i>	14	10
2	Perasaan	7	6
3	Perbuatan	8	7
4	Jumlah Keseluruhan	29	23

Jadual 3.2.3 (b) : Perawi Hadith *Mutasyābihāt*, Kategorinya, Lafaz dan Bilangan Hadith.

Bil	Nama Perawi	Kategori Hadith	Per. Mut.	Bil. Had	Jum
1	Abū Hurayrah	<i>Dhātiyyah</i>	<i>al-Dhāt</i>	1	8
			<i>āl-Sūrah</i>	1	
			<i>al-Yamīn</i>	1	
		Perbuatan	<i>al-Ghayrah</i>	1	
			<i>al-Nazar</i>	1	
			<i>al-Adhan</i>	1	
			<i>al-Taqarrub</i>	1	
			<i>al-Nuzūl</i>	1	
2	Abū Mūsā	<i>Dhātiyyah</i>	<i>al-Wajh</i>	1	2
3	Anas Ibn Mālik		<i>al-Yad</i>	1	
4	Sayyidatuna ‘Ā’ishah		<i>al-Qadam</i>	1	2
	Perasaan	<i>al-Mahabbah</i>	1		
		<i>al-Malal</i>	1	2	
5	al-Mughirah Ibn Shu‘bah	<i>Dhātiyyah</i>	<i>al-Dunuww</i>	1	1
6	Sālim Ibn ‘Abd Allah	<i>Dhatiyyah</i>	<i>al-Yad</i>	1	1
7	Sa‘īd Ibn Yasār		<i>al-Yamin</i>	1	1
8	Abd Allah Ibn Umar		<i>al-Asabi‘</i>	1	1
9	‘Amrū Ibn al-‘Āṣ			1	1
10	Abū Sa‘īd al-Khudriyy		<i>al-Saq</i>	1	1
11	Abū Dhar al-Ghfārī		<i>al-Nafs</i>	1	1
12	Sa‘d Ibn ‘Ubādah		<i>al-Shakhṣ</i>	1	1
13	Al-Hārith Ibn Suwayd	Perasaan	<i>al-Farḥ</i>	1	1

14	Abu Wāqid al-Laythī		<i>al-Istiḥyā'</i>	1	1
15	Jundub		<i>al-Khullah</i>	1	1
16	Mu‘āwiyah Ibn al-Hakam		<i>al-‘Uluww</i>	1	1
17	Safwan Ibn Muhriz	Perbuatan	<i>al-Dunuww</i>	1	1
18	Sa‘id Ibn Jabir		<i>al-‘Atb</i>	1	1
19	Salamah Ibn al-Akwa‘	Perasaan	<i>al-Maḥabbah</i>	1	1

Rajah 3.2.3: Perawi Hadith *Mutasyābihāt* dan Bilangan Hadithnya



3.3 KESIMPULAN

Hadith *mutasyābihāt* boleh dibahagikan kepada dua bahagian yang besar iaitu *dhātiyyah* dan *fi liyyah*. Jumlah hadith ini dalam Sahih Muslim ialah dua puluh Sembilan (29) buah. Sebanyak empat belas (14) hadith *mutasyābihāt dhātiyyah* berjaya ditemui yang mempunyai sepuluh (10) perkataan *mutasyābihāt* yang berlainan seperti berikut iaitu *al-wajh*, *al-yad*, *al-ashabī*, *al-Qadam*, *al-yamīn*, *al-Sāq*, *al-dhāt*, *al-nafs*, *al-ṣūrah* dan *al-shakhsh*. Hadith-hadith *mutasyābihāt fi liyyah* pula dipecahkan kepada dua (2) bahagian iaitu yang berkaitan dengan perbuatan dan perasaan. Sejumlah lapan (8) hadith *fi liyyah* berkaitan dengan perbuatan berjaya ditemui, manakala yang berkaitan dengan perasaan pula sebanyak tujuh (7) hadith menjadikan jumlah keseluruhan hadith *mutasyābihāt fi liyyah* ini sebanyak enam belas (16) hadith. Terdapat enam (6) perkataan *mutasyābihāt* dalam matan hadith *mutasyābihāt* yang berkait dengan perasaan iaitu *al-farḥ*, *al-ghāyrah*, *al-istiḥyā*, *al-malāl*, *al-maḥabbah* dan *al-khullah*. Manakala hadith *mutasyābihāt fi liyyah* yang berkait dengan perbuatan mempunyai tujuh (7) iaitu *al-‘ulūww*, *al-nuzūl*, *al-dunuww*, *al-‘atb*, *al-taqarrub*, *al-naẓar* dan *al-‘adhan*.

Data-data dari bab kedua ini menerima hipotesis yang dibuat iaitu terdapat banyak hadith-hadith *mutasyābihāt* dalam Sahih Muslim yang mempunyai pelbagai klasifikasi.

BAB 4: METODE WASATIYYAH *SHARH AL-NAWAWI* DAN AL-MUBĀRAKFŪRĪ TERHADAP HADITH- HADITH *MUTASYĀBIHĀT*

4.1 PENDAHULUAN

Dalam bab ini perbincangan difokuskan kepada beberapa aspek. Di permulaan bab ketiga, diberikan sedikit maklumat ringkas tentang biografi ringkas Imam al-Nawawi⁷ iaitu pengarang kepada kitab *al-Minhāj* yang merupakan syarah kepada Sahih Muslim, diikuti pengenalan latarbelakang diri kepada al-Mubārakfūrī pengarang kepada kitab *Minnah al-Mu‘im* yang juga merupakan syarah kepada Sahih Muslim. Seterusnya pengkaji mengemukakan pengenalan ringkas kepada kedua-dua kitab syarah ini dan kemudiannya disusuli dengan mengemukakan perincian tentang metode wasatiyyah sharḥ kedua-duanya terhadap hadith-hadith *mutasyābihāt*.

4.1.1 BEBERAPA KITAB *SHARH* KEPADA SAHIH MUSLIM

Ulama-ulama hadith zaman silam banyak menghabiskan masa mereka dengan mengarang kitab-kitab bagi memberi penjelasan dan pencerahan kepada hadith-hadith yang telah disusun oleh ulama sebelumnya. Sahih Muslim dalam hal ini turut mendapat perhatian yang sedemikian dari tokoh-tokoh besar ulama. Antara *sharḥ* terawal yang dihasilkan ialah “*al-Mu‘lim bi Fawā’id Muslim*” yang dihasilkan oleh

al-Māzari¹⁵⁵ (W: 536 hij.). *Sharḥ* ini seterusnya dilengkapkan oleh al-Qādī ‘Iyād¹⁵⁶ (W: 544) dalam kitabnya yang berjudul “*Ikmāl al-Mu‘lim*”. Kedua-dua kitab ini tidak dikaji oleh pengkaji kerana ianya bukan merupakan karya lengkap yang sempat disyarahkan oleh kedua-dua pengarangnya, berbeza dengan kitab Sharḥ Muslim dan Minnah al-Mu‘im. Imam al-Qurṭubī¹⁵⁷ (W: 656 hij.) juga turut tidak ketinggalan dalam menghasilkan *sharḥ* kepada Sahih Muslim yang berjudul “*al-Mufhim limā Ushkil Min Talkhiṣ Kitāb Muslim*”. Imam al-Suyūtī¹⁵⁸ (W: 911 hij.) juga menghasil sebuah karya *sharḥ* bagi Sahih Muslim yang dikenali dengan nama “*al-Dībaj ‘alā Ṣaḥīḥ Muslim Ibn a-Hajjāj*”. Namun kitab “*al-Minhāj fī Sharḥ Muslim Ibn al-Hajjāj*” karya Imam al-Nawawi¹⁵⁹ (W: 676 hij.) merupakan kitab *sharḥ* yang paling tersohor dan menduduki tangga yang pertama.¹⁶⁰ Berdasarkan penelitian pengkaji, kitab sharḥ bagi Sahih Muslim yang terkini dihasil ialah “*Minnah al-Mu‘im fī Sharḥ Sahih Muslim*” yang dikarang oleh seorang tokoh hadith dari benua India iaitu Ṣafiyy al-Rahmān al-Mubārakfūrī (W: 1421 hij. bersamaan 2006 masihi). Justeru itu penghasilan kedua-dua kitab ini oleh dua tokoh pada era, zaman, latarbelakang dan persekitaran yang berlainan, dari benua yang berbeza yang sudah pasti mempunyai ciri-ciri kelainan dan keunikannya yang tersendiri. Hal ini seterusnya mendorong pengkaji memilih kedua-dua *sharḥ* ini sebagai fokus kajian dan dalam masa yang

¹⁵⁵ Nama penuh beliau ialah Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn ‘Alī al-Mazārī. Dilahirkan pada tahun 453 hijrah dan wafat pada tahun 536 hijrah. Al-Mazārī merupakan nisbah kepada sebuah tempat yang dikenali dengan nama Mazzara. Beliau merupakan seorang *muhaddith* dan fukaha mazhab Maliki,

¹⁵⁶ Nama penuh beliau ialah ‘Iyād Ibn Mūṣā al-Yaḥṣabī al-Mālikī. Dilahirkan pada tahun 476 hijrah dan meninggal pada tahun 544 hijrah. Seorang alim dan imam di Magribi pada zamannya dan merupakan seorang yang pakar dalam Bahasa Arab, *ansāb* dan *ayyāmnya*. Dilahirkan di Sabtah dan meninggal di Marakesh. Dikatakan punca kematiannya akibat diracun oleh seorang yahudi.

¹⁵⁷ Nama penuh beliau ialah Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Umar Ibn Ibrāhīm al-Qurṭubī. Beliau dilahirkan pada tahun 578 hijrah dan meninggal pada tahun 656 masihi. Merupakan seorang fukaha mazhab Malik dan ulama hadith. Dilahirkan di Qurtuba dan meninggal di Iskandariah.

¹⁵⁸ Beliau ialah al-Shaykh Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān Ibn Abī Bakr al-Suyūtī. Beliau merupakan seorang *hāfiẓ*, *adīb* dan *mu’arrikh*.

¹⁵⁹ Beliau ialah al-Imām al-Ḥāfiẓ Abū Zakariā Yaḥyā Ibn Sharaf al-Nawawī al-Shāfi‘ī.

¹⁶⁰ Al-Imām al-Ḥāfiẓ Abu al-‘Ulā Muhammād ‘Abd al-Rahmān Ibn ‘Abd al-Rahīm al-Mubārakfūrī (1995), *Muqaddimah Tuḥfah al-Ahwadhi*. Beirut: Dar al-Fikr, h. 183-184.

sama turut merujuk kepada *sharḥ* terdahulu yang dihasilkan sebelumnya bagi memantapkan daptan kajian.

4.2 BIOGRAFI IMAM AL-NAWAWĪ DAN AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Ketokohan Imam al-Nawawī dalam bidang hadith dan beberapa disiplin ilmu Islam yang lain seperti fikh tidak dapat disangkal lagi. Bahkan beliau merupakan pakar rujuk pada zamannya. Deretan hasil karya beliau yang mencakupi pelbagai bidang ilmu menjadi bukti ketokohan beliau selain daripada pujian-pujian yang dihamburkan oleh ulama-ulama besar terhadap ketinggian ilmu yang dimilikinya.¹⁶¹ Al-Mubārakfūri pula merupakan antara ulama hadith zaman moden kelahiran benua India. Berdasarkan penelitian, beliau merupakan ulama hadith yang paling terkini menghasilkan kitab syarah bagi *Şahih Muslim*.

4.2.1 IMAM AL-NAWAWĪ

Beliau ialah Muhyī al-Dīn, Abū Zakariyyā, Yaḥyā Ibn Sharaf Ibn Mūrī Ibn Ḥasan Ibn Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn Jumu‘ah Ibn Ḥizām al-Ḥizāmī al-Nawawī al-Ḥawrānī al-Dimasqī. *Kunyahnya* ialah Abū Zakariyyā manakala *laqabnya* pula ialah Muhyī al-Dīn.¹⁶² Beliau dilahirkan pada sepuluh hari pertama atau pada pertengahan bulan

¹⁶¹ ‘Abd al-Ghani al-Daqri selepas ini al-Daqri (1994), *A’lām al-Muslimīn al-‘Imām al-Nawawī*, c. 4. Damsyik: Dār al-Qalam, h. 136.

¹⁶² al-Imām Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍl ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭī (1988), *al-Minhāj al-Sawiy fī Tarjamah al-Imām al-Nawawī*, tahqīq: Ahmad Shafiq Damj. Damsyik: Dār Ibn Hazm, h. 25. Lihat juga Ahmad Nabil bin Amir (2011), “Metode Penulisan Sharh Muslim oleh Imam al-Nawawi: Analisis Teks dengan Tumpuan pada Kitab al-Buyū” (Tesis Ph.D, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 51-52.

Rejab tahun 631 hijrah di Kota Nawā, berdekatan lembah Hawran di selatan Syria.¹⁶³

Tarikh kewafatannya pula ialah pada 24 Rejab tahun 676 hijrah ketika berusia 46 tahun di kampung asalnya Nawā dan jasadnya juga disemadikan disana dan pusaranya sering dikunjungi masyarakat setempat. Beliau seolah-olah dapat menjangka ajalnya, justeru itu beliau bertindak memulangkan buku-buku yang pernah dipinjamnya dari institusi wakaf. Beliau juga berkesempatan mengunjungi sahabat karibnya yang jauh serta pusara guru-gurunya dan mendoakan kesejahteraan mereka selain turut melawat Baitulmaqdis serta kota al-Khalīl yang terletak di Palestin dan sempat menunaikan haji sebanyak dua kali.¹⁶⁴

PENDIDIKAN DAN PENGAJARAN

Imam al-Nawawī dengan ditemani bapanya telah mengunjungi Damsyik pada tahun 649 hijrah bagi melanjutkan pelajaran di sana. Ketika itu beliau berusia 19 tahun. Di sana beliau mengikut kelas pengajian yang dibimbing oleh Mufti Sham iaitu Shaykh Tāj al-Dīn ‘Abd al-Rahmān Ibn Ibrāhim Ibn Ḏiyā’ al-Farāzī (w 691 hijrah). Kerana kesempitan wang beliau tinggal bersama dengan Shaykh Abū Ibrāhīm Isḥāq Ibn Aḥmad Ibn Uthmān al-Maghribī al-Shāfi‘ī di Madrasah al-Rawāhiyah yang terletak bersebelahan dengan Masjid al-Umawī dan diberikan sebuah bilik kecil. Sebaik pulang dari menunaikan haji pada tahun 651 hijrah, beliau mula melipatgandakan usaha membaca dan mengkaji kitab-kitab yang diwakafkan kepadanya sewaktu beliau menginap di Madrasah al-Rawāhiyah. Waktunya dimanfaatkan sepenuhnya bagi meningkatkan kefahaman dan mendalami kajian bagi memahami secara terperinci perbincangan sesebuah kitab. Beliau sentiasa berdampingan dengan

¹⁶³ Azyūf ‘Abd al-Ghafūr Ibn Bashīr (2008), “Manhaj al-‘Ifta’ ‘ind al-Imam al-Nawawi” (Tesis, Kuliyyah Sains dan Ilmu Kemanusian, Universiti Islam Antarabangsa), h. 8.

¹⁶⁴ Manṣūr Ibn ‘Abd al-Rahmān Ibn ‘Uqayl (t.t.), “Mukhtalaf al-Hadīth ‘ind al-Imām al-Nawawī min Khilāl Sharḥih ‘alā Ṣahīḥ Muslim” (Disertasi, Kulliyyah al-Da‘wah wa ‘Usūl al-Dīn, Qism al-Kitāb wa al-Sunnah) h. 20.

gurunya Shaykh Kamāl al-Dīn al-Maghribī bagi memantapkan lagi penguasaan teks-teks hadith dan fikh. Kegigihan, ketekunan dan kepintarannya menarik perhatian gurunya hingga beliau dilantik sebagai pembantu kepada gurunya dalam pengendalian kelas dan halaqah.¹⁶⁵ Antara kitab yang dipelajarinya disini termasuklah Sahih *al-Bukhārī*, Sahih *Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd*, *al-Tirmidhī*, *al-Nasā'ī*, *Sunan Ibn Mājah*, *al-Muwaṭṭa'*, *Musnad al-Shāfi‘ī*, *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal*, *Sunan al-Dārimī*, *Sunan al-Dāruquṭnī*, *Musnad Abī ‘Awānah al-Isfirāyīnī*, *Musnad Abī Ya‘alā al-Mawṣilī*, *Sharḥ al-Sunnah*, *Ma‘ālim al-Tanzīl*, *al-Ansāb*, *al-Khitab al-Nabātiyyah*, *Risālah al-Qushairy*, ‘Amal al-Yawm wa Laylah’, *al-Jāmi li Akhlāk al-Rawī wa Adab al-Sāmi’* dan sebagainya.¹⁶⁶

Beliau hanya tidur sekejap sahaja dan dengan hanya berbaring bersandarkan buku untuk berehat. Kegigihan beliau menghafal begitu tinggi dan setiap detik digunakan sepenuhnya untuk membaca walaupun ketika sedang berjalan. Daya hafalannya begitu kuat dan pemahamannya pula begitu tinggi. Ini dibuktikan melalui kejayaan beliau menghafal kitab *al-Tanbīh* karangan Imam Abū Ishāq al-Shīrāzī (w. 476 hij.) dalam masa empat bulan setengah sahaja. Beliau sentiasa merujuk kelancaran dan penguasaannya dalam hafalan *al-Tanbīh* kepada gurunya Ibn Razīn Qādī al-Quḍāḥ. Kesungguhan dan kegigihan merupakan antara penyebab beliau mengatasi rakan-rakannya dalam penguasaan ilmu. Kemantapan ilmu beliau dikukuhkan lagi dengan tulisan dan karangan karya-karya yang besar dalam pelbagai cabang ilmu. Karyanya mengambarkan kefahaman beliau yang mendalam dalam sesuatu permasalahan yang

¹⁶⁵ ‘Abd Allah Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Alī al-Lahīdan (t.t.) “al-Imām al-Nawawī ‘Ilmu, wa Da‘watuh” (Disertasi, Kulliyah al-Da‘wah wa al-I‘lām, Qism al-Da‘wah wa al-Iḥtisāb), h. 35-36.

¹⁶⁶ Aḥmad ‘Abd al-‘Azīz Qāsim al-Haddād (1409), “al-Imām al-Nawawī wa Atharuh fī al-Hadīth wa ‘Ulūmih” (Disertasi Kulliyah al-Da‘wah wa Uṣūl al-Dīn, Qism al-Kitāb wa al-Sunnah), . 65-66.

dikupas dan menzahirkan kemantapan ilmu dan keluasan jangkauan ijтиhadnya. Bagi tujuan memantapkan kefahamannya, setiap kitab yang dibaca akan dibuat satu ringkasan. Beliau akan mencatat permasalahan utama yang dibincangkan dan meneliti hujah dan perbincangan yang dikemukakan dari sudut hukum dan aspek-aspek bahasa.¹⁶⁷

Selepas enam tahun menelaah, mengkaji dan menghadam kitab, beliau mula mengarang dan menulis berpuluhan-puluhan karya ilmiah yang mencakupi pelbagai cabang ilmu. Beliau juga turut ditawarkan mengajar di beberapa buah sekolah di sekitar Damsyik dan menjawat sebagai guru agama di Madrasah al-Iqbāliyyah yang terletak di sebelah utara Jāmi' al-Umawī. Beliau seterusnya memangku jawatan guru di situ selepas kewafatan Shaykh Shams al-Dīn Ibn Khalikān. Beliau mengajar fikh perbandingan yang menghurai dan membandingkan pandangan fukaha dan menjelaskan kekuatan nas sesebuah mazhab. Pada masa yang sama beliau turut mengajar di Madrasah al-Falakiyyah dan Madrasah al-Rukniyyah yang berhampiran.¹⁶⁸

Pada tahun 665 hijrah ketika berusia 34 tahun beliau diangkat menjadi Shaykh al-Ḥadīth di Dār al-Ḥadīth al-Ashrāfiyyah bagi menggantikan Shaykh Shihāb al-Dīn Abū Shāmah al-Maqdisi yang telah wafat. Beliau mengetuai pengajian dan pentadbiran disini selama 21 tahun sehingga wafat. Pengajaran tersebut dijalankan secara sukarela tanpa mengambil sebarang upah bahkan gajinya itu apabila cukup setahun akan digunakan oleh Nazir Madrasah untuk membeli kitab atau tanah untuk

¹⁶⁷ Ahmad Nabil bin Amir (2010), *op.cit.*, h. 65-66.

¹⁶⁸ al-Daqr (1994), *op.cit.*, h 26. Lihat juga al-Suyūṭī (1988), *op.cit.*, h. 31.

diwakafkan kepada madrasah. Dār al-Ḥadīth al-Ashrafiyyah ini dijadikan oleh beliau sebagai tapak bagi menyebarkan ilmu dan mencurahkan manfaat kepada penuntutnya.¹⁶⁹

GURU, MURID DAN KARYA IMAM AL-NAWAWĪ

Ketokohan dan kehebatan beliau dalam cabang-cabang ilmu Islam dapat dilihat antaranya melalui bilangan gurunya, anak muridnya serta karya-karyanya yang besar. Guru-guru beliau merangkumi dalam bidang ilmu Nahu, tasawwuf, usul fikh, fikh dan hadith. Dalam bidang hadith sahaja beliau berguru dengan 14 orang antaranya Abū Ishaq Ibn ‘Isā al-Murādī al-Andalūsī al-Miṣrī al-Dimashqī (W. 668 hij.), Shaykh Zayn al-Dīn Abū al-Baqā’ Khālid Ibn Yūsuf Ibn Sa‘d al-Nābulusī (W. 663 hij.), Taqī al-Dīn Abū Muhammad Ibn Abī Ishaq Ibrāhīm Ibn Abī al-Yusr al-Tanūkhī (W. 672 hij.) dan ramai lagi. Antara guru beliau dalam bidang nahu ialah Shaykh Aḥmad Ibn Salim al-Miṣrī al-Naḥwī al-Lughawī al-Taṣrifī (W. 664 hij.), al-‘Allāmah Jamāl al-Dīn Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn ‘Abd Allah Ibn ‘Abdullah Ibn Mālik al-Tā’ī al-Andalūsī al-Jayyānī (W. 672 hij.) dan beberapa orang yang tidak dicatatkan namanya. Guru beliau dalam bidang usul fikh antaranya ialah al-‘Allāmah al-Qādī Abū al-Faṭḥ Kamāl al-Dīn ‘Umar Ibn Bundar Ibn ‘Umar Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad al-Taflīsī al-Shāfi‘ī (W. 672 hij.), dalam bidang fikh pula antaranya pula ialah Abū Ibrāhīm Ishaq Ibn Aḥmad Ibn Uthmān al-Maghribī Kamāl al-Dīn al-Ma‘arrī (W. 650 hij.), Abū Muḥammad Shams al-Dīn ‘Abd al-Raḥman Ibn Nūḥ Ibn Muḥammad Ibn Ibrahim Ibn Mūsa al-Maqdisī al-Dimashqī (W. 654 hijrah) manakala guru beliau

¹⁶⁹ Ahmad Nabil bin Amir (2010), *op.cit.*, h. 68-69.

dan bidang tasawwuf pula ialah Shaykh Yāsīn Ibn Yusuf al-Marrākhusī atau al-Zarkashī al-Maghribī al-Hajjām (W. 686 hij.).¹⁷⁰

Imam al-Nawawī ketika hayatnya sering menerima kunjungan pelajar untuk berguru dengannya di Masjid al-Umawī secara *talaqqī* dan *samā'ī*. Terdapat sebahagian daripada mereka yang mendapat pengiktirafan dan dikurniakan ijazah yang melayakkan mereka mengajar dan menyampaikan ilmu darinya. Antara anak muridnya yang tersohor ialah al-'Allāmah 'Alā' al-Dīn Abū al-Hassan 'Alī Ibn Ibrāhīm Ibn Dāwūd al-Dimashqī (W. 724). Kerana keakraban dan kesungguhannya berdamping dengan Imam al-Nawawi sepanjang enam tahun berada di Damsyik beliau digelar “*al-Nawawī al-Saghīr*”, namun beliau lebih terkenal dengan nama Ibn 'Aṭṭār dan mendapat julukan “*Muktaṣar al-Nawawī*” kerana pengaruh keperibadian Imām al-Nawawī yang segar dalam dirinya. Beliau juga telah diberi kepercayaan meneruskan deligasi yang telah ditinggalkan oleh Imām al-Nawawī dalam menyambung usaha penulisan dan kepimpinannya dalam halaqah. Seorang lagi anak muridnya yang terkenal ialah Yūsuf Ibn al-Zakiyy 'Abd al-Rahmān Ibn Yūsuf Abū al-Hajjāj Jamāl al-Dīn al-Mizzī (W. 742) yang merupakan seorang ulama terkemuka dalam bidang hadith dan fikh dan antara sumbangan terbesarnya ialah menyusun indeks bagi hadith-hadith dalam Sunan Sittah dalam karyanya yang bertajuk “*Tuhfah al-Ashrāffī Ma 'rifah al-Ātrāf*”.¹⁷¹

¹⁷⁰ Ahmad 'Aṭā' Ibrāhīm Ḥasan (2008), *al-Šinā'ah al-Hadīhiyyah fī Sharḥ al-Nawawī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim*, Kaherah: Zahrā' al-Sharq, h. 27-43. Lihat juga Sa‘īd Ibn Muḥammad Ibn Sa‘īd ‘Abd al-Suhbī al-Hazlī (1990), “Ba‘d Ārā’ al-Imām al-Nawawī al-Tarbawiyyah” (Disertasi Jāmi‘ah Um al-Qurā, Kulliyyah al-Tarbiyah, Qism al-Tarbiyah al-‘Islāmiyyah wa al-Muqāranah), h. 10.

¹⁷¹ *Ibid.*, h. 57-58.

Imām al-Nawawī juga meninggalkan khzanah ilmu berupa deretan karya-karya yang besar yang dihasilkan selama hampir 28 tahun ketika berada di Damsyik. Ini merupakan satu bukti ketokohan dan kegigihan beliau dalam peradaban ilmu Islam. Bahkan terdapat sesetengah pendapat yang mengatakan karyanya menjangkau lebih dari 600 buah yang dihasilkan ketika beliau di Damsyik.¹⁷²

Di antara hasil penulisan beliau yang sempat diselesaikan sepenuhnya dalam bidang ‘Ulūm al-Qur’ān ialah “al-Tibyān fī Ādāb Ḥamalah al-Qur’ān” dan ringkasannya “Muktaṣar al-Tibyān”, dalam bidang ‘Ulūm Ḥadīth Riwayah pula antaranya “al-Minhāj di Sharh Sahih Muslim al-Hajjāj”, dalam bidang ‘Ulūm Ḥadīth Dirāyah pula antaranya “Irshād Tullab al-Haqā’iq ilā Ma’rifah Sunan Khayr al-Khalāq”, dalam bidang sejarah dan ṭabaqāt pula antaranya kitab “Manāqib al-Shāfi‘ī”, dalam bidang nahu pula ialah kitab “al-Taḥrīr fī Alfāz al-Tanbīh”, bidang yang berkaitan dengan doa dan zikir pula antaranya “Hilyah al-Abrār wa Shi‘ār al-Akhyār fī Talkhiṣ al-Da‘awāt wa al-Adhkār”, dalam bidang fikh pula antaranya ialah “Rawḍah al-Tālibīn wa ‘Umdah al-Muftīn fī al-Fikh” manakala dalam bidang fatwa pula antaranya ialah “Fatāwā al-Imām al-Nawawī al-Musammā bi al-Masā’il al-Manthūrāt” yang mengandungi fatwa dan hukum yang diputuskan oleh Imam al-Nawawī dan disusun oleh muridnya Shaykh Abū al-Hasan ‘Alī Ibn Ibrāhim ‘Alā’ al-Dīn Ibn ‘Aṭṭār.¹⁷³

¹⁷² Ahmad Nabil bin Amir (2010), *op.cit.*, h. 77. Lihat juga Aḥmad ‘Aṭṭār’ (2008), *op.cit.*, h. 59-64.

¹⁷³ ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī Ibn Ibrāhim Ibn al-‘Aṭṭār (2007), *al-‘Ijāz fī Sharh Sunan Abī Dāwūd al-Sijistānī*. Amman: al-Dār al-Athariyyah, h. 31-33. Lihat juga Ṣafwān Ibn Aḥmad Mursyid Ḥamūd al-Azdī (t.t.) “al-Imām al-Nawawī wa Manhajuh fī al-Asmā‘ al-Ḥusnā” (Disertasi, Pengajian Tinggi, Jāmi‘ah al-Īmān), h. 59-65.

Terdapat juga karya-karya beliau yang tidak sempat disempurnakan penulisannya. Dalam bidang ‘Ulūm al-Qur’ān antaranya kitab “*Manār al-Hudā di al-Waqf wa al-Ibtidā’*”, dalam bidang Ilmu Hadith antaranya kitab “*Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*”, dalam bidang Nahu pula antaranya kitab “*Tahdhīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*”, dalam bidang sejarah dan *tabaqāt* pula antaranya kitab “*Muktaṣar Tabaqāt al-Fuqahā’*”, dalam bidang *Qawā'id al-Fikhiyyah* pula antaranya kitab “*al-Uṣūl wa al-Dawābiḥ*”, dalam bidang Fikh pula antaranya kitab “*al-Majmū‘ Sharh al-Muhadhdhab*”, dalam bidang Tasawwuf pula antaranya kitab “*Bustān al-'Arifin*”, manakala dalam bidang Tauhid pula ialah kitab “*al-Maqāṣid: Ma Yajibu Ma 'rifatuhu min al-Dīn*”.¹⁷⁴

PENGENALAN RINGKAS *SHARḤ MUSLIM*

Ianya merupakan sebuah kitab syarah bagi hadith-hadith yang terdapat dalam Sahih Muslim yang dihasilkan oleh Imām al-Nawawī. Nama lengkap kitab ini ialah *al-Minhāj fī Sharh Sahih Muslim Ibn al-Hajjāj*.¹⁷⁵ Kitab syarah yang digunakan oleh pengkaji dalam kajian ini mula dicetak pada tahun 1994 oleh Dār al-Ḥadīth, Kaherah dan termuat dalam 11 jilid, namun 2 jilidnya yang terakhir iaitu jilid 10 dan 11 merupakan senarai indeks perkataan-perkataan bagi hadith-hadith yang terdapat dalam Sahih Muslim. Imām al-Nawawī dikesan menulis kitab ini sekitar tahun 674 hijrah. Ini berdasarkan keterangan Imam al-Nawawī sendiri ketika mengupas hadith *al-Ghanā'im*.¹⁷⁶

¹⁷⁴ al-Daqr (1994), *op.cit.*, h. 181-190. Lihat juga Ahmad Nabil bin Amir (2010), *op.cit.*, h. 90-98.

¹⁷⁵ Ahmad 'Atā' (2008), *op.cit.*, h. 85.

¹⁷⁶ Ahmad Nabil bin Amir (2010), *op.cit.*, h. 126.

“Dan saya telah jelaskan bahagian ini yang saya kumpulkan dalam bahagian *al-Ghanā’im* ketika hadir keperluan yang mendesak untuk mengarangnya pada awal tahun 674 hijrah”¹⁷⁷

Ianya merupakan sebuah kitab yang mempunyai huraian yang terbaik bagi Sahih Muslim yang memberikan satu kupasan dan penjelasan yang terperinci terhadap makna dan ungkapan teks hadith, yang dikupas dari pelbagai sudut dan dimensi. Ianya turut menyingkap maksud dan pengertian hadith serta memberikan kefahaman tentang hukum dan isu-isu yang berkait dengan akidah dan sebagainya. Kitab ini dimulakan dengan *khutbah* yang menjelaskan *manhaj* dan langkah penyusunan kitab. Dimuatkan didalamnya kaedah dan corak perbahasan yang diketengahkan dalam syarahan dan penelitian nas yang menyentuh sudut *manhaj* penulisan dan penghasilan kitab syarah, kupasan *isnād* dan matan, perbincangan hukum dan usul *madhdhab* dan perbahasan *fīkh al-Hadīth* dan penelitian nas. Selesai khutbah, ianya disusuli dengan satu *muqaddimah* yang ditulis oleh Imām al-Nawawī yang menghuraikan secara terperinci kaedah penulisan dan penyusunan hadith dalam Sahih Muslim. Ianya membahaskan pendekatan Imām Muslim dalam mengemukakan hadith dalam meletakkan asas dan kerangka kitab. Muqaddimah ini membincangkan kaedah penelitian dan pengambilan riwayat dan penyampaian *isnād*. Seterusnya dilanjutkan lagi dengan *muqaddimah Imām Muslim* yang mengemukakan perbahasan terperinci tentang *qawā'id al-Taḥdīth* dan menggariskan kaedah riwayat yang berkesan. Ianya menghuraikan pandangan dan pemikiran ulama tentang riwayat yang dikeluarkan dan menzahirkan kekuatan *rijāl* dan kefahaman *isnād* dan *uṣūl* yang ringkas selain turut memberi huraian tentang ketinggian *isnād* dan riwayat, hadith-hadith *mawdū'*, martabat hadith *al-Mu'an'an* yang dikeluarkan dalam kitab

¹⁷⁷Muhyī al-Dīn Abū Zakariyyā Yahyā Ibn Sharaf al-Nawawī selepas ini al-Nawawī (1994), *Sahīh Muslim bi Sharh al-Nawawī*, j. 8. Kaherah: Dār al-Hadīth: h. 95.

Sahihnya. Perbincangan muqaddimah ini bolehlah disimpulkan berlebihan tentang aspek-aspek berikut iaitu *takrif ilmu hadith*, *pembahagian khabar*, *peringkasan riwayat* serta *ketulenan sesebuah riwayat* dan *khabar*.¹⁷⁸

Dimulakan dengan khutbah, diteruskan dengan muqaddimah yang ditulis oleh Imām al-Nawawi kemudiannya disusuli dengan muqaddimah Imām Muslim. Imām al-Nawawi memulakan syarah hadith-hadith yang terangkum dalam 57 kitab dan 1356 bab yang terdapat dalam Sahih Muslim berdasarkan urutan yang terdapat dalamnya. Ianya mengemukakan satu analisis teks yang komprehensif yang mencakupi perbahasan aspek ibadat, muamalat, akidah, syariah, akhlak, tasawwuf, kalam dan juga tafsir.¹⁷⁹ Berikut adalah nama kitab dan bilangan bab yang terdapat dalam sesebuah kitab.¹⁸⁰

Jadual 4.2.1 Bilangan Kitab dan Bab Dalam *Sharḥ Muslim*

Bil.	Nama Kitab	Bil. Bab
1	<i>al-Īmān</i>	98
2	<i>al-Tahārah</i>	34
3	<i>al-Hayd</i>	33
4	<i>al-Ṣalah</i>	52
5	<i>al-Masājid wa Mawaḍī‘ al-Ṣalāh</i>	56
6	<i>Ṣalāh al-Muṣafirīn wa Qasrihā</i>	57
7	<i>al-Jumu‘ah</i>	19
8	<i>Ṣalāh al-‘Idayn</i>	5
9	<i>Ṣalāh al-Istisqā’</i>	5
10	<i>al-Kusūf</i>	5
11	<i>al-Janā’iz</i>	37
12	<i>al-Zakāh</i>	56
13	<i>al-Siyām</i>	40
14	<i>al-I‘ikāf</i>	4
15	<i>al-Hajj</i>	97
16	<i>al-Nikāh</i>	24
17	<i>al-Riḍā‘</i>	19
18	<i>al-Talāq</i>	9

¹⁷⁸ al-Nawawi (1994), *op.cit*, j. 1, h. 13-177.

¹⁷⁹ Ahmad Nabil bin Amir (2010), “Metode Penulisan Sharh Muslim oleh Imam al-Nawawi: Analisis Teks dengan Tumpuan pada Kitab *al-Buyūr*” (Tesis, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 126.

¹⁸⁰ Susunan nama bagi bilangan kitab dan bab boleh dilihat dengan jelas dalam indeks yang dicetak di halaman akhir Sahih Muslim. Lihat Muslim (2009), *op.cit.*, h. 1381-1400.

19	<i>al-Li‘ān</i>	1
20	<i>al-‘Itq</i>	7
21	<i>al-Buyū‘</i>	21
22	<i>al-Musāqāt</i>	31
23	<i>al-Farā‘id</i>	5
24	<i>al-Hibah</i>	4
25	<i>al-Wasiyyah</i>	6
26	<i>al-Nadhr</i>	5
27	<i>al-Aymān</i>	13
28	<i>al-Qasamah wa al-Muḥaribin wa al-Qisas wa al-Diyat</i>	11
29	<i>al-Hudud</i>	11
30	<i>al-Aqdiyah</i>	11
31	<i>al-Luqātah</i>	6
32	<i>al-Jihād</i>	51
33	<i>al-Imārah</i>	56
34	<i>al-Şayd wa al-Dhabā‘ih wa ma Yu‘kal min al-Hayawān</i>	12
35	<i>al-Adāhī</i>	8
36	<i>al-Ashribah</i>	35
37	<i>al-Libās wa al-Zīnah</i>	35
38	<i>al-Ādab</i>	10
39	<i>al-Salām</i>	41
40	<i>al-Alfāz min al-Adab wa Ghayrihā</i>	5
41	<i>al-Shi‘r</i>	2
42	<i>al-Ru‘yā</i>	5
43	<i>al-Faḍā‘il</i>	46
44	<i>Faḍā‘il al-Saḥābah r.a</i>	60
45	<i>al-Bir wa al-Šilah wa al-Adab</i>	51
46	<i>al-Qadr</i>	8
47	<i>al-‘Ilm</i>	6
48	<i>al-Dhikr wa al-Du‘ā‘ wa al-Tawbah wa al-Istighfār</i>	25
49	<i>al-Riqāq</i>	2
50	<i>al-Tawbah</i>	11
51	<i>Sifah al-Munafiqīn wa Aḥkamihim</i>	1
52	<i>Sifah al-Qiyāmah wa al-Jannah wa al-Nār</i>	20
53	<i>al-Jannah wa Sifah Na‘īmihā wa Ahlihā</i>	20
54	<i>al-Fitan wa Ashrāṭ al-Sā‘ah</i>	28
55	<i>al-Zuhd wa al-Raqā‘iq</i>	20
56	<i>al-Tafsīr</i>	8

4.2.2 ŞAFİYY AL-RAHMAN AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Nama penuhnya ialah al-‘Allāmah al-Muḥaddith Şafiyy al-Rahmān Ibn ‘Abd Allah Ibn Muḥammad Akbar Ibn Muḥammad ‘Ali Ibn ‘Abd al-Mu’min Ibn Faqīr Allah al-

Mubārakfūrī al-‘Azamī. Beliau dilahirkan di sebuah perkampungan yang dikenali dengan nama Ḥusayn Ābād yang terletak beberapa kilometer dari pinggir pekan Mubārakfūr yang terletak dibawah pentadbiran negeri Utar Prades, India. Ianya merupakan sebuah bandar lama yang terkenal dengan tokoh-tokoh ulama yang terkenal antaranya Muhammad Ibn ‘Abd al-Rahman al-Mubarakfuri¹⁸¹ dan ‘Ubayd Allah al-Mubarakfuri,¹⁸² dan Ṣafiyu al-Rahmān sendiri berasal dari keturunan tokoh ulama-ulama tersebut. Beliau sendiri mengakui bahawa beliau dilahirkan pada pertengahan tahun 1942, berlainan dengan apa yang dicatatkan dalam sijil kelahirannya. Kenyataan ini dipersetujui oleh seorang anaknya yang bernama Ṭāriq dan turut diakui oleh seorang anak muridnya yang bernama Ṣolāḥ al-Dīn Maqbūl Aḥmad. Keluarganya dikenali dengan gelaran *Usrah Anṣāriyyah*, dan dikatakan bahawa mereka ini merupakan anak cucu kepada sahabat Nabi s.a.w Abū Ayyūb al-Anṣārī r.a dan *Usrah Anṣāriyyah* ini banyak terdapat di Benua India.¹⁸³

Ayahnya merupakan seorang yang buta huruf tetapi begitu menitik berat tentang pengajaran dan pendidikan agama kepada anak-anaknya sekalipun mengalami kesempitan hidup. Bapa saudaranya ‘Abd al-Ṣamad al-Mubārakfūrī dulu merupakan seorang tenaga pengajar di Madrasah al-Rahmāniyyah al-Salafiyyah sebelum ianya dirobohkan oleh penjajah Inggeris dan ianya menjadi tempat rujuk kepada masyarakat setempat bagi sebarang masalah berkaitan agama yang timbul pada masa itu. Hasil perkahwinannya, Ṣafiyu al-Rahmān dikurniakan lapan orang cahaya mata, empat lelaki dan empat perempuan. Anak lelakinya ialah Fayḍ al-Rahmān, ‘Āmir,

¹⁸¹ Beliau merupakan pengarang kepada syarah Sunan al-Tirmidhi yang terkenal iaitu *Tuhfah al-Ahwadhi*.

¹⁸² Beliau merupakan antara guru kepada pengarang kitab *Minnah al-Mu‘in*.

¹⁸³ Fadwā Yāsīn Uthmān al-Safdī (2009), “Juhūd al-Shaykh Ṣafiyu al-Rahmān al-Mubārakfūrī fī Taqrīr al-‘Aqīdah wa al-Difā‘ ‘anhā” (Dissertasi Kulliyyah Usūl al-Dīn , Qism al-‘Aqīdah wa al-Madhāhib al-Mu‘āṣarah, Universiti Islam Gaza), h. 3-4.

Yāsir dan Ṭāriq, manakala yang perempuannya pula ialah Rumaythah Khātūn, ‘Ātikah al-Faḍīlah, Rushaydah Khātūn, dan ‘Aṭīyyah Khātūn.¹⁸⁴

Kesihatan beliau mula terganggu pada tahun 1421 hijrah bila mana terdapat darah beku dikesan di otaknya. Hasil pemeriksaan mendapati beliau mengidap penyakit kencing manis dan darah tinggi. Selepas berada di hospital al-Malik Fahd sekitar sepuluh hari beliau dibenarkan pulang ke rumah dan disahkan telah pulih sepenuhnya dari *minor stroke* yang dialaminya. Namun pada tahun 1421 hijrah, ketika berada di Maktabah Dār al-Salām beliau sekali lagi diserang stroke. Serangan kali kedua ini lebih berat berbanding kali pertama hingga menyebabkan beliau terpaksa dimasuk ke unit rawatan rapi selama sepuluh hari di Hospital ‘Ubayd, kemudian sebelas hari selepas itu beliau dipindahkan pula ke Hospital al-Malik Khālid atas arahan dari Kementerian Wakaf Arab Saudi. Pada bulan Zulkaedah 1426 beliau membuat keputusan untuk pulang ke kampung halamannya di Mubārakfūr. Selepas menghabiskan masa selama hampir enam bulan di kampung halamannya bagi mendapatkan rawatan, dan tiga hari sebelum bertolak ke Saudi Arabia, beliau diserang stroke untuk kali yang ketiga pada 4 Julai 2006, dan serangan ini menyebabkan beliau terlantar di katil dan dimasukkan ke wad Hospital Varanasi selama 15 hari. Sejak dari tarikh tersebut kesihatannya semakin merudum yang membawa kepada kematiannya pada hari Jumaat 12 Januari 2006 ketika berumur 70 tahun. Sembahyang jenazahnya diimamkan oleh anaknya Shaykh Yāsir al-Mubarākfūrī dan disemadikan di kampung halamannya di Ḥusayn Ābād.¹⁸⁵

¹⁸⁴*Ibid.*, h. 5-6

¹⁸⁵*Ibid.*, h. 14.

PENGAJIAN DAN PENGAJARAN

Şafiyy al-Rahmān mendapat pendidikan awal di Madrasah Dār al-Ta‘līm di Mubārakfūr bermula dari tahun 1948. Beliau menghabiskan masa kira-kira enam tahun di madrasah ini. Kemudian beliau menyambung pengajian beliau di Madrasah Ihyā’ al-‘Ulūm pada tahun 1954. Disini beliau mempelajari beberapa kitab dalam bahasa Parsi, kitab-kitab Falsafah dan juga Mantik selain turut mempelajari selok belok ilmu yang berkaitan dengan Bahasa Arab. Beliau menghabiskan masa disini selama 2 tahun. Selepas itu beliau mendalami pengajiannya di Madrasah Fayd ‘Ām di bandar Mu’nātbahjan yang jaraknya kira-kira 35 kilometer dari Mubārakfūr. Madrasah ini terkenal dengan sistem pengajiannya yang mewajibkan penuntutnya menumpukan sepenuh perhatian kepada pengajian tanpa dibenarkan menerima sebarang kunjungan dari sanak saudara melainkan dalam tempoh masa yang amat pendek. Disini beliau mendalami ilmu Tafsir, Hadith, Fikh, Bahasa Arab, Mantik dan beberapa ilmu yang lain. Selepas 5 tahun beliau berjaya mendapat *Shahādah Mawlānā* pada tahun 1959 dan setahun selepas itu berjaya pula mendapat *Shahādah ‘Ālim* dari Lembaga Peperiksaan di Bandar Ilahabād dengan pangkat *jayyid jiddan*. Pada bulan Januari 1960, beliau berjaya memperolehi *shahādah* pengkhususan dalam bidang Syariah dari Madrasah Fayd ‘Ām dengan pangkat *mumtaz* yang melayakkan beliau mengajar, memberi fatwa dan menjalankan kerja-kerja dakwah.¹⁸⁶

Selepas menamatkan pengajian dari Madrasah Fayd ‘Ām, beliau memulakan kerja-kerja pengajaran, berkutbah dan menyampaikan syaranan di negeri Allahabād. Tidak lama selepas itu beliau dipanggil oleh pengetua Madrasah Fayd ‘Ām dan

¹⁸⁶Ibid., h. 19-20.

beliau diarahkan mengajar disitu. Selepas 2 tahun, beliau mengajar pula di Universiti al-Rashād di A‘zamkadah selama setahun. Selepas itu, pada tahun 1966 beliau dipanggil untuk mengajar di Madrasah Dār al-Ḥadīth selama 3 tahun, manakala pada tahun 1969 beliau diarahkan mengajar dan mengendalikan urusan pentadbiran di Madrah Fayd al-‘Ulūm. Pada tahun 1972 beliau pulang ke kampung halamannya dan mengajar di Madrasah Dār al-Ta‘līm selama lebih kurang 2 tahun. Pada tahun 1974 atas arahan dari reaktor al-Jāmiah al-Salafiyyah di Varanasi, beliau dipertanggungjawabkan mengajar disitu dan menghabiskan masa berkhidmat disini selama lebih kurang sepuluh tahun. Dalam tempoh itu Pertubuhan Persidangan Islam (OIC) menganjurkan pertandingan penulisan *al-Sīrah al-Nabawiyah* yang diadakan di Pakistan pada tahun 1976. Penyertaan beliau dalam pertandingan tersebut berhasil, apabila beliau mendapat tempat pertama melalui penulisan bukunya yang bertajuk *al-Raḥīq al-Makhtūm*. Beliau seterusnya dilantik sebagai pengkaji di *Markaz Khidmah al-Sunnah wa al-Sīrah al-Nabawiyah* di Universiti Islam Madinah pada tahun 1409 hijrah. Beliau berkhidmat disini hingga bulan Syaaban 1418 hijrah.¹⁸⁷

GURU, MURID DAN KARYA AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Al-Mubārakfūri sepanjang hayatnya sempat berguru dengan beberapa orang ulama besar di India yang secara tidak langsung memberi kesan kepada kehidupan ilmiahnya. Antara gurunya yang terkenal ialah ‘Ubayd al-Rahmān al-Mubārakfūri seorang yang faqih dan ulama hadith yang terkenal yang mengarang kitab “*Mirqāh al-Mafātiḥ Sharh Mishkāh al-Maṣābīh*” yang merupakan seorang ulama hadith yang disegani pada waktu itu. Al-Mubārakfūri juga berguru dengan Shams al-Haqq al-

¹⁸⁷Ibid.

Salafī seorang ulama hadith di al-Jāmiah al-Salafiyyah di Varanisi. Selain itu antara gurunya juga ialah Nadhīr Aḥmad al-Rahmānī al-Amlawī pengarang kepada kitab “*Ahl al-Hadīh wa al-Siyāsah*”, Muḥammad Bashīr al-Rahmānī al-Mubārakfūrī, ‘Abd al-Rahmān al-Mu’awī, Ḥabīb al-Rahmān al-Faydī yang merupakan seorang tokoh ulama hadith di Benua India dan pengasas kepada al-Ma‘had al-‘Ālī li al-‘Ulūm al-Dīniyyah di Mua. Beliau pernah menerima anugerah penghargaan dari presiden India atas usaha gigihnya dalam bidang pendidikan dan penulisan dan antara hasil *taḥqīqnya* ialah “*al-Zuhd wa al-Raqāiq*” karya ‘Abd Allah Ibn al-Mubārak. Beliau juga sempat berguru dengan ‘Abd al-‘Azīz al-‘Ażamī mufti ahli hadith di India, juga seorang ulama yang tersohor di Mua yang mempunyai kajian dan tulisan dalam bidang hadith selain turut mempunyai minat yang amat mendalam tentang sejarah ahli hadith di Benua India.¹⁸⁸

Antara murid al-Mubārakfūrī yang terkenal dari kalangan bangsa India ialah Ṣalāḥ al-Dīn Maqbūl Aḥmad pengarang kepada kitab “*Zawābi‘ fī Wajh al-Sunnah al-Nabawiyyah*”, Muḥammad ‘Azīz Shams, seorang ulama yang begitu aktif dalam bidang pentataḥqīqan kitab, pernah bekerja di Mekah al-Mukarramah dan antara hasil *taḥqīqnya* ialah “*Jāmi‘ al-Masā'il*” karya Shaykh Islam Ibn Taymiyyah yang termuat dalam 5 jilid. Antara muridnya juga ialah Asghar ‘Alī Imām Mahdī setiausaha agung Persatuan Ulama Hadith India dan pernah menjadi salah seorang tenaga pengajar di al-Jāmi‘ah al-Salafiyyah. Selain itu antara muridnya ialah Ridā Allāh ‘Abd al-Karīm pengarah akhbar *al-Tarjumān* di Delhi, ‘Abd Allāh Ibn Sa‘ūd, ‘Abd al-Mannān Ibn ‘Abd a-Ḥannān dan Abū al-Makram Ibn ‘Abd al-Jalīl pengarang kepada kitab “*Da‘wah al-Imām Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb bayn Muayyidīhā wa Mu‘āridīhā*

¹⁸⁸ Ibid., h. 23-24

fī Shibh al-Qārrah al-Hindiyah”. Murid-muridnya dari kalangan yang bukan berbangsa India pula antaranya ialah Walīd Ibn Idrīs al-Manīṣī, ‘Abd Allah al-Zahrānī, Hāmid Ibn Akram al-Bukhārī, Yūsuf al-Mara‘shalī, ‘Abd Allah al-Makhlāqī, ‘Abd al-Wahhāb Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Zayd seorang ulama hadith di Riyadh dan ‘Abd al-Azīz al-Tarīfī seorang ulama hadith tersohor di Arab Saudi dan antara karyanya ialah “*al-Taḥjil fī Takhrīj mā lam Yukharraj min al-Āḥādīth wa al-Āthār fī Irwā’ al-Ghalīl*”.¹⁸⁹

Al-Mubārakfūrī juga meninggalkan sejumlah karya-karya yang ditulis dalam pelbagai bahasa samada Bahasa Arab atau pun Urdu. Terdapat sebanyak 17 karya beliau yang ditulis dalam Bahasa Arab antaranya ialah “*al-Rahiq al-Makhtūm*”, “*Rawḍah al-Anwār fī Sīrah al-Nabī al-Mukhtār*”, “*Minnah al-Mu‘im fī Sharh Ṣahīh Muslim*”, “*Iḥāf al-Kirām fī Sharh Bulūgh al-Marām*”, “*Ibrāz al-Haq wa al-Ṣawāb fī Masā’il al-Sufūr wa al-Hijāb*”, “*al-Āḥzāb al-Siyāsiyyah fī al-Islām*”, “*Ta‘līq Tafsīr al-Jalalayn*”, “*Ta‘līq Laṭīf ‘alā Kitāb Riyāḍ al-Ṣalihīn li al-Nawawī*”, “*al-Firqah al-Nājiyah Khaṣā’isuhā fī Daw’i al-Kitāb wa al-Sunnah Wa Muqāranatuhā ma‘a al-Firaq al-Ukhrā’*” dan lain-lain. Karyanya yang ditulis dalam Bahasa Urdu sebanyak 13 buahantaranya ialah “*āl-Qādiyānīyyāḥ fī Dāw’i Mīr’āṭīḥā*”, “*al-Ma‘rakah bāyn āl-Haqq wa al-Bāṭil*”, “*Limadhā Inkār Hujjiyyah al-Sunnah*”, *al-Islām wa ‘Adam al-‘Unf*”, “*Shifā’ al-Sudūr fī Mas’alah Binā’ al-Qubūr*”, “*Aḥkām al-Hajj wa al-‘Umrah*” dan lain-lain¹⁹⁰

¹⁸⁹*Ibid.*, h. 25

¹⁹⁰*Ibid.*, h. 27-29

PENGENALAN RINGKAS *MINNAH AL-MU'IN*

Minnah al-Mu'in merupakan kitab syarah bagi hadith-hadith yang terdapat dalam Sahih Muslim. Ianya dikarang oleh Ṣafiyy al-Raḥmān al-Mubārakfūri, seorang ulama hadith yang terkenal dari Benua India yang mengondol tempat pertama dalam pertandingan penulisan *sīrah nabawiyah* melalui bukunya “*al-Raḥīq al-Makhtūm*” yang dianjurkan oleh Pertubuhan Persidangan Islam (OIC). Syarah hadith ini termuat dalam empat jilid, cetakan pertamanya dibuat pada tahun 1999 oleh Maktabah Dār al-Salām, Riyad. Ianya dimulainya dengan kata-kata aluan dari penerbit kitab tersebut, kemudian disusuli dengan muqaddimah yang ditulis oleh pengarang sendiri yang antara lain menerangkan tentang peri pentingnya memahami hadith Nabi s.a.w sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah s.w.t dan mengambil pengajaran serta tauladan dari kefahaman *salaf* tanpa terikat dengan pendapat mana-mana individu yang tertentu. Hal ini menurut beliau merupakan jalan lurus yang dianjurkan oleh Allah s.w.t kepada umat Islam agar menurutinya. Beliau juga menerangkan bagaimana cara dan gaya beliau dalam menghuraikan hadith-hadith yang terdapat dalam Sahih Muslim serta menyatakan pandangannya yang agar kurang bersetuju dengan cara penamaan kitab dan bab yang dibuat oleh Imam al-Nawawi terhadap Sahih Muslim. Ini kerana menurutnya terdapat penamaan bagi kitab dan bab yang tidak selari dengan hadith yang dinyatakan didalamnya.¹⁹¹ Beliau seterusnya memberikan penerangan ringkas tentang riwayat hidup Imam Muslim yang menyentuh mengenai nama lengkapnya, tempat kelahiran, kembara ilmu, sifat tubuh dan keperibadiannya, sanjungan ulama terhadapnya, hubungannya dengan Imām al-Bukhārī, mazhabnya dengan kitabnya Sahih Muslim serta beberapa perkara lain

¹⁹¹ al-Shaykh Ṣafiyy al-Raḥmān al-Mubārakfūri selepas ini al-Mubārakfūri (1999), *Minnah al-Mu'in fi Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, j. 1. Riyad: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī'. h. 9.

seperti karya-karya Imam Muslim dan periwayat-periwayat Sahih Muslim.¹⁹² Ṣafiyy al-Rahmān al-Mubārakfūrī seterusnya memulakan huraian bagi Sahih Muslim bermula dari muqaddimah yang ditulis oleh Imam Muslim, kemudiannya disusuli dengan kitab yang pertama iaitu *Kitāb al-‘Imān* dan sebeginulah seterusnya hingga kepada kitab yang terakhir iaitu *Kitāb al-Tafsīr*. Urutan nama kitab yang disyarah olehnya adalah sama sebagaimana yang disyarah oleh Imam al-Nawawī.¹⁹³

4.3 METODE *SHARH AL-NAWAWĪ DAN AL-MUBĀRAKFŪRĪ* TERHADAP *AḤĀDĪTH MUTASYĀBIHĀT*

Setiap ulama yang mensyarahkan hadith mempunyai gaya dan kecenderungan yang tersendiri dalam memberikan penjelasan terhadap sesebuah hadith yang dipaparkan. Dalam kalangan mereka ada yang memberi lebih memberi tumpuan kepada aspek menghuraikan hadith secara umum tanpa menyentuh isu-isu yang berkait dengan perawi mahupun teks hadith, dan ada juga memberikan ulasan yang agak mendalam terhadap isu-isu yang berkait dengan perawi hadith dan juga teksnya. Kecenderungan dan perbezaan pendekataan ini akhirnya memberikan kesan kepada penampilan dan persempahan keseluruhan syarah hadith tersebut. Dalam hal ini, pengkaji meneliti beberapa aspek bagi melihat persamaan dan perbezaan kedua-dua tokoh ketika berinteraksi dengan hadith-hadith *mutasyabihat*. Aspek-aspek tersebut diperhalusi dari sudut huraian hadith, sanad perawinya, teksnya dan *fikh al-Hadīh*.

¹⁹²Ibid., h. 8-11.

¹⁹³Rujuk jadual 2.2.1 pada halaman 11 bab 2. Tersenarai padanya susunan bab yang terdapat dalam *Sharḥ al-Nawawī*.

4.3.1

HADITH *MUTASYĀBIHĀT* BAGI LAFAZ *AL-WAJH*

Petikan teks hadithnya ialah “لَا خَرَقْتُ سُبُّحَاتٍ وَجْهِهِ...¹⁹⁴. *Al-Wajh* bermaksud wajah

atau muka. Selain dari hadith, terdapat juga ayat-ayat al-Qur’ān yang menyandarkan sifat “al-wajh” kepada Allah s.a.w. Antaranya firman Allah dalam Surah al-Qaṣāṣ

ayat 88 “كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا وَجْهَهُ” yang bermaksud “setiap sesuatu itu akan binasa

kecuali wajahnya dan firman Allah s.w.t dalam Surah al-Rahmān ayat 27 “وَيَبْقَى وَجْهٌ”

“رَبُّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” maksudnya “*dan kekal wajah Tuhanmu empunya keagungan dan kemuliaan*”.¹⁹⁵ Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī ketika berinteraksi dengan hadith berkenaan didapati menggunakan beberapa pendekatan. Berikut perincian metode syarah kedua-duanya ketika berinteraksi dengan hadith ini

4.3.1.1

METODE *SHARḤ AL-NAWAWĪ*

Hasil daripada penelitian, pengkaji mendapati Imām al-Nawawī menggunakan beberapa pendekatan ketika mensyarahkan hadith ini. Pengkaji mengklasifikasikan pendekatan tersebut kepada beberapa pecahan seperti berikut

¹⁹⁴ Teks keseluruhan hadith ini boleh dirujuk dalam bab kedua halaman 103 hadith pertama

¹⁹⁵ Muḥammad Amān (1408 hijrah), *op.cit.*, h 302.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Imam al-Nawawi ketika menghuraikan hadith ini menggunakan beberapa pendekatan seperti berikut:

i. Merujuk kepada pandangan ulama terdahulu

Ini dapat dilihat ketika beliau memberikan huraian dimana beliau memetik kata-kata al-Qādī ‘Iyād¹⁹⁶

“Maka berkata al-Qādī ‘Iyād: Berkata al-Harawī: Berkata Ibn Qutaybah: *al-Qist* itu maksudnya ialah neraca keadilan, ianya dinamakan sedemikian kerana antara cara seseorang itu mendapatkan keadilan ialah dengan menggunakan neraca. Ianya menunjukkan bahawa Allah s.w.t mengangkat dan menurunkan dengan cara mengubah kedudukan neraca tersebut bagi menimbang amalan hambaNya dan menyukat rezekinya. Ini merupakan sebahagian daripada contoh apa yang telah Allah s.w.t tentukan kadarnya dan kuantitinya untuk diturun kepadanya di bumi ini.”¹⁹⁷

ii. Merujuk kepada pandangan pakar Bahasa Arab

Imam al-Nawawi ketika memberikan penerangan tentang hadith, beliau didapati turut merujuk kepada pandangan pakar-pakar Bahasa Arab. Ini dapat dilihat ketika beliau memberikan penerangan tentang makna perkataan “*al-Subuhāt*”.

“Berkata pengarang *Kitāb al-‘Ayn* dan ulama yang mensyarahkan hadith dari kalangan pakar-pakar bahasa, “*al-Subuhāt*” ertinya ialah cahaya, keagungan dan kehebatan, perkataan ini dari segi bahasa maknanya ialah tertegah atau pun tertutup, tertutup dan terhijab pula sebenarnya merupakan sifat bagi jisim sedangkan Allah s.w.t itu suci dari bersifat sedemikian, oleh yang demikian perkataan ini memberi maksud “yang menutup dan menegah dari melihat seumpama kilauan

¹⁹⁶ Beliau ialah Abū al-Faḍl ‘Iyād Ibn Mūsā Ibn ‘Iyād Ibn ‘Amrū Ibn Mūsā Ibn ‘Iyād Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Allah Ibn Mūsā Ibn ‘Iyād al-Yaḥṣabi. Keturunannya berasal dari Andalus kemudiannya merantau ke Fās. Beliau merupakan *imām* dalam bidang hadith dan ulumnya, alim dalam bidang tafsir dan ulumnya, seorang yang faqih dan *uṣūlī*, pakar dalam bidang nahu, arif dalam Bahasa Arab, mengetahui sejarah asal usul bangsa Arab dan menghafal mazhab Imam Mālik. Beliau dilahirkan di Sabtah pada bulan Sya’ban tahun 496 hijrah dan meninggal di Marakis pada bulan Jamadil Akhir tahun 544 hijrah akibat diracun oleh seorang Yahudi dan disemadikan di Bab Ḫlān di bandar Marakis. Lihat Ibrāhīm Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn Farḥawan Burhān al-Dīn al-Ya‘marī (t.t.), *al-Dībāj al-Mudhhab fī Ma‘rifah ‘Ayān ‘Ulamā’ al-Madhab*, j. 2. Kaherah: Dār al-Turāth li al-Tab‘ wa al-Nashr, h. 51.

¹⁹⁷ Muhyi al-Din Abu Zakariyya Yahya Ibn Sharaf al-Nawawi selepas ini al-Nawawi (1994), *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*, j. 2 Kaherah: Dar al-Hadith: h. 18.

cahaya yang menghalang pandangan mata dari melihat sesuatu”¹⁹⁸

iii. Menggunakan pandangan sendiri

Beliau juga turut menggunakan pandangan sendiri ketika memberikan penjelasan tentang hadith ini. Ini dipetik daripada kata-katanya ketika menerangkan makna “إِنَّ اللَّهَ لَا يَتَأْمُمْ . . . ”،

“Sesungguhnya Allah s.w.t tidak tidur dan mustahil Dia bersifat sedemikian, kerana tidur itu menenggelam dan mematikan buat sementara waktu fungsi deria, maha suci Allah s.w.t dari sifat sedemikian dan mustahil bagiNya sedemikian”¹⁹⁹

iv. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Dengan cara ini, Imām al-Nawawī sebenarnya telah memberikan satu kefahaman yang sebenar dan tepat dalam memahami isi kandungan hadith. Contohnya beliau telah memberikan penerangan tentang fungsi sebenar “*harf al-Jar*” dalam konteks hadith tersebut, dan sebagaimana yang sedia maklum “*harf al-Jar*” mempunyai berbagai makna yang sentiasa berubah mengikut penggunaannya dalam konteks sesuatu ayat. Penerangan beliau ini sekalipun pendek dan ringkas, tetapi apabila melihat kepada peranan “*harf al-Jar*” ianya memberikan kesan yang besar dalam memahami maksud hadith yang sebenar. Beliau menyatakan

“Fungsi *harf al-Jar* pada lafaz “...” (min *khalqih*) bagi menunjukkan jenis, iaitu kesemua jenis makluk ciptaan Allah s.w.t dan bukannya bagi menunjukkan sebahagian daripada makluknya”²⁰⁰

¹⁹⁸Ibid.

¹⁹⁹Ibid., h. 17.

²⁰⁰Ibid., h. 18.

Perubahan baris pada setiap perkataan dalam Bahasa Arab memberikan impak yang besar kepadamakna ayat. Hal ini ternyata diambil perhatian oleh beliau ketika memberikan huraian kepada hadith ini. Justeru itu, pengkaji mendapati beliau melakukan “*dabṭ al-al-fāz*” iaitu menyatakan baris bagi perkataan-perkataan tertentu. Ini merupakan satu tindakan yang baik dan terpuji, beliau dengan tindakannya ini sebenarnya telah memandu pembaca kitabnya ke arah kefahaman yang sepatutnya difahami. Contohnya beliau menyatakan

“Perkataan ‘السبحات’ dibaca dengan baris hadapan (*dammah*) pada ketiga-tiga hurufnya iaitu huruf *sīn*, *bā* dan *tā’*”²⁰¹

b) ASPEK SANAD HADITH

Imam al-Nawawī ketika berhadapan dengan hadith ini, turut memberi perhatian kepada aspek sanad hadith. Ini sebenarnya merupakan satu bukti yang jelas bahawa beliau merupakan seorang yang mempunyai kemahiran dan mempunyai pengetahuan yang mendalam berkenaan perawi-perawi hadith berkenaan. Antara tindakan yang dibuat oleh beliau apabila berbicara tentang sanad hadith ini adalah seperti berikut

i. Memberi pengenalan umum kepada perawi hadith

Beliau menyatakan kesemua perawi yang terdapat dalam sanad hadith tersebut merupakan *kūfiyyūn* dan terdapat sebahagiannya merupakan *baṣriyyūn*. Ini dapat diperhatikan dalam katanya

“Perawi ini, iaitu Abū Bakr Ibn Abī Syaybah, Abū Kurayb dan al-A‘mash merupakan perawi dari susur galur *kūfiyyūn*, manakala Abū Mūsā al-A‘ash‘arī pula dari susur galur *baṣriy* dan juga *kūfiy*”²⁰²

²⁰¹Ibid.

²⁰²Ibid.

ii. Mengemukakan pengenalan perawi melalui biodata

Dalam bahasa yang lain, ianya dikenali dengan nama *tarjamah al-Ruwāḥ*, iaitu pengenalan diri kepada perawi. Imam al-Nawawī ketika membicara isu ini, beliau mengambil langkah dengan mengemukakan satu maklumat berkenaan nama perawi hadith ini. Ini dapat diperhatikan dalam kata-katanya

“Nama sebenar bagi Abū Bakr Ibn Abī Syaybah ialah ‘Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm, manakala nama sebenar bagi Abū Kurayb ialah Muḥammad Ibn al-‘Alā’, manakala al-A‘mash pula ialah Sulaymān Ibn Mahrān, Abū Mūsā pula ialah ‘Abd Allah Ibn Qays, manakala Abū ‘Ubaydah beliau merupakan anak kepada ‘Abd Allah Ibn Mas‘ūd namanya ialah ‘Abd al-Rahmān”²⁰³

iii. Menyatakan cara bacaan yang betul bagi nama perawi

Hal ini dinyatakan oleh Imām al-Nawawī bagi pengenalan sesetengah perawi bagi hadith ini. Antaranya beliau menyatakan

“Abū Mu‘āwiyah beliau ialah Muḥammad Ibn Khāzim, dibaca dengan huruf *khāṣṣ*”²⁰⁴

iv. Ulasan bagi lafaz *ḥaddathana* dan ‘an

Imām al-Nawawī memberikan ulasan yang agak terperinci dengan memberikan penjelasan dan ulasan tentang lafaz ini. Penerangan beliau ini jelas mengambarkan kefahaman beliau yang begitu kuat tentang fungsi lafaz yang disebut oleh Imām Muslim ketika meriwayatkan hadith ini. Beliau menyatakan

“Di dalam riwayat Abī Bakr daripada al-‘Amash, Imām Muslim tidak menyebut lafaz *ḥaddathana*, ini sebenarnya merupakan bukti ketelitian, kewarakatan dan sifat cermat Imām Muslim ketika meriwayatkan hadith”²⁰⁵

²⁰³*Ibid.*, h. 18-19.

²⁰⁴*Ibid.*, h. 18

²⁰⁵*Ibid.*, h. 19.

Beliau seterusnya memberikan penjelasan tentang faedah yang dapat diambil oleh pembaca berikutan tindakan Imām Muslim menggunakan kedua-dua lafaz ini ketika meriwayatkan hadith ini.

“Tindakan Imām Muslim memilih lafaz yang berbeza iaitu *haddathanā* dan ‘an ketika meriwayatkan hadith ini memberi dua faedah yang besar iaitu, pertama untuk menunjukkan bahawa lafaz *haddathanā* ini digunakan bagi menunjukkan sanad yang bersambung sebagaimana yang telah disepakati oleh ulama berbeza dengan lafaz ‘an sebagaimana kami terangkan dalam bab-bab yang terdahulu, namun sebenarnya lafaz ‘an juga juga menunjukkan sanad yang bersambung melainkan jika perawi itu merupakan seorang yang *mudallis*, inilah yang dipegang oleh jumhur ulama. Kedua, jika sekiranya Imam Muslim hanya menggunakan lafaz ‘an sahaja ketika meriwayatkan hadith ini, tindakan ini boleh melemahkan kekuatan lafaz *haddathanā*, dan jika beliau hanya menggunakan lafaz *haddathanā* sahaja, tindakan ini sebenarnya telah memberikan kekuatan kepada hadith yang diriwayatkan dengan makna”.²⁰⁶

c) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Dalam hadith ini terdapat lafaz *mutasyābihāt* yang disandarkan kepada Allah s.w.t iaitu *al-wajh*. Imām al-Nawawī tidak memberikan ulasan yang panjang bagi lafaz *mutasyābihāt* yang terdapat dalam hadith ini. Ianya cukup ringkas dan pendek, namun dari ulasannya itu dapat difahami beliau lebih cenderung kepada takwil. Ini dapat dipetik dari kata-katanya

“Yang dimaksudkan dengan *al-wajh* (wajah, muka) dalam hadith ini ialah zat Allah s.w.t”²⁰⁷

²⁰⁶*Ibid.*

²⁰⁷*Ibid.* h. 18.

4.3.1.2 METODE SHARHAL-MUBĀRAKFŪRĪ

Al-Mubārakfūrī ketika mensyarahkan hadith ini dikesan menggunakan beberapa metode yang tertentu. Ianya adalah seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Beliau ketika memberikan huraian kepada hadith ini menggunakan beberapa pendekatan seperti berikut

i. Merujuk kepada hadith

Pendekatan yang digunakan oleh beliau ketika menerangkan hadith ini dengan membawa hadith lain bagi menguatkan makna hadith yang disyarah merupakan satu bukti tahap pengetahuan beliau tentang hadith-hadith yang berkaitan. Ketika memberikan penjelasan tentang lafaz “يَخْفُضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُ...” (*yakhfad al-Qisṭ wa yarfa'uh*), beliau menyatakan

“Ianya bermaksud sebagaimana yang disebut dalam sebuah hadith “يَرْفَعُ قَوْمًا وَيَضْعُ أَخْرِينَ” (*yarfa' qawman wa yaḍa' akhārin*).²⁰⁸

ii. Menggunakan pandangan sendiri

Al-Mubārakfūrī dilihat turut menggunakan pandangannya sendiri ketika menerangkan sesetengah maksud bagi potongan hadith ini. Ini dapat dipetik ketika beliau menerang maksud “يَرْفَعُ قَوْمًا وَيَضْعُ أَخْرِينَ” dimana beliau menyatakan

“Ianya bermaksud bahawa Allah s.w.t telah menentukan kadar, waktu, masa dan tempoh bagi tiap-tiap sesuatu, justeru itu seseorang itu tidak

²⁰⁸al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, h. 155.

mampu memberi manfaat dan mudarat melainkan dengan izinNya jua”²⁰⁹

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Al-Mubārakfūrī ketika memberikan huraian kepada hadith ini turut merujuk kepada beberapa kaedah Bahasa Arab. Ini merupakan satu tindakan yang bijak kerana ianya mampu memandu dan memberikan kefahaman kepada pembaca sebagaimana yang sepatutnya. Contohnya ketika membicarakan tentang perkataan “السبّحات“ beliau dilihat memberi penekanan kepada *dabṭ al-alfāz* iaitu satu perkara yang berkaitan baris sesuatu perkataan, dan sebagaimana yang sedia maklum baris dan perubahannya dalam Bahasa Arab memberi kesan yang besar kepada maksud keseluruhan sesebuah teks. Beliau menyatakan

“Perkataan “السبّحات“ (*al-subuhāt*) dibaca dengan baris hadapan pada huruf *sīn* dan *bā* yang memberi maksud cahaya, keagungan dan kehebatan”²¹⁰

Selain itu beliau juga turut memberikan makna yang sepatutnya digunakan dalam konteks teks hadith bagi *harf al-Jar* “منْ خَلْقِهِ” (*min khalqih*) dengan kata-katanya

“Fungi *harf al-jar* disini ialah bagi menunjukkan keseluruhan jenis dan bukan sebahagiannya, justeru ianya bermaksud kesemua makhluk Allah s.w.t”²¹¹

Metode yang diaplikasi dalam *sharḥ* al-Nawawi dan al-Mubarakfūrī bila dirujuk kepada metode kitab *sharḥ* Muslim yang lain seperti *al-Mu'lim* karangan al-Māzārī,

²⁰⁹Ibid.

²¹⁰Ibid.

²¹¹Ibid.

ianya jelas menunjukkan kedua-dua kitab *sharḥ* ini, *sharḥ al-Nawawi*^ī dan *al-Mubārakfūrī* terkesan dengan metode wasatiyah yang dibawa oleh *sharḥ al-Māzārī*. Contohnya ketika memberikan huraian kepada hadith ini, *al-Māzārī* juga merujuk kepada pandangan tokoh ulama dan gurunya sendiri. Beliau menyatakan

“Berkata al-Shaykh (guru kepada *al-Māzārī*), *al-Harawī* menyatakan bahawa tafsiran bagi perkataan “*al-Subuhārī*” ialah cahaya, dan inilah juga yang disebut dalam *Kitāb al-‘Ayn*”²¹²

Contoh yang lain pula ialah rujukan kepada kaedah Bahasa Arab. Pendekatan sebegini dipelopori oleh *al-Māzārī* member kesan dan dituruti oleh *al-Nawawi* serta *al-Mubarakfūrī*. Ini berdasarkan kepada kata-kata beliau

“Berkata *al-Shaykh*, gantinama “*al-hādī*” pada perkataan “*wajhuh*” kembali kepada makluk dan bukannya Pencipta makluk”²¹³

Contoh yang dipaparkan di atas jelas menunjukkan metode wasatiyyah *sharḥ al-Nawawi* dan *al-Mubārakfūrī* ianya merupakan kesinambungan dan penerusan kepada pendekatan sederhana yang dipelopori oleh ulama hadith zaman silam seperti *al-Māzārī*. Seterusnya ia dijelmakan dalam bentuk penghasilan karya berupa kitab *sharḥ* kepada *Sahih Muslim*.

4.3.1.3 KESIMPULAN

Paparan metode syarah bagi hadith ini memperlihatkan beberapa persamaan dan perbezaan bagi kedua-dua tokoh ini. Dari **aspek huraian hadith** terdapat beberapa

²¹² Abū Abd Allah Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn ‘Umar al-Tamīmī al-Mālīkī (1991), *al-Mu‘lim bi Fawā’id Muslim*, j. 1, c. 2. Tunisia: al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nashr, h. 109.

²¹³ *Ibid.*

persamaan dan perbezaan antara kedua-duanya. Persamaannya ialah mereka berdua didapati merujuk kepada kaedah Bahasa Arab dan pandangan sendiri ketika memberikan huraian bagi perkataan-perkataan dan lafaz-lafaz tertentu. Perbezaannya pula ialah didapati al-Mubārakfūri membawa dan mengemukakan hadith yang lain ketika menghuraikan hadith ini sedangkan al-Nawawī tidak berbuat sedemikian.

Dari **aspek sanad** pula Imām al-Nawawī didapati memberikan ulasan yang agak panjang terhadap perawi hadith dari pengenalan perawi dengan memberikan biodata dan nama lengkap bagi sesetengah perawi, cara bacaan dan sebutan yang betul bagi nama perawi dan juga perbincangan tentang cara periwatan hadith melalui perbahasan mengenai dua lafaz iaitu *haddathanā* dan ‘an. Al-Mubārakfūri dalam hal ini amat berbeza dengan Imam al-Nawawī dimana beliau langsung tidak menyentuh tentang aspek sanad dalam perbahasan beliau tentang hadith ini.

Bagi **aspek lafaz mutasyabihat**, Imām al-Nawawī berdasarkan syarahnya dilihat lebih cenderung kepada mentakwilkan lafaz *al-wajh* yang terdapat dalam hadith ini, manakala al-Mubārakfūri pula tidak memberikan sebarang ulasan bagi lafaz tersebut.

4.3.2 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* YANG PERTAMA BAGI LAFAZ (*AL-YAD*)

Terdapat dua hadith *mutasyābihāt* bagi bahagian ini. Petikan teks hadith bagi hadith yang pertama ialah “يَدْهُ بِاللَّيْلِ...”²¹⁴ *yabsuṭ yadah bi al-layl*²¹⁴, manakala petikan bagi hadith yang kedua pula ialah “عَرَسْتُ كَرَامَةَهُمْ بِسَدِي” (*gharast karāmatahum bi*

²¹⁴ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 103 hadith i.

*yadi*²¹⁵. *Al-Yad* maksudnya ialah tangan. Selain hadith ini terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menyandarkan tangan kepada Allah s.w.t, antaranya firman Allah s.w.t dalam Surah Ṣād ayat 75 “**فَالْ يَا إِنْلِيْسُ مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدْ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِيِّ...**” yang bermaksud “apakah yang menghalang engkau wahai iblis untuk sujud kepada Adam as yang Aku jadikan dengan tanganKu”, firman Allah s.w.t dalam Surah al-Mā'idah ayat 63 “**يَدُ اللَّهِ مَغْنِوْلَةً...**” yang bermaksud “tangan Allah terikat...” dan firman Allah s.w.t dalam Surah Āl-'Imrān ayat 73 “**قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ...**” yang bermaksud “katakanlah wahai Muhammad s.a.w sesungguhnya kurnian itu ditangan Allah s.w.t”.²¹⁶ Berikut metode Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī ketika mensyarahkan hadith pertama bahagian ini.

4.3.2.1 METODE SYARAH AL-NAWAWĪ

Metode syarah yang digunakan oleh Imam al-Nawawī ketika berinterksi dengan hadith ini dilihat dari aspek berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Dalam memberikan huraihan kepada hadith ini beliau telah menggunakan beberapa pendekatan seperti berikut iaitu

i. Merujuk kepada pendapat ulama terdahulu

Ketika memberikan penerangan tentang hadith ini beliau memetik kata-kata al-Māzari²¹⁷. Contohnya ialah

²¹⁵ Teks lengkap bagi hadith ini boleh dirujuk pada halaman 104 hadith ii.

²¹⁶ Muḥammad Amān (1408 hijrah), *op.cit.*, h. 304-305.

²¹⁷ Beliau ialah Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn ‘Umar al-Tamīmī, kunyahnya ialah Abū ‘Abd Allah dan terkenal dengan gelaran Imam al-Mazari. Berasal dari Mazar yang terletak di Kepulauan Saqliyyah.

“Menurut al-Māzari yang dimaksudkan dengan membentangkan tangan itu ialah penerimaan taubat, lafaz ini (membentangkan tangan) digunakan kerana bangsa Arab apabila redha terhadap sesuatu perkara, mereka akan membentangkan tangan mereka sebagai tanda menerima perkara tersebut, dan apabila mereka tidak bersetuju dengan sesuatu perkara mereka akan merapatkan kedua-dua tangan mereka, penggunaan dan kiasan sebegini digunakan agar mereka dapat memahaminya kerana sesungguhnya tangan sebagaimana tangan makluk adalah mustahil bagi Allah s.w.t”²¹⁸

ii. Menggunakan pendapat sendiri

Al-Nawawi turut menyelitkan sedikit pendapat beliau ketika menerangkan hadith ini.

Beliau menyatakan

“penerimaan taubat hamba oleh Allah s.w.t tidak terikat dengan masa”²¹⁹

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Beliau juga ada merujuk kepada ilmu seni-seni dalam Bahasa Arab (Balaghah) bagi

menambahkan kefahaman terhadap maksud teks hadith. Berkenaan makna **بَسْطُ الْيَدِ** “*bast al-yad*” beliau menyatakan

“membentangkan tangan disini tidak boleh difahami dengan makna sebenar, ia sebenarnya merupakan *isti ‘ārah* (kiasan) bagi menunjukkan penerimaan taubat”²²⁰

4.3.2.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Hasil dari pengamatan dan penelitian, pengkaji mendapati al-Mubārakfūrī tidak mensyarahkan hadith ini. Beliau hanya mengemukakan teks lengkap hadith sahaja

Menurut al-Dhahabi beliau meninggal pada bulan Rabiul Awwal tahun 536 hijrah ketika berumur ketika berumur 83 tahun. Beliau merupakan seorang yang faqih dalam mazhab Maliki sehingga mencapai tahap mujtahid. Antara gurunya ialah Abū Ḥasan al-Lakhmī, ‘Abd al-Ḥamīd al-Ṣā’igh dan beberapa tokoh yang lain. Antara mereka yang mendapat ijazah darinya pula ialah al-Qāḍī ‘Iyād. Lihat Ibn Farḥawān (t.t.), *op.cit.*, j. 2, h. 250.

²¹⁸ al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j. 9, h. 89.

²¹⁹ *Ibid.*, h. 88.

²²⁰ *Ibid.*

tanpa disusuli dengan sebarang penjelasan.²²¹ Namun begitu, didapati al-Māzārī ada memberikan ulasan tentang hadith ini. Beliau menyatakan

“Yang dimaksudkan dengan “*membentangkan tangan*” ialah penerimaan tabat, ini kerana telah menjadi kebiasaan manusia, apabila bersetuju menerima sesuatu tangannya akan dibentangkan, dan begitulah sebaliknya”²²²

4.3.2.3 KESIMPULAN

Terdapat perbezaan yang amat ketara amat kedua-dua tokoh ini apabila berhadapan dengan hadith ini. Dari **aspek metode syarah** hadith didapati Imām al-Nawawi ketika memberikan huraian kepada hadith merujuk kepada beberapa pendekatan iaitu merujuk kepada pendapat al-Māzārī, menggunakan pendapat sendiri dan dengan bersandarkan kepada kaedah Bahasa Arab, sebalik al-Mubārakfūrī pula tidak mengemukakan sebarang penerangan mahupun ulasan ketika beriteraksi dengan hadith tersebut.

4.3.3 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* YANG KEDUA BAGI LAFAZ (*AL-YAD*)

Petikan teks bagi hadith yang kedua pula ialah “*غَرَسْتُ كَرَامَةَهُمْ بِيَدِي*” (*gharast karāmatahum bi yadi*)²²³. Beberapa metode diterapkan oleh Imām al-Nawawi dan al-Mubārakfūrī ketika memberikan penerangan tentang hadith ini. Perincian bagi metode syarahnya adalah seperti berikut

²²¹ al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j. 4, h. 271.

²²² *Ibid.*, j.3, h. 1225.

²²³ Teks lengkap bagi hadith ini boleh dirujuk pada halaman 22 bab pertama tesis ini.

4.3.3.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWI

Metode syarah yang digunakan oleh beliau boleh dipecahkan kepada aspek-aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Bagi memberi penjelasan kepada hadith ini, Imam al-Nawawi menerapkan beberapa pendekatan seperti berikut

i. Merujuk kepada pandangan ulama terdahulu

Al-Qādī ‘Iyaq merupakan antara ulama yang dirujuk pandangannya oleh Imam al-Nawawi ketika memberikan huraian hadith ini. Antara pendapat beliau yang dipetik oleh Imam al-Nawawi ialah ketika memberi penjelasan tentang lafadz “أَخْدُوا أَخْذَاتِهِمْ” (*akhadhū akhadhātihim*)

“Berkata al-Qādī ianya bermaksud sesuatu yang telah diambil dan diperolehi oleh mereka kerana kemulian Tuhan mereka”²²⁴

ii. Merujuk kepada pandangan sendiri

Dalam sesetengah keadaan ketika memberikan ulasan kepada hadith ini, beliau tidak dapat lari dari mengutarakan pendapat sendiri dalam memahami isi kandungan hadith. Contohnya adalah seperti berikut

“ Yang dimaksudkan dengan lafadz (ما أدنى أهل الجنة؟) (*mā adnā ahl al-jannah*) ialah apakah sifat atau tanda yang paling kecil dan minimum bagi seseorang ahli syurga?”²²⁵

²²⁴al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j.2 h. 59.

²²⁵*Ibid.*

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Imām al-Nawawī ketika memberikan huraian bagi hadith ini turut mengaplikasi kaedah nahu dalam menentukan *marji' al-Damīr* (tempat kembali gantinama). Dengan itu, beliau sebenarnya telah menjamin kefahaman yang sepatutnya bagi hadith tersebut dan mengelak kesilapan pemahaman pembaca. Beliau menyatakan

“Gantinama *humā* yang terdapat pada lafadz ^{رَفَعَةُ أَحَدُهُمَا} (*rafa' ahū aḥaduhuma*) ianya kembali kepada Muṭarrif dan Ibn Abjar”²²⁶

Contoh lain yang menunjukkan Imām al-Nawawī mempraktikkan kaedah nahu ketika menghuraikan hadith ialah

“pada lafadz ^{غَرَسْتُ كَرَامَتَهُمْ بِيَدِي} (*gharast karāmatihum bi yadayya*) terdapat ayat yang dibuang kerana ayat tersebut sudah sedia maklum, *taqdīrnya* ialah tidak terlintas di hati manusia apa yang aku berikan dan sediakan kepada mereka bagi memuliakan mereka”²²⁷

Selain itu beliau juga turut menyatakan baris bagi perkataan-perkataan tertentu atau lebih dikenali dengan nama *dabt al-alfāz*. Contohnya

“Perkataan ^{أَخْذَاتَهُمْ} (*akhadhātihim*) dibaca dengan baris atas pada huruf hamzah dan khā”²²⁸

Contoh yang lain pula ialah

“Perkataan ^{مِصْدَاقَةٌ} (*misdāquh*) dibaca dengan baris bawah pada huruf *mīm*”²²⁹

b) ASPEK SANAD HADITH

Aspek ini turut disentuh oleh Imām al-Nawawī ketika membahaskan hadith ini. Terdapat beberapa pendekatan yang digunakan oleh beliau iaitu seperti berikut

²²⁶*Ibid.*

²²⁷*Ibid.*, h. 60.

²²⁸*Ibid.*, h. 59.

²²⁹*Ibid.*, h. 60

i. Mengemukakan pengenalan perawi melalui biodata

Terdapat sesetengah perawi bagi hadith ini yang diberikan *tarjamah al-Ruwāh* oleh Imam al-Nawawī. Disini ianya dikemukakan dengan memberikan nama lengkap perawi serta sedikit maklumat tentang periwayatan hadithnya. Contohnya beliau menyatakan tentang perihal Ibn Abjar

“Nama sebenarnya ialah ‘Abd al-Malik Ibn Sa‘īd Ibn Jayyān Ibn Abjar, beliau mendengar hadith daripada Abū Ṭufayl iaitu ‘Āmir Ibn Wāthilah”²³⁰

ii. Menyatakan cara bacaan yang betul bagi nama perawi

Hal ini ada disentuh secara sepantas lalu oleh Imām al-Nawawī bagi sesetengah nama perawi. Contohnya beliau menyatakan

“Nama المغيرة (al-Mughirah) boleh dibaca dengan dua wajah iaitu dengan baris hadapan dan bawah pada huruf *mīm*, namun bacaan dengan baris hadapan lebih masyhur”²³¹

iii. Ulasan tentang istilah *riwāyah, yarfa‘uh* dan *rafa‘ahu*

Ini merupakan antara istilah yang terdapat dalam hadith ini. Istilah ini sebenarnya menunjukkan bahawa hadith berkenaan telah disandarkan kepada Nabi s.a.w Berkenaan istilah ini Imam al-Nawawī memberikan penjelasan berikut

“Ketahuilah bahawa sesungguhnya istilah *riwāyah, yarfa‘uh*, ataupun *yablugh bih* ianya merupakan sebahagian daripada lafaz-lafaz yang digunakan oleh ulama hadith bagi menunjukkan bahawa hadith tersebut telah disandarkan kepada Nabi s.a.w, dan ini merupakan sesuatu yang tidak ada perselisihan dalam kalangan ulama hadith”²³²

²³⁰*Ibid.*, h. 59.

²³¹*Ibid.*

²³²*Ibid.*

c) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Lafaz *mutasyābihāt* yang terdapat dalam hadith ini ialah *al-yad* pada lafaz

hadith گرَسْتُ كَرَامَتَهُم بِيَدِيَّ (gharastu karāmatahum). Imam al-Nawawi²³³

didapati lebih cenderung kepada takwil. Ini berdasarkan kata-katanya

“Ianya bermaksud aku memilih mereka dan mengambil tanggungjawab menjaga mereka”²³³

4.3.3.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Pengkaji menemui beberapa pendekatan yang diterapkan oleh al-Mubarākfūrī ketika memberikan ulasannya tentang hadith ini. Ianya dipecahkan kepada beberapa aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini tidak begitu panjang dan mendalam sebagaimana yang dikemukakan oleh Imām al-Nawawi²³⁴. Beliau menghuraikan hadith ini dengan menggunakan beberapa pendekatan seperti berikut

i. Menggunakan pendapat sendiri

Dalam memberikan penerangan kepada hadith ini, beliau dilihat lebih cenderung mengutarakan pandangannya yang tersendiri. Contohnya ketika menerangkan makna perkataan *al-gharth* pada lafaz گرَسْتُ كَرَامَتَهُم بِيَدِيَّ (gharastu karāmatahum bi *yadayy*) beliau berkata

“Ianya bermaksud meletakkan pokok dan menanamnya di atas tanah”,²³⁴

²³³Ibid., h. 60.

²³⁴al-Mubarakfuri (1999), op.cit., j. 1, h. 166.

ii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Dengan cara melakukan rujukan kepada kaedah Bahasa Arab, maksud sebenar hadith ini menjadi lebih jelas dan dekat pada minda pembaca. Ini sebenarnya memberikan satu bukti bahawa al-Mubārkfūrī merupakan seorang yang mantap dan menguasai ilmu Nahu Bahasa Arab. Ini dapat dilihat pada contoh berikut

“Lafaz سَمِعْتُهُ عَلَى الْمِنْبَرِ (*sami‘tuhū ‘alā al-Mimbar*) ianya merupakan *bayān* (penjelasan) dan *tafsīl* (perincian) kepada lafaz yang disebut secara umum sebelumnya iaitu يُخْبِرُهُ عَنْ الْمُغَيْرَةِ بْنِ شَعْبَةَ (*yukhbiruh ‘an al-Mughīrah Ibn Shu‘bah*).²³⁵

b) ASPEK SANAD HADITH

Al-Mubārkfūrī dalam mensyarahkan hadith ini turut memberi perhatian kepada aspek yang berkait dengan sanad hadith. Aspek tersebut jika diteliti bolehlah dibahagikan kepada dua pecahan iaitu

i. Mengemukakan pengenalan perawi melalui biodata

Dalam hal ini beliau didapati memberikan nama lengkap kepada Ibn Abjar dan turut menyatakan bahawa beliau pernah mendengar hadith daripada ‘Āmir bin Wāthilah. Ini jelas diperhatikan melalui kata-katanya

“Ibn Abjar beliau ialah ‘Abd al-Malik Ibn Sa‘īd Ibn Jayyān Ibn Abjar, beliau mendengar hadith daripada ‘Āmir Ibn Wāthilah”²³⁶

²³⁵*Ibid.*, h. 165-166.

²³⁶*Ibid.*, h. 165.

ii. Ulasan tentang lafaz *riwāyah*

Al-Mubārakfūrī turut memberi ulasan pendek tentang lafaz *riwāyah* yang disebut dalam hadith ini. Beliau menyatakan

“Riwayah memberi maksud hadith ini disandarkan kepada Nabi s.a.w”²³⁷

c) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Lafaz *mutasyābihāt* yang disebut dalam hadith ini ialah pada petikan hadith “عَرَسْتُ

كَرَامَتَهُمْ بِيَدِي (gharastu karāmatahum bi yadayy). Berhadapan dengan hadith ini, al-

Mubārakfūrī didapati lebih cenderung kepada takwil. Ini berdasarkan kepada kata-kata beliau

“Ianya memberi maksud Aku (Allah) mengambil tanggungjawab menyediakan sesuatu bagi tujuan memberi kemulian kepada mereka (penghuni syurga)”²³⁸

Penelitian terhadap metode *sharḥ* yang dikemukakan oleh kedua-dua tokoh ini, apabila diadukan dengan *sharḥ* yang dihasilkan sebelumnya, didapati ada persamaan dari segi metode wasatiyyah dengan huraian yang dihasilkan oleh al-Qādī ‘Iyāq dalam kitabnya *Ikmal al-Mu’lim bi Fawā’id Muslim*. Al-Qādī dalam *sharḥ*nya merujuk kepada Bahasa Arab dengan menyatakan baris kepada sesetengah perkataan, dan pendekatan sebegini juga diguna pakai oleh al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī. Al-Qādī menyatakan

“Perkataan أَحَدَّا هُمْ (akhadhātihim) dibaca dengan baris atas pada huruf *hamzah* dan huruf *khā*, ia merupakan kata jamak bagi perkataan أَنْجَذَة (akhdhah)”²³⁹

²³⁷Ibid.

²³⁸Ibid., h. 166.

Justeru itu, gaya, pendekatan dan metode kesederhanaan al-Nawawi²³⁹ dan al-Mubārakfūri secara umumnya terkesan dengan metode yang dibawa oleh al-Qādī.

4.3.3.3 KESIMPULAN

Pengkaji mendapat terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara kedua-dua tokoh ini ketika memberikan ulasan terhadap hadith ini. Melihat dari **aspek huraihan hadith**, persamaan antara kedua-duanya terserlah apabila mereka berdua merujuk kepada kaedah Bahasa Arab dan pandangan sendiri dalam memberikan huraihan kepada hadith. Namun begitu terdapat sedikit perbezaan apabila didapati al-Mubārakfūri tidak menyatakan secara jelas beliau merujuk kepada pandangan ulama yang terdahulu berbanding Imam al-Nawawi²³⁹ yang secara terang-terang menukilkan pandangan dari al-Qādī ‘Iyād.

Dari **aspek sanad** pula, juga terdapat perbezaan dan persamaan antara kedua-duanya. Persamaannya ialah apabila mereka berdua memberikan pengenalan diri kepada perawi hadith yang terdapat dalam sanad tersebut, namun perbezaannya pula apabila Imam al-Nawawi²³⁹ turut mengemukakan cara bacaan bagi nama perawi dengan baris yang sebetulnya sedangkan langkah ini tidak dilakukan oleh al-Mubārakfūri. Al-Mubārakfūri juga turut menyamai al-Nawawi²³⁹ apabila beliau menuruti jejaknya dalam memberikan ulasan kepada lafaz *riwāyah*.

Dari **aspek lafaz mutasyabihat** pula, persamaan antara kedua-duanya begitu ketara sekali apabila mereka berdua dilihat lebih cenderung untuk takwil.

²³⁹ Abū al-Faḍl al-Qādī al-‘Iyād Ibn Mūsā Ibn ‘Iyād Ibn ‘Amrū al-Yahṣabī al-Sibṭī (1997), *Ikmāl al-Mu’lim bi Fawā’id Muslim*, j. 1. Kaherah: Dār al-Wafa’ li al-Tiba‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, h. 565.

4.3.4 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* YANG PERTAMA BAGI LAFAZ AL-YAMĪN

Terdapat tiga hadith *mutasyābihat* dengan lafaz *al-yamīn* yang memberi maksud tangan kanan. Petikan bagi hadith yang pertama ialah “يَمِنُ اللَّهِ مَلَأِيْ“ (*yamīn Allah mal’ā*)²⁴⁰.

4.3.4.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWI

Penelitian pengkaji terhadap syarah Imām al-Nawawī menemukan pengkaji dengan beberapa pendekatan beliau dalam memberikan penerangan tentang hadith ini. Ianya dibahagikan kepada beberapa aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Dalam memberikan huraihan kepada hadith ini, beberapa pendekatan telah digunakan oleh Imam al-Nawawī. Pendekatan sebegini mampu memberi kefahaman terhadap maksud hadith secara keseluruhan. Pendekatan tersebut ialah

i. Merujuk kepada ayat al-Qur’ān

Bagi menjelaskan lagi makna lafaz hadith “أَنْفَقْ أَنْفَقْ عَلَيْكَ” (*anfiq unfiq alayk*) beliau membawa sepotong ayat al-Qur’ān yang mempunyai kaitan dengan persoalan yang disentuh oleh hadith tersebut. Beliau menyatakan

“Lafaz hadith ini sebenarnya merupakan lanjutan kepada penjelasan yang dinyatakan oleh Allah s.w.t dalam firmanNya وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ“، فَهُوَ بِخَلْفِهِ, ianya mengandungi galakan dan gesaan berbelanja pada

²⁴⁰ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 105 hadith i.

jalan kebaikan serta khabar gembira bagi mereka yang berbuat sedemikian, iaitu berupa ganjaran kurnian dari Allah s.w.t”²⁴¹

ii. Merujuk kepada pandangan ulama terdahulu

Imam al-Nawawi dilihat begitu konsisten merujuk kepada al-Qādī ‘Iyād. Ketika memberikan penjelasan tentang makna kalimah “سَحَّاءٌ” (*sahħħā*) beliau menyatakan “Al-Qādī menyatakan kalimah ini jika dibaca dengan mad (panjang), ianya merupakan sifat atas *wazan fa'lā*, iaitu sifat bagi tangan”²⁴²

iii. Menggunakan pendapat sendiri

Ketika memberikan ulasan tentang lafaz لَا يَعْصِمُهَا شَيْءٌ” (*lā yaghīḍuhā shay'*) beliau menyatakan

“Ianya memberi maksud tidak mengurangi walau sedikit pun sekalipun pemberianNya kepada makluk berterusan tanpa mengira siang malam”²⁴³

iv. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Ini merupakan suatu perkara yang amat penting terutamanya dalam mendapatkan kefahaman yang tepat tentang sesebuah hadith. Tanpanya, seseorang itu mungkin akan menghadapi kesukaran dan mungkin menemui jalan buntu. Imam al-Nawawi dalam hal ini menyatakan

“Lafaz الْلَّيلُ وَالنَّهَارُ” (*al-layl wa al-nahār*) jika dibaca dengan baris atas, sebabnya adalah kerana ianya merupakan *zarf*, dan jika sekiranya ia dibaca dengan baris hadapan, sebabnya adalah kerana ianya *fā'il*”²⁴⁴

²⁴¹ al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j. 4, h. 87.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ al-Nawawi (1994), *op.cit.*, h. 87-88.

Beliau juga turut melakukan *dabṭ al-alfāz* bagi sesetengah perkataan, contohnya pada kalimah **سَاحِفَةٌ** (*sahīfah*'), beliau menyatakan

“Perkataan ini boleh ditarik dengan dua wajah, yang pertama ialah dengan baris tanwin di akhirnya (tanpa *tashdid* pada huruf *ḥā*) kerana ianya *masdar* dan inilah yang paling masyhur, manakala yang kedua pula ialah sebagaimana disebut oleh al-Qādī dibaca secara mad atas *wazanfa 'lā'* atas alasan ianya merupakan sifat kepada tangan”²⁴⁵

Imam al-Nawawī juga menerangkan kata dasar bagi *fi 'l mudāri'* pada perkatan

“يَغْهِيْدُهَا” (*yaghīḍuhā*), beliau menyatakan

“Kata dasarnya ialah **غَاضِبٌ** (*ghāḍib*), ianya boleh menjadi *fi 'l lāzim* dan boleh juga menjadi *fi 'l muta 'addi*.²⁴⁶

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Imām al-Nawawī ketika memberikan menyentuh aspek ini dalam huraian hadithnya dilihat lebih cenderung kepada takwil. Ini kerana beliau membawa dan merujuk kepada pandangan al-Qādī ‘Iyād yang menukilkan pendapat itu daripada Imam al-Māzari. Imām al-Nawawī menyatakan

“Berkata al-Qādī, berkata Imām al-Māzari, hadith ini merupakan antara hadith yang perlu ditakwil, ini kerana jika *al-yamīn* (tangan kanan) difahami sebagai makna zahirnya, ianya akan membawa kepada Allah s.w.t itu mempunyai tangan kiri, sedangkan ini merupakan suatu yang mustahil pada zat Allah s.w.t. Ini juga akan membawa kepada fahaman seolah-olah Allah s.w.t itu berjisim seperti makhluk, dan maha suci Allah s.w.t itu dari bersifat sedemikian.”²⁴⁷

²⁴⁵*Ibid.*, h. 87.

²⁴⁶*Ibid.*

²⁴⁷*Ibid.*

4.3.4.2

METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Metode syarah yang diterapkan oleh al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini boleh dilihat dari aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Al-Mubārakfūrī dalam memberikan huraihan kepada hadith ini menggunakan beberapa pendekatan yang berbeza seperti berikut

i. Merujuk kepada ayat al-Qur'ān

Beliau ketika memberikan penerangan tentang lafaz hadith (”نَفِقْ أَنْفِقْ عَلَيْكَ“ *anfiq* *unfiq* ‘alayka) menyatakan

“Makna hadith ini adalah seperti firman Allah s.w.t dalam Surah al-Saba’ ayat 39. ”وَمَا أَنْفَقُتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ“²⁴⁸

ii. Menggunakan pendapat sendiri

Ketika memberikan huraihan kepada lafaz (”لَا يَغِضُّهَا شَيْءٌ“ *lā yaghiḍuhā shay'*) beliau mengutarakan pandangan beliau sendiri tentang makna hadith dimana beliau menyatakan

“Ianya memberi maksud sesuatu yang ada ditanganNya tidak akan berkurang sekalipun begitu banyak kurnian dicurahkan kepada makhlukNya, tanganNya sentiasa penuh sekalipun pemberian dan anugerahnya kepada manusia berterusan dan tidak putus-putus”²⁴⁹

²⁴⁸ al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j. 4, h. 93.

²⁴⁹ *Ibid.*

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Al-Mubārakfūri turut merujuk kepada kaedah Bahasa Arab ketika menghuraikan hadith ini. Ketika menyebut tentang *i'rāb* lafadz “أَنْفِقْ أُنْجِعْ عَلَيْكَ” (*anfiq unfiq alayka*) beliau menyatakan

“Lafaz أَنْفِقْ (*anfiq*) yang pertama dibaca dengan baris atas pada huruf hamzah, ianya merupakan *sīghah fi'l amr*, manakala أُنْجِعْ (*unfiq*) yang kedua pula dibaca dengan baris hadapan pada huruf hamzah kerana ianya merupakan *fi'l mudāri'* yang berfungsi sebagai jawab kepada *fi'l amr*,”²⁵⁰

Contoh yang lain pula ialah

“ Lafaz “اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ” (*al-layl wa al-nahār*) kedua-duanya dengan baris atas pada huruf akhir kerana ia merupakan *zarf* kepada perkataan سَحَّاءٌ” (*sahħā'ū*).²⁵¹

Beliau juga turut melakukan *dabt al-alfāz* pada perkataan سَحَّاءٌ (*sahħā'ū*) dalam kata-katanya

“Ia dibaca dengan tasdid pada huruf *ħā*, dan dipanjangkan atas wazan *fa'lā'*, ia berasal dari perkataan *al-Sahħ* yang bermaksud curahan yang berterusan dan hujan yang turun tanpa henti-henti”²⁵²

Metode *sharḥ* yang dikemukakan oleh al-Nawawi dan al-Mubārakfūri secara umumnya menyamai metode wasatiyyah yang diterapkan oleh al-Qādī dalam *sharḥ*nya kepada Sahih Muslim. Huraian yang dikemukakan oleh al-Qādī antaranya dengan merujuk kepada kaedah Bahasa Arab. Beliau menyatakan

²⁵⁰Ibid.

²⁵¹Ibid.

²⁵²Ibid.

“Perkataan الليل والنَّهار (al-layl wa al-nahār) dibaca dengan baris atas kerana ianya merupakan *zarf*, لا يَغِضُّهَا شَيْءٌ (lā yaghīḍuhā shay') pula bermaksud tidak mengurangi sedikit pun”²⁵³

Kesederhanaan metode al-Qādī ketika memberikan ulasan tentang nas *mutashābihāt* juga turut diikuti oleh al-Nawawī. Kesederhanaan beliau dalam hal ini dilihat lebih kepada mentakwil lafaz *al-yamīn*. Al-Qādī menyatakan

“Perkataan *al-yamīn* perlu ditakwil dengan makna yang selayaknya, jika tidak ia akan membawa kepada Allah s.w.t itu mempunyai tangan kiri, maha suci Allah s.w.t dari sesuatu yang berjisim”²⁵⁴

Contoh-contoh di atas jelas membuktikan wasatiyyah *sharḥ* al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī sebenarnya sangat berkait rapat dengan wasatiyyah ulama-ulama sebelumnya yang dimuatkan dalam kitab *sharḥ* hadith yang pelbagai.

4.3.4.3 KESIMPULAN

Persamaan yang terdapat antara al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī dari **aspek huraihan hadith** ialah mereka berdua merujuk kepada ayat al-Qur'ān, menggunakan pandangan sendiri dan merujuk kepada kaedah Bahasa Arab, tetapi tiada rujukan kepada pandangan ulama dinyatakan oleh al-Mubārakfūrī ketika memberikan huraihan hadith berbanding al-Nawawī yang turut merujuk kepada pandangan al-Qādī ‘Iyād.

Dari **aspek lafaz mutasyābihāt** pula Imām al-Nawawī didapati lebih cenderung kepada takwil apabila beliau didapati menukilkan pandangan al-Qādī ‘Iyād yang

²⁵³ al-Qādī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j. 3, h. 509.

²⁵⁴ *Ibid.*

diambil dari pandangan al-Māzārī, sedangkan al-Mubārakfūrī pula tidak memberikan sebarang ulasan tentang aspek ini.

4.3.5 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* YANG KEDUA BAGI LAFAZ AL-YAMĪN

Petikan hadith yang kedua bagi lafaz *al-yamin* ialah “وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ” (*wa yaṭwī al-sama' bi yamīnih*).²⁵⁵

4.3.5.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWĪ

Imam al-Nawawī memaparkan gaya dan pendekatan yang agak berlainan dari yang sebelumnya ketika memberikan huraian dan penjelasan tentang hadith ini. Beliau hanya membahaskan tentang sifat *mutasyābihāt* sepenuhnya. Tiada sebarang ulasan yang lain diberikan

a) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Selepas membawa teks keseluruhan hadith ini beliau memberikan ulasan seperti berikut

“Ini merupakan salah satu daripada hadith-hadith sifat, terdapat dua mazhab dalam memahaminya. Yang pertama mazhab yang mengtakwil dan yang kedua mazhab mengithbatkan sifat ini kepada Allah s.w.t dan lafaz zahir sifat tersebut bukanlah makna sebenar yang dikehendaki oleh Allah s.w.t. Pendapat yang mentakwil lafaz ini berpendapat adalah mustahil memahami tangan dalam hadith diatas sebagaimana tangan makhluk, justeru ia perlu ditakwil. Takwilan yang sesuai bagi tangan ialah kekuasaan, kerana perbuatan manusia kebanyakannya dilakukan oleh tangan. Oleh yang demikian kita

²⁵⁵ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 105 hadith ii.

diberikan *khiṭāb* termasuklah hadith *mutasyābiḥāt* dalam bentuk yang kita mampu memahaminya.”²⁵⁶

Selepas memberikan ulasan tersebut, Imām al-Nawawi^ī menutup perbahasannya tentang hadith ini dengan kata-katanya

“Allah s.w.t lebih mengetahui apa yang dimaksudkan oleh Nabi s.a.w tentang hadith ini, kami beriman dengan Allah s.w.t dan sifatNya, kami tidak menyamakanNya dengan sesuatu yang lain, dan tidak pula kami menyamakan yang lain sama sepertinya, tiada sesuatu yang menyamainya, Dialah yang maha mendengar lagi maha melihat, apa sahaja yang diucapkan oleh Nabi s.a.w ada sahih dan benar, apa yang kita fahami ianya adalah kurnian daripada Allah s.w.t, dan apa yang tersembunyi maka kami serahkan maksudnya yang sebenar kepada Allah s.w.t, dan kami memalingkan lafaz tersebut berdasarkan penggunaannya dalam kalangan orang Arab, dan kami tidak memutuskan salah satu dari kedua-dua maksudnya melainkan selepas kami mengusikkan Allah s.w.t dari sesuatu yang tidak lagi bagiNya”.²⁵⁷

Berpandukan kepada kenyataan di atas, pengkaji mendapati Imam al-Nawawi^ī didapati lebih cenderung kepada takwil ketika membahaskan hadith ini. Ini merujuk kepada kata-katanya “*kami memalingkan lafaz tersebut berdasarkan penggunaannya dalam kalangan orang Arab*”. Namun beliau juga turut menyelitkan aliran *tafwīd* berdasarkan kata-katanya “*dan apa yang tersembunyi maka kami serahkan maksudnya yang sebenar kepada Allah s.w.t*”

4.3.5.2 METODE SYARAH AL-MUBARĀKFŪRĪ

Al-Mubārakfūrī tidak memberikan sebarang ulasan ketika berhadapan dengan hadith ini. Beliau hanya mengemukakan teks hadith tanpa disusuli dengan sebarang

²⁵⁶al-Nawawi^ī (1994), *op.cit.*, j.9, h. 145-146.

²⁵⁷*Ibid.*, h. 146.

huraian.²⁵⁸ Penelitian pengkaji mendapati hadith ini juga tidak diberikan sebarang ulasan oleh al-Qādī.

4.3.5.3 KESIMPULAN

Dari *aspek lafaz mutasyabihat*, Imam al-Nawawi memberikan penerangan yang agak terperinci tentang isu ini. Penerangan beliau didapati lebih kepada aliran takwil ketika membahaskan hadith ini, namun tetap mempunyai sedikit ciri-ciri *tafwid*, berbanding al-Mubārakfūri yang tidak mengemukakan sebarang syarah terhadap hadith yang sama.

²⁵⁸al-Mubarakfuri (1999), *op.cit.*, h. 297.

4.3.6 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* YANG KETIGA BAGI LAFAZ AL-YAMĪN

Petikan hadith yang ketiga bagi lafal *al-Yamīn* ialah ”أَخْذَهَا الرَّحْمَنْ بِيَمِينِهِ“ (*akhadhahā al-Rahmān bi yamīnih*)²⁵⁹.

4.3.6.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWĪ

Pengkaji meneliti metode syarah yang dilakukan oleh Imam al-Nawawī terhadap hadith ini dari beberapa aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Ketika menghuraikan hadith ini, Imam al-Nawawī menggunakan beberapa pendekatan. Pada pendapat pengkaji langkah ini dibuat oleh beliau bagi memberikan penjelasan yang lebih jelas dan tepat bagi maksud keseluruhan hadith. Pendekatan beliau adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada ayat al-Qur’ān

Pendekatan ini dapat diperhatikan dengan jelas sekali semasa beliau memberikan huraian tentang kelebihan sedekah dan ganjarannya serta penerimaannya disisi Allah s.w.t. Ianya dinyatakan seperti berikut

“Boleh juga difahami hadith ini secara zahirnya iaitu sedekah itu sekalipun sebiji buah tamar, buah tamar ini akan terus membesar sehingga berat neraca timbangan amalannya, ini bertepatan dengan

²⁵⁹ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 106 hadith iii.

يَحْكُمُ اللَّهُ الْأَنْجَى وَيُرِيٰ ”firman Allah dalam Surah al-Baqarah ayat 276²⁶⁰“²⁶⁰”الصَّدَقَاتِ“

ii. Merujuk kepada pandangan ulama

Beliau sentiasa didapati merujuk kepada pandangan al-Qādī ‘Iyād. Mengulas tentang penerimaan sedekah oleh Allah s.w.t beliau menyatakan

“Berkata al-Qādī ‘Iyād bagi menunjukkan penerimaan terhadap sesuatu pemberian atau sedekah, ianya dinyatakan oleh bangsa Arab dalam ayat contohnya mengambil dengan tapak tangan kanannya”²⁶¹

Selain itu beliau juga turut merujuk kepada pandangan al-Māzārī. Semasa memberikan huraian tentang penerimaan sedekah ada dinyatakan

“Berkata al-Māzārī, Allah s.w.t mengambil sedekah tersebut dengan tangan kanannya memberi maksud Allah menerima sedekah tersebut dan melipatgandakan ganjarannya”²⁶²

iii. Menggunakan pendapat sendiri

Ketika memberikan ulasan tentang perkatan *al-Tayyib* pada lafaz “^{وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا}”²⁶³

(*wa lā yaqbal Allah illā al-tayyib*) beliau berkata

“Yang dimaksudkan dengan *al-Tayyib* ialah sesuatu yang halal”²⁶³

iv. Merujuk kepada pandangan pakar Bahasa Arab

Imam al-Nawawī juga turut merujuk kepada pakar Bahasa Arab ketika memberikan penerangan tentang sesetengah perkataan. Ianya dapat dilihat dalam contoh berikut

²⁶⁰ al-Nawawī (1994), *op.cit.*, h. 108

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*

“Berkata pakar bahasa perkataan *al-Faluww* maksudnya ialah anak kuda, ianya dinama sedemikian kerana telah bercerai dari ibunya, *al-Faṣīl* pula bermaksud anak unta apabila ia telah bercerai susu dari ibunya”²⁶⁴

v. **Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab.**

Penguasaan dalam Bahasa Arab merupakan antara kunci bagi memahami dengan cara yang tepat sesebuah hadith. Perubahan baris akan membawa kepada perubahan makna, dan kesilapan baris pula akan memberi kesan kepada maksud hadith. Justeru Imām al-Nawawī turut memberi penekanan kepada *dabṭ al-alfāz*. Beliau menyatakan

“Terdapat dua cara bagi membaca perkataan *al-faluww* (الفُلُوْفُ), kedua-duanya merupakan bahasa yang fasih yang digunakan dalam kalangan bangsa Arab, cara yang pertama ialah dengan baris atas pada huruf *fā* diikuti baris hadapan pada huruf *lām* dan tasdid pada huruf *wāw* (*al-faluww*) dan ini yang paling masyhur, yang kedua ialah dengan baris bawah pada huruf *fā* dan mematikan huruf *lām* yang selepasnya (*al-filw*).²⁶⁵

Selain menggunakan *dabṭ al-alfāz* beliau turut merujuk kepada syair bagi memahami hadith ini. Dalam hadith ini rujukan kepada syair digunakan bagi menunjukkan bahasa penggunaan lafaz “*mengambil dengan tangan kanan*” dalam kalangan bangsa Arab menunjukkan redha dan menerima. Beliau menyatakan

“Berkata penyair, apabila bendera diangkat kerana kemenangan, Arab akan menerimanya dengan tangan kanan”²⁶⁶

b) **ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT**

Imam al-Nawawī ketika memberikan penjelasan berkaitan lafaz *al-yamīn* yang terdapat dalam hadith ini dilihat lebih cenderung kepada pandangan takwil. Ini dapat

²⁶⁴Ibid.

²⁶⁵Ibid.

²⁶⁶Ibid.

diperhatikan melalui tindakan beliau yang menukilkan pandangan al-Māzārī berkenaan isu ini. Beliau menyatakan

“Berkata al-Māzārī, sebagaimana yang kita nyatakan sebelum ini, mustahil Allah s.w.t itu mempunyai tangan seperti makhluk, maka sesungguhnya hadith ini dan hadith lain yang seumpamanya yang menyebut lafaz sedemikian yang selalu digunakan oleh bangsa Arab agak mereka memahaminya, justeru disini ianya memberi maksud Allah s.w.t menerima sedekah tersebut mengandakan ganjarannya”²⁶⁷

4.3.6.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Penelitian terhadap syarah yang dikemukakan oleh al-Mubarakfuri menemukan beberapa pendekatan dalam memberikan syarah kepada hadith. Ianya adalah seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Beberapa pendekatan digunakan oleh al-Mubārakfūrī bagi memberikan huraian kepada maksud hadith ini. Pendekatan-pendekatan tersebut adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada ayat al-Qur’ān

Beliau merujuk kepada ayat al-Qur’ān ketika memberikan huraian bagi perkataan “تَرْبُو” (*tarbū*) yang terdapat dalam lafaz “فَتَرَبُّو فِي كَفْرٍ الرَّحْمَنِ” (*fa tarbū fi kaff al-Rahmān*). Beliau menyatakan

“Perkataan *tarbu* (تربو) bererti membesar dan semakin bertambah, ianya ada disebut dalam firman Allah s.w.t dalam Surah al-Rūm ayat 39 ”وَمَا آتَيْتُمْ مِّنْ زِيَادٍ لَّيْرُبُّو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُّو عِنْدَ اللَّهِ“²⁶⁸

²⁶⁷*Ibid.*

²⁶⁸al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j. 2, h. 102.

ii. Menggunakan pendapat sendiri

Al-Mubārakfūrī juga sama seperti Imam al-Nawawī, ada masanya beliau merujuk kepada pandangannya sendiri dalam memberikan makna bagi sesuatu perkataan. Contohnya

“Perkataan طَيْبٌ bermaksud sesuatu yang halal”²⁶⁹

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Ini merupakan antara elemen yang amat penting dalam memahami hadith. Dalam hal ini al-Mubārakfūrī didapati menggunakan *dabt al-alfāz* iaitu menyatakan baris bagi sesuatu perkataan. Contohnya

“Perkataan فُلْوَةٌ, ianya dibaca dengan baris atas pada huruf *fā* diikuti dengan baris hadapan pada huruf *lām* dan tasdid pada huruf *wāw* (*faluwwah*), dikatakan ia juga boleh dibaca dengan baris bawah pada huruf *fa* dan baris mati pada huruf *lam* (*filwah*), maksudnya ialah anak kuda yang telah bercerai susu dari ibunya dan tidak lagi memerlukan tunjuk ajar dari ibu”²⁷⁰

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Lafaz *اَخْذَهَا الرَّحْمَنُ بِيَمِينِهِ* (*akhadhahā al-Raḥmān bi Yamīnh*) bermaksud Allah mengambil dengan tangan kananNya. Al-Mubārakfūrī dilihat lebih cenderung kepada takwil apabila membicarakan tentang lafaz ini. Ini dapat diperhatikan melalui kata-kata beliau

“Ianya merupakan kiasan kepada keredhaan dan penerimaan sepenuhnya”²⁷¹

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

4.3.6.3 KESIMPULAN

Metode syarah yang digunakan oleh Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī menampakkan beberapa persamaan dan perbezaan dari segi pendekatan.

Aspek huraiān hadith memperlihatkan persamaan antara keduanya apabila mereka merujuk kepada ayat al-Quran, menggunakan pendapat sendiri dan merujuk kepada kaedah Bahasa Arab, manakala perbezaannya pula ialah dari sudut rujukan kepada pendapat ulama, ini kerana ketika memberikan huraiān kepada hadith ini hanya Imam al-Nawawī sahaja menyatakan rujukannya kepada pandangan al-Qādī ‘Iyād dan al-Māzārī sedang al-Mūbārākfūrī tidak berbuat sedemikian.

Aspek lafaz mutasyābihat pula menonjolkan persamaan antara keduanya apabila mereka berdua didapati lebih cenderung kepada takwil.

4.3.7 HADITH MUTASYĀBIHĀT YANG PERTAMA BAGI LAFAZ *AL-ASĀBI‘*

Terdapat dua hadith yang menyandarkan lafaz jari kepada Allah s.w.t. Petikan hadith yang pertama ialah ²⁷² إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ عَلَىٰ إِصْبَعٍ “ (inna Allah yumsik al-Samāwāt ‘alā Isba’). Tiada ayat al-Qur’ān yang menyandar sifat ini kepada Allah s.w.t

²⁷² Teks lengkap hadith ini boleh dirujuk pada halaman 106 hadith i.

4.3.7.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWI

Huraian yang diberikan oleh Imam al-Nawawi²⁷³ ketika mensyarahkan hadith ini hanya berkisar tentang lafaz *mutasyabihat* sahaja

a) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Beliau menyatakan perbahasan tentang sifat *mutasyabihat* yang disebut dalam hadith ini telah lama disentuh oleh ulama-ulama terdahulu. Mereka secara umumnya terbahagi kepada dua mazhab iaitu mazhab takwil dan tidak takwil (samada *ithbāt* ataupun *tafwīq*). Beliau menyatakan

“Ini adalah merupakan sebahagian dari hadith sifat yakni *mutasyābihāt*, perbahasan tentangnya telah disentuh sebelum ini, ianya mempunyai dua mazhab iaitu mazhab takwil dan mazhab tidak takwil (*ithbāt* ataupun *tafwīq*). Berdasarkan kepada pendapat takwil, mereka mengatakan bahawa lafaz jari ini bermaksud berkuasa iaitu berkuasa melakukan segala-galanya dengan begitu mudah, tanpa rasa letih dan jemu, bangsa Arab menggunakan lafaz sedemikian untuk menunjukkan sesuatu perkara itu remeh dan amat mudah dilakukan. Sebagai contohnya mereka berkata “aku mampu membunuh engkau dengan jariku sahaja” ianya untuk menunjukkan bahawa amat mudah untuk membunuh orang tersebut. Jari dalam hadith tersebut boleh juga difahami dengan makna jari sesetengah maklukNya, dan fahaman yang sebegini bukan fahaman yang ditegah, apa yang pasti fahaman jariNya seperti jari makluk adalah sesuatu yang mustahil”²⁷³

4.3.7.2 METODE SYARAH *AL-MUBĀRAKFŪRĪ*

Hasil penelitian pengkaji mendapati metode syarahan beliau terhadap hadith ini adalah menjurus kepada satu aspek sahaja iaitu

²⁷³al-Nawawi² (1994), *op.cit.*, j. 9, h. 145.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian hadith yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini hanya berlegar sekitar memberikan pengertian kepada makna dua patah perkataan sahaja dan *dabt al-alfāz*. Ini dapat dilihat melalui kata-katanya

“*Al-tharā* (الثَّرَى) ertiannya ialah tanah yang kebasah-basahan, manakala *al-nawājidh* (النَّوَاجِذ) pula adalah kata jamak bagi *nājidh* (نَاجِذ) dibaca dengan baris bawah pada huruf *nūn* dan *jīm*, ianya bererti gigi yang kelihatan semasa seseorang itu ketawa, kebiaasaannya gigi taring, ada pendapat yang mengatakan ianya bermaksud gusi, dan ada pendapat lain pula mengatakan ianya adalah gusi yang berdekatan dengan pangkal halkum”²⁷⁴

Metode *sharḥ* kedua-dua tokoh ini selari dengan apa yang dikemukakan oleh al-Mazārī dalam *sharḥnya* samada dengan mengemukakan huraian bersandarkan kepada kaedah Bahasa Arab, rujukan kepada tokoh ulama terdahulu dan seumpamanya. Wasatiyyah al-Mazārī dalam perbahasan tentang nas *mutasyābihāt* turut diikut oleh Imam al-Nawawī dan dalam sesetengah keadaan turut dipersetujui oleh al-Mubārakfūrī. Contohnya adalah seperti berikut

“Jari dalam hadith di atas ditakwil dengan beberapa makna seperti berkuasa, nikmat dan yang seumpamanya. Dalam hadith ini ianya bermaksud Allah s.w.t menjadi alam ini yang penuh dengan keaghiahan tanpa bersusah payah, digunakan perkataan jari bagi menunjukkan mudahnya bagi Allah s.w.t menjadikan segala sesuatu seumpama seseorang lelaki yang berkata kepada musuhnya aku mampu membunuh engkau hanya dengan menggunakan satu jari sahaja”²⁷⁵

Ini merupakan satu bukti yang jelas bahawa wasatiyyah kedua-dua tokoh ini dalam mensyarahkan hadith Sahih Muslim ia sebenarnya merupakan penerusan kepada sikap wasatiyyah tokoh ulama yang terdahulu.

²⁷⁴al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, h. 296-297.

²⁷⁵ al-Māzārī (1991), j.3. c. 2. h. 345.

4.3.7.3 KESIMPULAN

Tiada sebarang persamaan ditemui oleh pengkaji selepas melakukan penelitian terhadap syarah al-Nawawi dan al-Mubārakfūri terhadap hadith ini. Imam al-Nawawi ketika membahaskan hadith ini hanya memberikan ulasan kepada aspek *lafaz mutasyabihat* dan hal yang berkaitan dengannya sahaja sedangkan al-Mubārakfūri pula hanya memberi penerangan tentang maksud *al-nawājidh* dan *dabt al-alfāz* sahaja.

4.3.8 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* YANG KEDUA BAGI LAFAZ *AL-ASĀBI‘*

Petikan bagi hadith mutasyabihat yang kedua bagi lafaz ini ialah “مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ” (*min aṣābi‘ al-Rahmān*).²⁷⁶

4.3.8.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWI

Pengkaji membagikan metode syarah beliau ketika membahaskan hadith ini kepada dua bahagian iaitu

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Ketika memberikan huraihan kepada hadith ini, beliau menggunakan beberapa pendekatan. Pendekatan itu adalah seperti berikut

²⁷⁶ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 107 hadith ii.

i. Merujuk kepada ayat al-Qur'an

Ketika memberikan kupasan tentang sifat Allah yang terdapat disebut dalam hadith ini beliau menyatakan

“Ianya bukanlah seperti sifat makhluk berdasar firman Allah s.w.t
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ”²⁷⁷

ii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab.

Bagi memberikan kefahaman tentang lafaz إِصْبَاعَيْنِ (*isba 'ayn*) jika sekiranya ditimbulkan persoalan seolah-olah Allah itu mempunyai dua tangan, beliau merujuk kepada seni dalam ilmu Balaghah yang dikenali dengan nama *majāz* dan *isti 'ārah*. Ini dapat diperhatikan melalui kata-kata beliau

“Jika ditanya seseorang, qudrat Allah s.w.t itu satu, sedangkan disini digunakan lafaz *isba 'ayn* yang bermaksud dua jari?, maka jawabnya ialah ini merupakan sebahagian dari *majāz* dan *isti 'ārah*, penggunaannya ada seumpama satu *tamthīl* (perlambangan dan perumpamaan) sahaja, ianya bukanlah bermaksud *tathniyah* (dua jari) dan bukanlah dengan maksud jamak (banyak jari).”²⁷⁸

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Aspek ini dibahaskan oleh Imām al-Nawawi dengan agar panjang lebar. Beliau mengemukakan dua pendapat tentang lafaz ini dan dilihat tidak agak terikat dengan mana-mana aliran. Selepaskan mengemukakan perbahasan tentangnya beliau seolah-olah menyerahkan kepada pembaca sendiri untuk menentukan aliran mana yang ingin diikutinya. Kata-kata beliau adalah seperti berikut

“Hadith ini merupakan sebahagian daripada hadith *mutasyābihāt*, terdapat dua pandangan tentangnya sebagaimana dinyatakan sebelum ini. Yang pertama ialah beriman kepadanya tanpa mentakwilnya, tanpa cuba mengetahui maknanya, hendaklah diimani bahawa ianya adalah benar, dan zahir lafaz tersebut bukanlah itu yang dikehendaki

²⁷⁷al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j.8. h. 455.

²⁷⁸*Ibid.*

kerana Allah s.w.t itu ”يَسَّرْ كِتَابُهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“²⁷⁹. Yang kedua ialah ianya ditakwil berdasarkan makna yang selayak bagiNya, berdasarkan kepada pendapat ini zahir lafaz ini adalah *majaz* (perumpamaan dan kiasan) sahaja dan bukanlah makna sebenar. Contohnya seseorang yang menyebut “si fulan itu berada dalam genggaman tanganku dan tapak tanganku” ianya bukan bermaksud bahawa si fulan tersebut benar-benar berada dalam genggaman tangan sebaliknya untuk menunjukkan bahawa si fulan tersebut berada dibawah kekuasaan dan kawalan seseorang, contoh yang lain pula “si fulan itu berada di antara dua jari-jariku, aku boleh balik-balikkannya sebagaimana aku mahukan” ianya menunjukkan bahawa si fulan tersebut berada dalam kawalan seseorang dan seseorang itu bebas melakukan apa sahaja terhadapnya”²⁷⁹

4.3.8.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Metode beliau ketika mensyarahkan hadith ini boleh dibahagikan kepada beberapa aspek iaitu

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian hadith yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini menggunakan beberapa pendekatan iaitu

i. Merujuk kepada ayat al-Qur’ān

Beliau turut memetik petikan al-Qur’ān ketika memberikan ulasan kepada perkataan

”كَفَلْبٌ وَاحِدٌ“ (*ka qalb wāḥid*) dimana beliau menyatakan

“Ini sama seperti firman Allah s.w.t dalam surah Luqman ayat 28 ”

”خَلَقْنَاكُمْ وَلَا بَعْثَكُمْ إِلَّا كَنْفُسٌ وَاحِدَةٌ“²⁸⁰

²⁷⁹*Ibid.*, h. 455-456.

²⁸⁰al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j.4 h. 220.

ii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Perbezaan baris membawa kepada perbezaan makna, justeru itu beliau didapati memberikan perhatian kepada *dabt al-alfāz* bagi bagaimana sesetengah perkataan. Ini jelas dapat dilihat melalui kata-kata beliau

“Perkataan “يَصْرِفُهُ” (*yaṣrifuh*) boleh dibaca dengan *tasdīd* dan *sukūn* pada huruf *rā*, ia bermaksud membalik-balikannya”²⁸¹

b) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Beliau ketika memberikan ulasan tentang isu ini dilihat lebih cenderung kepada menghitbatkan sifat Allah s.w.t. Ini adalah berdasarkan kepada kata-kata beliau seperti berikut

“Ini iaitu lafaz (*bayna iṣba ‘ayn min aṣabi ‘al-Raḥmān*) adalah merupakan sebahagian daripada hadith-hadith sifat. Kita percaya dan beriman bahawa ianya adalah benar, tanpa sebarang takwilan, *ta’til* (penafian), *tashbiḥ* (penyamaaan) mahupun *takyīf* (pemfizikal). Beriman kepadanya adalah satu kefarduan, mengikuti tegahan yang melarang membahaskan hakikatnya pula adalah satu kewajiban.”²⁸²

4.3.8.3 KESIMPULAN

Kedua-dua tokoh ini didapati agak berbeza ketika memberikan syarah terhadap hadith ini. Imam al-Nawawi dalam **aspek lafaz *mutasyābihāt*** hanya membicarakan tentang isu berkenaan tanpa menunjukkan sebarang kecenderungan kepada mana-mana aliran, ianya lebih kepada dalam bentuk mengemukakan aliran tentang isu ini dan menyerahkan kepada rasioanal pembaca untuk memilih aliran mana yang

²⁸¹ Ibid.

²⁸² Ibid.

difikirkannya sesuai, berbeza dengan al-Mubārakfūrī yang dapat dilihat secara jelas kecenderungannya kepada *tafwid* ketika membicarakan tentang isu *mutasyābihāt* ini. Dari **aspek huraihan hadith** terdapat persamaan antara kedua-duanya apabila didapati mereka berdua menggunakan pendekatan yang sama iaitu dengan merujuk kepada ayat al-Qur’ān dan kaedah Bahasa Arab.

4.3.9 HADITH MUTASYĀBIHĀT BAGI LAFAZ AL-QADAM

Petikan bagi hadith ini ialah “يَضَعُ فِيهَا رَبُّ الْعِزَّةِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ” (*yadā ‘fīhā rabb al-Izzah tabāraka wa ta‘āla qadamah*).²⁸³ Tiada sebarang ayat al-Qur’ān yang menisbahkan kaki kepada Allah s.w.t.²⁸⁴.

4.3.9.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWĪ

Pendekatan yang digunakan oleh Imam al-Nawawī ketika memberikan syaranan kepada hadith ini boleh dibahagikan kepada dua aspek sahaja seperti berikut

a) ASPEK HURAIHAN HADITH

Huraihan hadith yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini menggunakan beberapa pendekatan. Pendekatan tersebut ialah

i. Merujuk kepada pandangan ulama

Imām al-Nawawī dilihat begitu konsisten merujuk kepada dua pandangan ulama iaitu al-Qādī ‘Iyād dan al-Māzārī. Ini dapat dibuktikan berdasarkan kata-katanya ketika menyentuh tentang maksud bagi takwilan lafaz *al-qadam*. Beliau menyatakan

²⁸³ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 107-108 hadith kelima.

²⁸⁴ Muhammad al-Bahādālī (2004), *Muḥādarat fī al-‘Aqīdah al-‘Islamiyyah al-Sifāt al-‘Ilāhiyyat fī Aḥamm al-Madhāhib al-‘Islamiyyah*. Beirut: Dār al-Nadā, h. 208.

“Berkata al-Māzari^ī dan al-Qādī ‘Iyād^ī, mentakwil *al-qadam* dengan makna datang dan berdiri dihadapan merupakan takwilan yang dibuat oleh al-Naḍr Ibn Shamil”²⁸⁵

ii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab.

Beliau juga turut menyentuh tentang *dabt al-alfāz* iaitu memberikan baris bagi sesetengah perkataan. Langkah ini dapat mengelakkan kekeliruan pada makna perkataan dan memberikan kefahaman yang tepat tentang maksud hadith. Ini dapat diperhatikan pada contoh berikut

“Perkataan قَطْ قَطْ (qat qat) maksudnya disini ialah itu sudah mencukupi bagiku. Terdapat tiga cara bahasa pada menyebut perkataan tersebut iaitu dengan mematikan huruf *tā* pada kedua-dua patah perkataan tersebut (*qat qat*), yang kedua dengan baris dua dibawah (*qaṭin qaṭin*) dan yang ketiga dengan baris bawah pada kedua-dua huruf *tā* (*qaṭi qaṭi*)²⁸⁶

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Ulasan yang diberikan oleh beliau tentang perkara ini agak panjang. Beliau ketika ulasannya terhadap hadith ini tidak menampakkan kecenderungan kepada mana-mana aliran. Beliau hanya mengemukakan dua aliran tentang isu ini tanpa menzahirkan kecenderungan beliau kepada mana-mana aliran. Beliau seolah-olah memberi kebebasan memilih kepada pembacanya. Ini dapat dilihat berdasarkan kata-katanya

“Ini merupakan antara hadith sifat yang masyhur, penerangan tentangnya telah dinyatakan sebelum ini, secara umumnya ada dua mazhab tentang isu ini, yang pertama ialah pendapat jumhur *Salaf* dan sekelompok dari Mutakallimīn iaitu tidak perlu berbicara tentang pentakwilannya bahkan kita mempercayai bahawa ianya adalah benar berdasarkan kehendak Allah s.w.t, ianya mempunyai makna yang selayak baginya, zahirnya bukan maksud sebenar. Yang kedua ialah pendapat jumhur Mutakallimin iaitu ianya ditakwil dengan makna yang selayak baginya, berdasarkan pandangan ini ianya boleh ditakwil dengan tiga maksud iaitu pertama maksud *al-qadam* disini maksudnya

²⁸⁵al-Nawawi^ī (1994), *op.cit.*, j. 9 h. 205.

²⁸⁶*Ibid.*

ialah datang berdiri dihadapan dan ini merupakan satu makna yang agak popular dalam kalangan ahli bahasa, kedua ianya bermaksud kaki sebahagian daripada makhlukNya, berdasarkan maksud ini *marji‘ al-damīr* (tempat kembali gantinama) merujuk kepada makhluknya yang tertentu, ketiga ialah berkemungkinan dalam kalangan makhluk Allah s.w.t ada yang dikenali dengan nama sedemikian (*al-qadam*)”²⁸⁷

4.3.9.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Metode syarah al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini boleh dibahagikan kepada dua seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Pengkaji mendapati huraian yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini hanya menggunakan satu pendekatan sahaja iaitu

i. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Beliau menyatakan baris sesuatu perkataan berserta maknanya sekali. Tindakan sebegini sudah tentu memudahkan lagi pembaca memahami teks hadith tersebut kerana sebagaimana yang sedia maklum perkataan dalam Bahasa Arab ini agak unik dimana maknanya boleh bertukar dengan sebab perubahan pada barisnya. Beliau menyatakan

“Perkataan قَطْ قَطْ (qat qat)boleh dibaca dengan baris sukun pada huruf tā (qat), juga boleh dibaca dengan baris bawah (qati) dan baris dua dibawah (qatin), ianya bermaksud cukup sudah bagiku cukup sudah bagiku”²⁸⁸

²⁸⁷Ibid., h. 205-206.

²⁸⁸al-Mubārakfūrī (1999), op.cit., j. 4, h. 324.

b) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Al-Mubārakfūrī dalam ulasannya terhadap hadith ini berkenaan isu *mutasyābihāt* dilihat lebih cenderung kepada fahaman *Salaf*. Ini dapat diperhatikan dengan jelas sekali melalui kata-katanya

“Berkenaan isu *al-qadam* yang disebut oleh Allah s.w.t maka cara *Salaf* pada isu ini dan yang seumpamanya ialah dengan cara membaca sepintas lalu tanpa memberikan sebarang takwil, bahkan ianya diimani bahawa mustahil bagi Allah s.w.t sesuatu yang bersifat kekurangan seperti makhluk, dan inilah pendapat yang benar”²⁸⁹

Huraian yang diberikan oleh al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini jelas memperlihatkan sikap mereka yang terkesan dengan karya yang dihasilkan oleh al-Qadi samada berkaitan aspek rujukan kepada Bahasa Arab muhū pun perbahasan tentang nas *mutasyābihāt*. Penerangan yang diberikan antara berkait dengan *dabṭ al-alfāz* contohnya adalah seperti berikut

“Perkataan قَطْ قَطْ ianya mempunyai beberapa cara iaitu dibaca dengan sukun pada huruf *tā* iaitu *qat*, boleh juga dibaca dengan baris bawah padanya *qatī qatī* dan boleh juga dibaca dengan baris tanwin dibawah iaitu *qatīn qatīn* yang memberi makna cukup cukup”²⁹⁰

Perbahasan al-Qādī tentang nas *mutasyābihāt* juga menzahirkan metode wasatiyyah *sharḥnya* yang lebih cenderung kepada takwil, namun beliau tidak bersikap fanatic dengan menidakkann aliran yang lain. Ini dapat dibuktikan pada contoh berikut

“Ini merupakan hadith yang masyhur yang termasuk dalam kategori *mustasyābihāt*, dan kerap dibicarakan oleh ulama dulu dan kini. Ada yang menyatakan kaki disini dengan maksud kaki sebahagian dari maklukNya, kehinaan dan kekuatan api neraka, namun hadith ini tidak

²⁸⁹Ibid.

²⁹⁰ al-Qādī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j. 8, h. 378.

boleh difahami sebagaimana fahaman tajsim yang menyamakan Allah s.a.w dengan makhluk”²⁹¹

4.3.9.3 KESIMPULAN

Pengkaji mendapati terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara kedua-dua tokoh ini. Dari **aspek huraihan hadith** persamaannya ialah apabila mereka berdua merujuk kepada kaedah Bahasa Arab (*dabt al-alfāz*) ketika memberikan huraihan kepada hadith berkenaan, manakala perbezaan pula ialah apabila Imām al-Nawawī turut menggunakan pendekatan dengan merujuk kepada pandangan ulama seperti al-Qādī ‘Iyād dan al-Māzārī ketika huraihan hadith sedangkan al-Mubārakfūrī tidak berbuat sedemikian.

Dari **aspek lafaz mutasyābihāt** pula Imām al-Nawawī mengulas isu ini dengan mengemukakan dua pandangan golongan ulama tentangnya tanpa menunjukkan kecenderungan beliau kepada mana-mana pandangan. Disini beliau dilihat agak terbuka dan memberi kebebasan memilih kepada pembaca bagi memilih aliran yang mereka rasakan bersesuaian dengan diri mereka. Berbeza dengan al-Mubārakfūrī dimana disini beliau hanya mengemukakan pandangan *Salaf* sahaja dan baginya ini pandangan yang tepat.

4.3.10 HADITH MUTASYĀBIHĀT BAGI BAGI AL-SĀQ

Petikan bagi hadith ini ialah “فَيُكْشَفَ عَنْ سَاقٍ”²⁹² (*fa yaqūlūn na‘am fa yukshaf ‘an sāq*). *Al-Sāq* maksudnya ialah betis. Terdapat satu ayat al-Qur’ān yang

²⁹¹ *Ibid.*, h. 379-380.

²⁹² Teks lengkap bagi hadith ini boleh dilihat pada halaman 108-111 hadith keenam.

menyandarkan sifat ini kepada Allah s.w.t iaitu dalam Surah al-Qalam ayat 42 “يَوْمَ“

يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُذْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِعُونَ²⁹³. Beberapa metode digunakan oleh

Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī ketika mensyarahkan hadith ini. Ianya adalah seperti berikut

4.3.10.1 METODE SYARAH IMĀM AL-NAWAWĪ

Metode syarah beliau terhadap hadith ini menggunakan beberapa pendekatan yang pelbagai. Kepelbagaiannya ini bersesuaian dengan sifat hadith itu sendiri yang mempunyai satu teks yang amat panjang, justeru itu syarahan yang diberikannya juga dilihat bersifat lebih menyeluruh. Pendekatan beliau boleh dibahagikan kepada beberapa aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian Imām al-Nawawī terhadap hadith ini menggunakan beberapa cara dan gaya. Langkah sebegini dapat memastikan satu huraian yang mantap dan tuntas dapat dipersembahkan kepada pembacanya. Ianya adalah seperti perincian berikut

i. Merujuk kepada hadith

Ini merupakan satu pendekatan yang diambil oleh beliau ketika memberikan huraian kepada hadith ini. Beliau membawakan hadith yang lain bagi menguatkan lagi maksud dan hujahnya. Ketika menjelaskan tentang maksud “فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ“

²⁹³al-Bahādali (2004), *op.cit.*, h. 209.

فَأُخْرِجَهُ (fa man wajadtum fī qalbih mithqāl nifs dīmar min khayr fa akhrijūh) beliau menyatakan

“Al-Qādī ‘Iyād berkata ada orang berpendapat *al-khayr* dalam hadith ini bermaksud keyakinan, tetapi sebenarnya ia bermaksud sesuatu yang melimpah yang terbit hasil dari keimanan seseorang kerana keimanan itu merupakan sesuatu yang tidak boleh dijuzuk-juzukkan, pecahan kepada juzuk-juzuk itu hanya boleh berlaku kepada sesuatu yang terbit hasil daripada keimanan seperti amal soleh, , amalan hati seperti kasihan kepada orang miskin, takut kepada Allah s.w.t dan niat yang benar, ini adalah berdasarkan hadith Nabi s.a.w “**لَا خَرْجَنَّ مَنْ قَالَ إِلَّا اللَّهُ** (la ukhrijann man qāl lā ilāh illa Allah)²⁹⁴

ii. Merujuk kepada pandangan ulama

Antara pendapat ulama yang selalu dinukilkkan ketika huraian hadith ini ialah pandangan al-Qādī ‘Iyād dan al-Khaṭṭābī²⁹⁵. Ketika memberikan penerangan tentang perkataan *al-Khayr* yang terdapat pada lafaz “**فَرَأَى مَا فِيهَا مِنْ الْخَيْرِ**” (fa ra’ā ma fihi min al-Khayr) beliau menukilkan pandangan al-Qādī seperti berikut

“Al-Qādī ‘Iyād menceritakan bahawa terdapat sesetengah perawi Imam Muslim meriwayat perkataan tersebut dengan huruf *ḥā*, iaitu **الخبر**(*al-ḥabr*) dibaca dengan baris atas pada huruf *ḥā* dan sukun pada huruf *ba*, ianya bererti kegembiraan”²⁹⁶

²⁹⁴al-Nawawī (1994), *op.cit.*, j. 2, h. 32.

²⁹⁵ Beliau ialah Abū Sulaymān Ḥamad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Khaṭṭab al-Basti al-Khaṭṭābī. Dilahir sekitar tahun 310-319 hijrah dan meninggal pada tahun 388 hijrah. Beliau merupakan seorang yang alim dan pakar dalam Bahasa Arab. Antara karyanya ialah *Ma’ālim al-Sunan*, *Gharīb al-ḥadīth*, *Sharh Asma’ Allah al-Husna* dan beberapa karya yang lain. Ketokohan beliau pada zaman tersebut menyamai kehebatan Abū ‘Ubayd al-Qāsim Ibn Sālim yang terkenal kerana keilmuan, kewarakana, kezuhudan, pengajaran dan penulisannya. Lihat Abū Sahl Muḥammad Ibn ‘Abd al-Rahmān al-Maghrawī (t.t.), *Mawsū‘ah Mawāqif al-Salaffi al-‘Aqīdah wa al-Manhaj wa al-Tarbiyah*. Kaherah: al-Maktabah al-Islamiyyah li al-Nashr wa al-Tawzī’, h. 518.

²⁹⁶*Ibid.*

Ketika memberikan penjelasan tentang lafaz “نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ” (*na ‘ūdh bi Allah min ka*)

beliau merujuk kepada kata-kata al-Khaṭṭābī, ini dapat diperhatikan pada contoh berikut

“Berkata al-Khaṭṭābī lafaz *isti‘ādhah* ini berkemungkinan diucapkan oleh golongan munafik”²⁹⁷

iii. Menggunakan pendapat sendiri

Ini dapat dilihat ketika beliau menghuraikan tentang perkataan *استيقضاء* (*istiqṣā’*) yang

terdapat dalam hadith ini. Beliau menyatakan

“Ianya dinukil dengan beberapa bentuk, pertama *استيضاء* (*istiḍā’*), kedua *استضاء* (*istaḍā’*), ketiga *استيفاء* (*istifā’*) dan keempat adalah *استيقضاء* (*istiqṣā’*). Kesemua riwayat yang menukilkan hal ini adalah sahih dan setiap satu perkataan itu mempunyai makna yang baik”²⁹⁸

Contoh lain pula ialah ketika memberikan ulasan tentang lafaz *وَتَبَقَّى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا* “*wa tabqā hādhīhī al-‘Ummah fīhā munafiqūhā fa ya’tīhim*”

beliau menyatakan

“Pendapat yang mengatakan golongan munafik juga akan melihat Allah s.w.t sebagaimana yang disebut oleh Ibn Fūrak adalah pendapat yang salah, mereka sebenarnya sama sekali tidak akan melihat Allah s.w.t sebagaimana yang telah diputuskan oleh ijmak ulama, kerana terdapatnya dalil al-Qur’ān dan al-Hadīth yang menyatakan bahawa golongan munafik ini tak akan melihat Allah s.w.t”²⁹⁹

²⁹⁷*Ibid.*, h. 30.

²⁹⁸*Ibid.*, h. 35.

²⁹⁹*Ibid.*, h. 34.

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Huraian yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini tidak sunyi dari mengaplikasi kaedah Bahasa Arab. Beliau sentiasa memberi penekanan kepada elemen-elemen berkaitan dengan *dabt al-alfāz*. Ini dapat diperhatikan dengan jelas melalui kata-kata beliau

“Huruf *tā* pada perkataan ^{تَحْكَفَ} (*takhtaf*) boleh dibaca dengan dua cara iaitu baris atas dan bawah.”³⁰⁰

Contoh lain pula ialah

“Perkataan اِمْتَحَشُوا (*imtaħashu*) dibaca dengan baris atas pada huruf *ħā* dan *tā*, ertinya ialah terbakar”³⁰¹

Beliau juga turut merujuk kepada elemen nahu, ini didapati dalam perbahasan beliau tentang fungsi perkataan يَكُونُ (*yakūn*). Beliau menyatakan

“Perkataan يَكُونُ (*yakūn*) yang pertama dan kedua pada lafaz يَكُونُ(1) إِلَى الشَّمْسِ أَصَيَّفُ وَأَخْيَضُرُ وَمَا يَكُونُ(2) مِنْهَا إِلَى الظَّلِّ يَكُونُ(3) بَيْضَنَّ” ianya merupakan *fi'l tām*, justeru itu ia tidak memerlukan *khabar*, ertinya ialah berlaku, manakala يَكُونُ (*yakūn*) yang ketiga pula ianya merupakan *fi'l nāqīṣ* justeru itu ia perlu kepada *khabar*, perkataan *abyaḍ* yang berbaris atas itulah khabarnya.³⁰²

iv. Merujuk kepada pakar *gharīb al-hadīth*

Istilah ini merujuk kepada perkataan hadith yang janggal dan jarang digunakan dalam Bahasa Arab. Dalam hal ini beliau dilihat merujuk karangan individu yang

³⁰⁰*Ibid.*, h. 31

³⁰¹*Ibid.*

³⁰²*Ibid.*, h. 37.

berkepakan dalam bidang ini. Sebagai contohnya ketika memberikan penjelasan tentang perkataan الْكَلَالِبُ (*al-Kalālib*) beliau menyatakan

“Berkata pengarang kitab al-Maṭāli³⁰³, *al-Kalālib* adalah kayu yang terdapat besi bengkok dihujungnya, kadang-kadang semuanya diperbuat daripada besi”.³⁰⁴

v. Merujuk kepada *Qirā'āt*

Memberikan huraian kepada hadith ini, beliau turut merujuk kepada ilmu *Qirā'āt*. Ini dapat dilihat ketika ulasan beliau terbagi perkataan اللُّؤْلُؤُ (*al-lu'lu'*) melalui kata-katanya

“Padanya terdapat empat *Qirā'āt* pada perkataan ini berdasarkan *Qirā'āt Sab'ah* iaitu pertama dengan mengekalkan kedua-dua hamzah (*lu'lu'*), kedua dengan membuang kedua-dua hamzah (*lūlū*), ketiga mengekal hamzah yang pertama dan membuang hamzah kedua (*lu'lū*) dan keempat membuang hamzah pertama dan mengekalkan hamzah kedua (*lūlu'*)”³⁰⁵

b) ASPEK MATAN HADITH

Ketika membicarakan aspek matan hadith, antara perkara yang disentuh oleh Imam al-Nawawi ialah berkenaan isu *takhrīj al-hadīth*. Ini dapat diperhatikan semasa beliau membicarakan tentang lafaz رُؤْيَا الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ “هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَا الشَّمْسِ بِالظَّهِيرَةِ” (*hal tuḍarrūn fī ru'yah al-shams bi al-zahīrah*). *Takhrīj* yang dinyatakan oleh beliau ini sangat ringkas dan ianya sekadar untuk menyatakan pertambahan perkataan dalam riwayat yang lain Contohnya adalah seperti berikut

“Dalam hadith yang diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī terdapat pertambahan perkataan iaitu لَا تُضَارُونَ أَوْ تُضَارُونَ”³⁰⁶

³⁰³ Nama penuh kitab ini ialah *Maṭāli‘ al-Anwār ‘alā Sihah al-Āthār* karangan Ibrāhīm Ibn Yūsuf atau lebih dikenali dengan nama Ibn Qarqūl.

³⁰⁴ *Ibid.*, h. 30.

³⁰⁵ *Ibid.*, h. 37.

³⁰⁶ *Ibid.*, h. 28.

c) ASPEK *FIKH AL-HADĪTH*

Fikh al-hadīth merupakan satu perkara yang amat penting dan mempunyai kedudukan yang tinggi sehingga al-Ḥākim menganggapnya sebagai satu cabang yang tersendiri dalam ilmu hadith. Ini sebenarnya amat bersesuaian dengan matlamat ilmu hadith itu sendiri iaitu untuk beramal dengan hadith tersebut. Beramal dengannya pula sudah tentu memerlukan kepada kefahaman yang sahih tentang hadith, petunjuk-petunjuknya, faedah-faedahnya, roh dan rahsia-rahsianya dan yang seumpamanya³⁰⁷ Contohnya ketika membicarakan isu akidah berkaitan titian *al-Sirāt* beliau menyatakan

“*Sirāt* ini merupakan sesuatu yang benar dan diperakui wujudnya ia oleh golongan *salaf*, ianya merupakan satu titian di atas nereka yang akan dilalui oleh semua manusia, orang mukmin akan melintasi dengan selamat berdasarkan kepada amalan mereka semasa didunia, adapun orang kafir mereka akan jatuh ke dalamnya, moga Allah s.w.t melindungi kita semua darinya, golongan mutakallimin dan sebahagian daripada salaf mengatakan ianya lebih halus dari rambut dan lebih tajam dari mata pedang”³⁰⁸

Beliau juga mengemukakan satu kaedah iaitu “beramal dengan sesuatu yang disebut secara umum melainkan ianya telah dikhatususkan”. Ini dapat dilihat ketika beliau mengemukakan beberapa pandangan ulama tentang anggota badan manusia yang tidak akan dimakan oleh api neraka. Al-Qādī ‘Iyād mengatakan ianya khusus merujuk kepada dahi sahaja, manakala sebahagian ulama yang lain pula berpendapat ianya merujuk kepada dahi, dua tapak tangan, dua lutut dan dua tapak kaki.³⁰⁹ Imam al-Nawawī kemudian membuat satu kesimpulan dengan katanya

“Diamalkan dengan perkara yang disebut secara umum kecuali ianya telah dikhatususkan”³¹⁰

³⁰⁷ ‘Abd Allah Ibn Rafdān ‘Abd Allah al-Shahrānī (1419 hijrah), “Manhaj al-Allāmah al-Jalīl al-Shaykh al-Mubārakfūri fī Kitābih Tuḥfah al-‘Ahwadhi bi Sharḥ Jāmi‘ al-Imām al-Tirmidhī” (Disertasi, Kulliyah al-Da‘wah wa Uṣūl al-Dīn, Jāmi‘ah Umm al-Qurā), h. 315.

³⁰⁸ al-Nawawī (1994), *op.cit.*, j.2, h. 30.

³⁰⁹ *Ibid.*, h. 31

³¹⁰ *Ibid.*

d) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Ulasan yang diberikan oleh Imām al-Nawawī bagi perkataan *al-Sāq* tidaklah begitu panjang. Beliau sekadar memberikan takwilan tentang perkataan tersebut berdasarkan kedudukannya dalam konteks hadith tersebut. Beliau dilihat lebih cenderung kepada takwil ketika berhadapan dengan lafaz *al-sāq* yang terdapat dalam hadith ini. Ini jelas berdasarkan kata-katanya

“Ibn ‘Abbās, jumhur ahli Bahasa Arab dan *gharīb al-hadīth* mentafsirkan *al-sāq* disini dengan makna kepayahan, keperitan dan perkara yang menggerunkan. Lafaz يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ (*yukshaf ‘an sāq*) merupakan satu kiasan dan perumpamaan yang digunakan oleh orang Arab bagi menunjukkan kesukaran sesuatu perkara.³¹¹

4.3.10.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Metode syarah yang digunakan oleh al-Mubārakfūrī ketika berinteraksi dengan hadith ini boleh dibahagikan kepada beberapa aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Beberapa pendekatan digunakan oleh beliau ketika memberikan huraian kepada hadith ini. Huraian beliau terhadap hadith ini dilihat tidak seperinci huraian yang diberikan oleh Imam al-Nawawī terhadap hadith yang sama. Pendekatan tersebut adalah seperti berikut

i. Menggunakan ayat al-Qur’ān

Pendekatan ini digunakan oleh ketika memberikan ulasan tentang perkataan كأنها سراب (*ka’ana hā sarāb*), beliau menyatakan

³¹¹Ibid., h. 33-34.

“*Sarāb* ertinya ialah apa yang ternampak-nampak atau terbayang-bayang pada pandangan mata manusia ketika melihat ke tempat yang kosong atau mendatar semasa panas terik matahari, bersinar-sinar seumpama air, sehingga orang yang haus itu menyangka ianya adalah air tetapi apabila menghampiri dia tidak menemui apa-apa sebagaimana firman Allah s.w.t

يَحْسِبُهُ الظَّمَآنُ مَاء حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا³¹²

Dengan langkah sebegini beliau sebenarnya telah memberikan satu huraian yang jelas kepada perkataan tersebut apabila merujuk kepada ayat al-Qur'an bagi menguatkan maksud yang dikemukakannya.

ii. Merujuk kepada hadith

Pendekatan ini turut digunakan oleh beliau bagi menguatkan lagi huraian terhadap sesuatu lafaz. Ketika memberikan ulasan tentang lafaz (فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقِ (fa *yukshaf 'an sāq*)beliau membawakan satu hadith yang diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī dalam Sahihnya bagi menguatkan lagi pendapatnya tentang perlu memahami hadith ini secara zahirnya tanpa membahaskan *kayfiyyatnya*. Contohnya adalah seperti berikut

”يَكْشِفُ رَبُّنَا عَنْ سَاقِهِ فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ“³¹³ (Allah s.w.t mendedahkan betisNya lalu sujud kepadaNya semua mukmin dan mukminah”

iii. Merujuk kepada pendapat sendiri

Ketika memberikan ulasan terhadap lafaz ”فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ...رَبَّنَا لَمْ تَذَرْ فِينَا خَيْرًا“ (fa *man wajadtum fī qalbih ...robbana lam nadhar fīnā khayran*), beliau menyatakan

³¹²al-Mubarakfuri (1999), *op.cit.*, h. 160.

³¹³*Ibid.*

“Ketahuilah bahawa apa yang terdapat dalam hati itu ianya juga boleh bertambah dan berkurang, kadang-kadang ia boleh menjadi seberat satu dinar, terkadang menjadi seberat setengah dinar dan terkadang boleh menjadi hanya seberat atom sahaja, dan ketahuilah yang ada dalam hati itu ialah *al-tasdīq*, ianya memang boleh berubah-rubah”³¹⁴

iv. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Ini merupakan antara pendekatan yang sentiasa digunakan oleh beliau ketika menghuraikan hadith dalam Sahih Muslim. Tindakannya ini dilihat agak konsisten. Beliau begitu memberi penekanan kepada *dabt al-alfāz*. Ketika memberikan penjelasan tentang perkataan *غَيْرُ أَهْلِ الْكِتَابِ* (*ghubbar*) pada lafaz *غَيْرٌ* beliau menyatakan

“Ia dibaca dengan baris hadapan pada huruf *ghayn*, diikut *tasdīd* berbaris atas pada huruf *bā* yang memberi maksud saki-baki atau peninggalan”³¹⁵

Beliau juga turut menyentuh tentang nahu ketika memberikan makna kepada perkataan *أُصَيْفِرُ وَ أَخْيَضِرُ* (*usayfir wa ukhayḍir*), beliau menyatakan

“Dua perkataan ini merupakan *taṣghīr*, jika dibaca dengan baris atas ianya merupakan khabar kepada *يَكُونُ* (*yakūn*) yang terdapat sebelumnya, dan jika dibaca dengan baris hadapan ianya merupakan *fā'il* kepadanya”³¹⁶

b) ASPEK SANAD HADITH

Aspek ini turut disentuh oleh al-Mubārkfūri ketika membahaskan hadith ini.

Pendekatan yang digunakan oleh beliau adalah seperti berikut

³¹⁴*Ibid.*, h. 161.

³¹⁵*Ibid.*, h. 160.

³¹⁶*Ibid.* h. 161.

i. Mengemukakan pengenalan perawi melalui biodata

Terdapat sesetengah perawi bagi hadith ini yang diberikan *tarjamah al-ruwah* oleh al-Mubārkfūri. Disini ianya dikemukakan dengan memberikan nama lengkap perawi serta sedikit maklumat tentang periwayatan hadithnya. Contohnya beliau menyatakan tentang perihal Īsā Ibn Ḥammād

“Īsā Ibn Ḥammād Zu‘bah beliau ialah Īsā Ibn Ḥammād Ibn Muslim al-Tujaybī Abū Mūsā al-Anṣārī, Zu‘bah merupakan *laqab* kepada Īsā dan ayahnya Ḥammād”³¹⁷

c) ASPEK *FIKH AL-HADĪTH*

Antara perkara yang diberikan penekanan ketika memberikan syarah tentang hadith ini ialah permasalahan akidah berkaitan isu iman seseorang individu. Beliau menyatakan

“Iman itu boleh bertambah dan berkurang, pertambahan dan pengurangan tersebut berlaku bukan hanya dengan sebab pertambahan dan pengurangan amalan luaran yang dilakukan oleh anggota badan kita sahaja, tetapi ianya juga berlaku pada tunjang keimanan iaitu *al-taṣdīq* yang letaknya di dalam hati manusia”³¹⁸

d) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Berkenaan tentang lafaz *al-sāq* yang terdapat dalam hadith ini, didapati beliau lebih cenderung kepada aliran *tafwīd* dalam konteks hadith ini. Ini dapat diperhatikan melalui kata-kata beliau ketika mengulas فَيُكْشِفُ عَنْ سَاقٍ (*fa yakshif ‘an sāq*)

“Yang sebetulnya ialah menanggung lafaz ini dengan makna zahirnya dan menyerahkan kepada Allah s.w.t tentang kayfiyyatnya yang sebenar”³¹⁹

³¹⁷*Ibid.*

³¹⁸*Ibid.*, h. 160-161.

³¹⁹*Ibid.*, h. 160.

Penelitian pengkaji mendapati metode wasatiyyah al-Qādī Iyād ternyata memberi kesan kepada *sharḥ* al-Nawawī dan al-Mubarakfuri. Beliau ketika memberikan huraian kepada hadith ini merujuk kepada pandangan ulama terdahulu seperti al-Khaṭṭābī dan pakar Bahasa Arab seperti al-Harawī. Hal yang sama dilakukan oleh al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī. Contohnya adalah seperti berikut

“Berkata al-Khaṭṭābī melihat Allah s.w.t pada ketika itu semasa Hari Akhirat tidaklah sebagaimana melihatNya ketika di syurga kerana kemulian auliaNya, hal ini berlaku sebenarnya merupakan ujian kepada orang yang tidak beriman kepada Allah s.w.t”³²⁰

Contoh yang menunjukkan beliau merujuk kepada pakar Bahasa Arab adalah seperti berikut

“Berkata al-Harawī yang dimaksudkan dengan الفقا (*al-qafā*) ialah tengkuk, dan ada juga yang mengatakan ia adalah tulang lembut yang terletak antara dua ruas tulang belakang”³²¹

Antara metode wasatiyyah *sharḥ* al-Nawawī dan al-Mubarakfūrī ialah berkaitan *fikh al-hadīth*. Penelitian pengkaji mendapati metode ini sebenarnya telah disentuh oleh ulama terdahulu seperti al-Qādī dan kesinambungannya diteruskan oleh ulama selepasnya termasuk al-Nawawī dan al-Mubarakfūrī. Contoh berikut menjadi bukti adanya hubungan metode wasatiyyah sharh hadith antara al-Qādī dan ulama selepasnya.

“Hadith ini menyatakan orang yang beriman akan melihat Allah s.w.t di akhirat kelak sebagaimana yang mereka imani semasa berada di dunia. Mereka akan melihat zat Allah s.w.t yang suci dari tashbih dan juga takyif, melintas titian sirat juga benar, Salaf menerimanya tanpa

³²⁰ al-Qādī Iyād (1998), *op.cit.*, j.1, h. 548-549.

³²¹ *Ibid.*.

takwil dan hanya Allah s.w.t yang mengetahui hakikatnya yang sebenar”³²²

4.3.10.3 KESIMPULAN

Terdapat beberapa persamaan dan perbezaan pada gaya dan cara pengolahan hadith yang digunakan oleh kedua-dua tokoh ini. Dari **aspek huraihan hadith** persamaan ialah apabila mereka berdua menggunakan pendekatan yang sama iaitu dengan merujuk kepada hadith, pendapat sendiri dan kaedah dalam Bahasa Arab. Perbezaannya pula ialah apabila Imam al-Nawawi turut merujuk kepada pendapat ulama lain seperti al-Qādī ‘Iyād dan al-Khaṭṭābī, pandangan mereka yang berkebolehan dalam *gharīb al-Hadith* seperti Ibn Qarqūl dan merujuk kepada *Qirā’āt*. Ini semua tidak dilakukan oleh al-Mubārakfūrī. Selain itu al-Mubārakfūrī juga berbeza dengan al-Nawawi apabila beliau juga menggunakan ayat al-Qur'an ketika memberikan huraihan kepada hadith ini.

Aspek matan hadith pula Imam al-Nawawi ada melakukan *takhrīj* pendek dan ringkas sedangkan ini tidak dibuat oleh al-Mubārakfūrī.

Aspek sanad hadith pula, al-Mubārakfūrī ada memberikan sedikit perihal ringkas (*tarjamah al-Ruwāh*) tentang perawi iaitu Īsā Ibn Ḥammād tetapi hal ini tidak disentuh oleh Imam al-Nawawi.

Aspek fikh al-hadīth, terdapat persamaan antara kedua-duanya apabila masing-masing memperkatakan tentang perkara yang berkaitan dengan permasalahan akidah dalam syarah mereka.

³²² *Ibid.*,

Aspek lafaz *mutasyābiḥāt* pula, Imam al-Nawawī didapati lebih cenderung kepada takwil lafaz *al-sāq* berbeza dengan al-Mubārakfūrī yang dilihat lebih condong kepada *ithbāt* dan *tafwīd*.

4.3.11 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* BAGI *AL-NAFS*

Petikan bagi hadith ini ialah “إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي” (*inni harramtū al-Zulm 'alā nafsi*).³²³ Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menyandarkan sifat ini kepada Allah s.w.t antaranya firman Allah s.w.t dalam Surah al-'An'ām ayat 54 وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ“ dan dalam Surah Al-'Imrān ayat 30 ”كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ“ .”رُؤُوفٌ بِالْعِبَادِ“³²⁴

4.3.11.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWĪ

Hasil penelitian, pengkaji menemui beberapa metode yang digunakan oleh Imām al-Nawawī ketika mensyarahkan hadith ini. Ianya dipecahkan kepada beberapa aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Dalam memberikan huraihan kepada hadith ini beberapa pendekatan diterapkan oleh beliau bagi memberikan kefahaman yang lebih jelas tentang kandungannya. Pendekatan tersebut bolehlah diperincikan seperti berikut

³²³ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 111 hadith ketujuh.

³²⁴ al-Bahādali (2004), *op.cit.*, h. 202.

i. Merujuk kepada ayat al-Qur'ān

Semasa memberikan huraian tentang perkataan **تُخْطِلُونَ** (*tukhṭī'ūn*) yang terdapat

pada lafaz **تُخْطِلُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ** (*tukhṭī'ūn bi al-layl wa al-nahār*) beliau menjelaskan

“Dikatakan bahawa ianya berasal dari kata dasar **خَطَّىءٌ يَخْطُلُ** (*khaṭī'a yakta'u*) yang bermaksud apabila melakukan sesuatu yang menyebabkan dosa, makna ini selari dengan firman Allah s.w.t “اسْتَغْفِرْ”
“لَمَّا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا حَاطِئِينَ”.³²⁵

ii. Merujuk kepada hadith

Bagi memberikan kefahaman yang lebih jelas, beliau memetik hadith-hadith yang lain bagi tujuan itu. Contohnya ketika memberi penjelasan kepada lafaz “مَا نَفَقَ”

“...إِذَا أَدْخَلَ الْبَحْرَ” (*mā naqaṣ ... idhā udkhil al-baḥr*) beliau menyatakan

“Berkata ulama, ini untuk mendekatkan lagi kepada kefahaman manusia, maknanya air laut itu tidak akan berkurangan dengan sebab dicelup ke dalamnya, sebagaimana disebut dalam satu hadith yang lain **لَا يَغْيِضُهَا نَفَقَةٌ**” (*lā yaghīḍuhā nafaqah*) yang bermaksud nafkah dan pemberian yang diberikan oleh Allah s.w.t itu tidak akan mengurangi sedikitpun apa yang ada pada sisiNya, kekurangan itu hanya terjadi kepada yang bersifat fana sahaja, sedangkan pemberianNya adalah merupakan sifat *rahmah* dan *karam*, dan dua sifat ini tidak bersifat kurang sama sekali.”³²⁶

iii. Merujuk kepada pandangan ulama

Imām al-Nawawī semasa memberikan huraian kepada hadith, kadang-kadang beliau menyebut nama ulama tersebut secara jelas dan kadang-kadang hanya menyebut secara umum sahaja. Disini beliau merujuk kepada pandangan ulama dengan

³²⁵al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j.8 h. 379.

³²⁶*Ibid.*

menyebut mereka secara umum sahaja. Contohnya ketika memberikan penjelasan kepada lafaz (يَأْبَادِي إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي “*yā ‘ibādī īnī ḥarāmūt al-ẓulm ‘alā nafsi*”) beliau menyatakan

“Berkata ulama bahawa makna hadith ini ialah maha suci Allah s.w.t daripada sifat zalim, maha tinggi dari sifat sedemikian, sifat zalim itu mustahil pada hak Allah s.w.t”³²⁷

iv. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Dalam hal ini beliau memberikan perhatian kepada *dabṭ al-alfāz* bagi perkataan tertentu. Contohnya adalah seperti berikut

“Perkataan تَظَالَمُوا (*tazālamū*) dibaca dengan baris atas pada huruf *tā*, asalnya ialah تَتَظَالَمُوا (*tatazālamū*) yang bermaksud janganlah setengah daripada kamu menzalami setengah yang lain”³²⁸

Beliau juga merujuk kepada seni-seni dalam Balaghah Bahasa Arab seperti kiasan dan perumpamaan. Mengulas lafaz (كَمَا يَنْفُصُ الْمِحْيَطُ إِذَا دُخِلَ الْبَحْرُ “*kamā yanfqus al-Mikhyat idhā udkhil al-Baḥr*”) beliau menyatakan

“Membuat perumpamaan dengan sebatang jarum yang dicelup masuk ke dalam laut merupakan satu perumpamaan yang paling jelas dan kuat bagi mengambarkan sedikitnya sesuatu itu, tujuannya adalah untuk mendekatkan maksud hadith ini kepada pembaca berdasarkan apa yang mereka saksikan dengan penglihatan mereka, kerena laut itu merupakan antara objek yang paling besar yang boleh dilihat dengan jelas, manakala jarum pula merupakan antara objek yang paling kecil yang bersifat licin yang tidak terlekat air padanya”³²⁹

³²⁷Ibid., h. 378

³²⁸Ibid.

³²⁹Ibid., h. 379.

4.3.11.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Metode yang digunakan oleh al-Mubārakfūrī ketika memberikan syarah kepada hadith ini boleh diperincikan kepada aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian hadith yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini hanya menggunakan dua pendekatan sahaja iaitu

i. Menggunakan pandangan sendiri

Ini dapat diperhatikan ketika beliau memberikan huraian kepada “إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ” (*illā man hadaytah*) beliau menyatakan

“Setiap orang itu tidak mengetahui jalan kebenaran melainkan jika Engkau menerangkan kepadanya, memberi taufik kepadanya, dan menetapkannya didalam hati, berapa ramai manusia yang mengetahui tentang kebenaran namun mereka tidak mengambil endah tentangnya, dan berapa ramai manusia yang mengenali kebenaran tetapi tetap mengingkarinya”³³⁰

ii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Beliau memberikan *dabṭ al-alfāz* bagi perkataan مخيط (*mikyat*) yang terdapat dalam hadith. Beliau menyatakan

“Ianya dibaca dengan baris bawah pada huruf *mīm*, baris sukun pada huruf *khā* dan baris atas pada huruf *yā* (*mikhyat*), ertinya jarum”³³¹

Sharḥ al-Nawawi dan al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini secara umumnya dilihat menerima kesan dari sharh al-Māzārī. Al-Māzārī dalam konteks ini dilihat telah

³³⁰al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j.4 h.182-183.

³³¹*Ibid.*

mengasaskan satu metode wasatiyyah sharḥ hadith dan ianya diteruskan oleh al-Nawawi dan al-Mubārakfūri. Sebagai contohnya al-Māzāri mengutarakan pandangan sendiri ketika memberikan huraian kepada hadith ini dengan kata-katanya

“Berlaku zalim itu merupakan suatu yang mustahil pada sisi Allah s.w.t, apabila Allah s.w.t mengharamkan kezaliman ke atas diriNya ianya bermaksud Allah s.w.t tidak akan berlaku zalim sama sekali terhadap makluknya”³³²

4.3.11.3 KESIMPULAN

Syarah yang dikemukakan oleh dua orang tokoh ini mempunya beberapa persamaan dan perbezaan. Dari **aspek huraian hadith** persamaannya ialah kedua-duanya merujuk kepada kaedah Bahasa Arab. Perbezaannya pula ialah al-Nawawi ketika memberikan huraian kepada hadith ini merujuk kepada ayat al-Qur’ān secara khusus, hadith dan pandangan ulama sedang al-Mubārakfūri tidak didapati berbuat sedemikian. Al-Mubārakfūri juga berbeza dengan al-Nawawi apabila beliau menggunakan pendapat sendiri ketika memberikan huraian kepada hadith ini sedang al-Nawawi tidak berbuat sedemikian.

4.3.12 HADITH *MUTASYĀBIHĀT BAGI LAFAZ AL-SHAHKH*

Petikan bagi hadith ini ialah “أَحَبُّ إِلَيْهِ الْغُدْرُ” (wa la shakhṣ aḥabb ilayh al-

‘Udhr).³³³ Tiada ayat al-Qur’ān yang menyandarkan lafaz ini kepada Allah s.w.t.

³³² al-Māzāri (1991), *op.cit.*, j.3, h. 291.

³³³ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 113 hadith kelapan.

4.3.12.1 METODE SYARAH IMĀM AL-NAWAWĪ

Metode beliau dalam memberikan penerangan tentang hadith ini boleh diperincikan seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian yang diberikan oleh Imam al-Nawawi ketika mensyarahkan hadith ini menggunakan beberapa pendekatan. Ianya adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada ayat al-Qur'ān

Huraian yang diberikan oleh beliau sentiasa merujuk kepada al-Qur'ān mengikut kesesuaian hal perbahasan. Ketika memberikan penerangan tentang makna perkataan *العذر (al-'Udhr)* beliau menyatakan

“Tiada diri yang lebih suka menerima keuzuran, kemaafan, dan memberi peringatan sebelum mengenakan hukuman selain daripada Allah s.w.t, kerana itulah Dia mengutuskan para mursalin sebagaimana firman Allah s.w.t *وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا*”³³⁴

ii. Merujuk kepada pandangan ulama

Ketika memberikan ulasan tentang makna cemburu, beliau merujuk kepada kata-kata ulama secara umum tanpa menyatakan identiti mereka. Ini dapat diperhatikan dalam kata-katanya

“Berkata ulama, *al-ghayrah* makna asalnya ialah menghalang, seseorang lelaki yang bersifat cemburu kepada isterinya bermaksud dia menegah isterinya berhubung dengan orang asing dengan apa cara sekalipun samada melalui pandangan, percakapan atau selainnya.”³³⁵

³³⁴ al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j. 5 , h. 392.

³³⁵ *Ibid.*, h. 391.

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Pendekatan ini sentiasa digunakan oleh beliau apabila berhadapan dengan perkataan tertentu. Tindakan beliau ini merupakan satu langkah yang amat baik bagi menjamin kefahaman yang sebenar dapat dinikmati oleh pembaca kitabnya. Antara pendekatan yang digunakan oleh beliau ialah dengan memberikan baris kepada perkataan atau dikenali dengan nama *dabṭ al-alfāz*. Contohnya ialah

“Perkataan الْمَدْحُوَّ (*al-midḥah*) dibaca dengan baris bawah pada huruf *mīm* dengan maksud *al-Madḥ* (pujian), sekira terdapat huruf *hā* (*tā marbuṭah*) pada akhirnya ianya dibaca dengan baris bawah pada huruf *mīm* (*midḥah*) dan jika tiada ianya dibaca dengan baris atas pada huruf *mīm* (*madh*).³³⁶

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Beliau dilihat lebih cenderung kepada takwil semasa memberikan ulasan kepada hadith ini. Ianya tidak dinyatakan secara jelas, namun dapat difahami daripada ulasannya terhadap lafadz *al-shakhsh*. Berikut ialah kata-kata beliau

“Perkataan لَا شَخْصٌ merupakan *isti ‘ārah*, dikatakan maknanya ialah tidak patut bagi mana-mana diri bersifat lebih cemburu berbanding Allah s.w.t, tidak dapat digambarkan jika ada mana-mana diri bersikap sedemikian, justeru itu manusia itu perlu beradab dengan Allah s.w.t, kerana Allah s.w.t tidak pernah bersegera dalam memberikan seksaan kepada manusia, bahkan didahului dengan peringatan dan amaran”.³³⁷

4.3.12.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Metode syarah beliau terhadap hadith ini boleh diperincikan seperti berikut

³³⁶Ibid., h. 392.

³³⁷Ibid.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini menggunakan beberapa pendekatan mengikut kesesuaian kepada kandungan hadith. Berikut adalah pendekatan yang diterapkan oleh beliau

i. Merujuk kepada ayat al-Qur'ān

Rujukan beliau kepada al-Qur'ān dalam huraian kepada hadith ini adalah dengan tujuan memberi penjelasan yang lebih jelas dan memperkuatkan lagi apa yang dinyatakan oleh beliau sebelum. Ketika memberikan ulasan tentang “العذر” (*al-Udhr*) yang terdapat dalam hadith, beliau menyatakan

“*Al-‘udhr* disini ertiya menerima keuzuran (memberi kemaafan), iaitu tiada seorang yang lebih sayang terhadap manusia selain daripada Allah s.w.t, kerana itulah Dia tidak menyeksa hambaNya sehingga mereka diberi penjelasan tentang apa yang perlu mereka tidak lakukan, ini berdasarkan firman Allah s.w.t dalam Surah al-Isra’

ayat 15 ”وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبَعَثْ رَسُولًا”³³⁸

ii. Menggunakan pendapat sendiri

Ketika memberikan ulasan tentang *al-‘udhr* beliau turut menyelitkan pendapatnya yang tersendiri. Beliau menyatakan

“Ianya juga berkemungkinan membawa maksud meminta maaf dan ampun, iaitu tiada seorang pun selain dari Allah s.w.t yang lebih sayang terhadap hambaNya yang meminta maaf kerana dosa-dosa yang dilakukannya, bertaubat kepadaNya dan meminta ampun dariNya.”³³⁹

³³⁸al-Mubarakfuri (1999), *op.cit.*, j.2 h. 465.

³³⁹*Ibid.*

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Beliau juga turut merujuk kepada kaedah Bahasa Arab. Ini dapat memberikan maksud hadith dengan lebih jelas dan terperinci lagi. Contohnya beliau menyentuh tentang *i'rāb* kepada perkataan مُصْفَح (*musfah*)

“Perkataan ini boleh dibaca dengan dua cara iaitu baris atas dan bawah pada huruf *fā'*, sesiapa yang membaca dengan baris atas atas alasan ianya merupakan sifat dan hal kepada perkataan السيف (*al-Sayf*), yang membaca dengan baris bawah pula atas alasan ianya merupakan sifat dan hal kepada الضارب (*si pemukul*)”³⁴⁰

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Dalam aspek ini beliau dilihat sama seperti al-Nawawi^ī, iaitu lebih cenderung kepada takwil. Ianya tidak dinyatakan secara jelas, namun dapat difahami daripada huraihan yang diberikan. Ketika memberikan penjelasan tentang lafaz أَحَبُّ إِلَيْهِ “وَلَا شَخْصٌ أَحَبُّ لِلْعُذْرٍ” (*wa lā shaks aḥabb ilayh al-'udhr*) beliau menyatakan maksudnya ialah

“Tiada satu pun yang yang paling dikasihi Allah s.w.t selain dari tidak mengazab hambaNya sehingga lah diberikan penjelasan kepada mereka apa yang perlu mereka elak dari melakukannya”³⁴¹

4.3.12.3 KESIMPULAN

Terdapat beberapa persamaan antara al-Nawawi^ī dan al-Mubārakfūri^ī semasa memberikan syarah kepada hadith ini. Dari **aspek huraihan hadith**, persamaannya ialah kedua-duanya menggunakan pendekatan dengan merujuk kepada ayat al-

³⁴⁰Ibid.

³⁴¹Ibid.

Qur'ān dan kaedah Bahasa Arab, manakala perbezaannya pula ialah al-Nawawī turut merujuk kepada pandangan yang dinyatakan oleh ulama sedangkan al-Mubārakfūrī tidak berbuat demikian, sebaliknya beliau ada menggunakan pendapat sendiri ketika huraian hadith dan ini tidak dilakukan oleh al-Nawawī.

Dari **aspek lafaz mutasyābihāt** pula, kedua-duanya didapati cenderung kepada takwil. Ini adalah berdasarkan kepada huraian yang mereka berikan kepada hadith berkenaan.

Selain itu penelitian pengkaji mendapati metode *sharḥ* al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī menyamai dan tidak lari daripada metode *sharḥ* yang dipelopori oleh tokoh ulama terdahulu seperti al-Māzārī dan al-Mubārakfūrī berdasarkan beberapa contoh yang telah dinyatakan sebelum ini.

4.3.13 HADITH MUTASYĀBIHĀT BAGI LAFAZ AL-DHĀT

Petikan bagi hadith ini ialah “كَذَبَاتٌ شَتَّىنِ فِي ذَاتِ اللَّهِ” (*kadhabat ithnatayn fi dhāt Allah thalāth*).³⁴² Tiada lafaz ini dalam al-Qur'ān yang disandarkan kepada Allah s.w.t.³⁴³

4.3.13.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWĪ

Metode syarah yang diterapkan oleh Imam al-Nawawī terhadap hadith ini ada seperti berikut

³⁴² Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 113-114 hadith kesembilan.

³⁴³, Muḥammad Amān (1408 hijrah), *op.cit.*, h. 225.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Aspek ini menampakkan kepelbagaiannya pendekatan yang digunakan oleh beliau semasa memberikan huraian. Kepelbagaiannya merupakan sesuatu yang amat positif kerana ia memberikan kefahaman yang lebih mantap dan maklumat yang lebih banyak. Pendekatan-pendekatan tersebut adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada pandangan ulama

Ini merupakan antara pendekatan yang sentiasa dibuat oleh Imām al-Nawawi^ī ketika memberikan huraian hadith. Gaya dan cara rujukannya pula kadang-kadang dengan menyebut nama ulama secara khusus dan pada situasi yang lain menyebut dengan umum sahaja. Contoh rujukan beliau dengan menyebut nama ulama secara khusus ialah

“Berkata al-Māzārī, pembohongan semasa menyampaikan dakwah tidak berlaku sama sekali kepada para nabi kerana mereka bersifat maksum dan sama sekali tidak akan melakukan pembohongan samada kecil atau pun besar”³⁴⁴

Contoh yang lain pula ialah

“Berkata al-Qādī ‘Iyād, sahihnya (yang sebenarnya) pembohongan dari para nabi berkaitan penyampaian dakwah kepada manusia merupakan sesuatu yang tidak tergambar ianya berlaku samada sedikit ataupun banyak”³⁴⁵

Contoh rujukan beliau kepada pendapat ulama dengan menyebut secara umum pula adalah seperti berikut

“Berkata ulama, pembohongan tentang status Sarah juga sebenarnya mempunyai kaitan dengan dua pembohongan terdahulu yang disebut oleh Nabi Ibrahim a.s yang mengaitkannya dengan zat Allah s.w.t, kerana ianya (zat Allah) merupakan sebab tertolaknya kezaliman seorang kafir yang zalim dari melakukan perkara keji yang amat

³⁴⁴al-Nawawi^ī (1994), *op.cit.*, j. 8, h. 136.

³⁴⁵Ibid.

besar, dan ini ada disebut secara terperinci dalam kitab-kitab saih yang lain selain Muslim”³⁴⁶

ii. Mengemukakan pandangan sendiri

Selepas mengemukakan pendapat-pendapat ulama tentang isu berkaitan keharusan para nabi melakukan pembohongan berdasarkan kepada apa yang dinyatakan dalam hadith berkenaan, beliau memberikan ulasan dengan katanya

“Aku berkata, menggunakan perkataan pembohongan dalam kes Nabi Ibrahim dan Sarah bukanlah sesuatu yang ditegah kerana adanya hadith yang menyatakan sedemikian, mentakwil pembohongan tersebut dengan maksud yang lain (*tawriyah*)³⁴⁷ juga tidaklah ditegah padanya”³⁴⁸

iii. Merujuk kepada *Qirā'at*

Beliau turut merujuk kepada *Qirā'at* ketika memberikan huraian kepada ayat al-Qur’ān yang terdapat dalam hadith berkenaan beliau menyatakan

بَلْ فَعَلَهُ “Al-Kisā‘ī membaca perkataan فَعَلَهُ yang terdapat pada ayat *fa‘alah*, dengan wakaf padanya (*fa‘alah*), kemudian memulakan bacaan dengan كِيرْهُمْ هَذَا.”³⁴⁹

b) ASPEK MATAN HADITH

Ketika membicarakan aspek matan hadith, antara perkara yang disentuh oleh Imam al-Nawawi ialah berkenaan isu *takhrīj al-Hadīh*. Ini dapat diperhatikan semasa beliau membicarakan tentang lafaz مُهَاجِّمٌ”. *Takhrīj* yang dinyatakan oleh beliau ini

³⁴⁶ *Ibid.*, h. 137.

³⁴⁷ Menyebut sesuatu lafaz dengan maksud yang lain, berlainan dengan maksud yang difahami oleh pendengar. Contohnya Nabi Ibrahim apabila ditanya siapakah perempuan yang bersama denganNya, beliau menjawab saudaraku, pendengar yang mendengar jawapan memahami bahawa perempuan tersebut adalah saudara baginda sedangkan baginda bermaksud isterinya yang merupakan saudara seagamanya.

³⁴⁸ *Ibid.*, h. 136-137.

³⁴⁹ *Ibid.*, h. 137.

sangat ringkas dan ianya sekadar untuk menyatakan dalam riwayat Imam al-Bukhārī terdapat pertambahan huruf padanya. Contohnya adalah seperti berikut

“Disebut dalam Sahih al-Bukhari dari sebahagian besar perawinya, perkataan ini diriwayatkan dengan huruf *alif* di akhirnya iaitu “**مَيْهَمَا**” (*mayhamā*)”.³⁵⁰

4.3.13.2 METODE SYARAH AL-MUBARĀKFŪRĪ

Metode beliau semasa mengemukakan syarah kepada hadith ini boleh diperincikan seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Beberapa pendekatan digunakan oleh al-Mubārakfūrī semasa memberikan huraian kepada hadith ini. Perincian kepada pendekatan tersebut adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada pandangan ulama

Semasa mengulas tentang perkataan *al-jabbār* yang terdapat dalam hadith berkenaan beliau memetik kata-kata al-Mundhiri³⁵¹ seperti berikut

“Al-Mundhiri menyebut dari sebahagian daripada ahli kitab, diantara pendapat *al-Jabbār* tersebut ialah jika perempuan itu bersuami, dia tidak akan mendekatinya sehingga suaminya dibunuh, kerana itulah nabi Ibrahim a.s berkata “dia saudaraku”, kerana jika sekiranya dia seorang yang adil maka dia akan meminangnya daripada baginda a.s...”,³⁵²

³⁵⁰Ibid.

³⁵¹ Beliau ialah ‘Abd al-‘Azīm Ibn ‘Abd al-Qawiyy Ibn ‘Abd Allah Ibn Salamah Ibn Sa‘īd, al-Imām al-‘Ālim al-‘Allāmah al-Ḥāfiẓ Abū Muḥammad Zaki al-Dīn al-Mundhiri al-Shāfi‘ī al-Miṣrī. Menuntut ilmu dari ramai tokoh-tokoh besar ulama, beliau selalu merantau kerana menuntut ilmu dan banyak menghasil karya-karya juga turut meringkaskan *Saḥīḥ Muslim*, *Sunan Abū Dāwūd* dan *al-Taghrīb wa al-Tarhīb*. Meninggal pada hari Sabtu 4 Zulkaedah tahun 656 hijrah dan disemadikan di Dār al-Hadīth al-Kāmilah. Lihat Abū al-Fidā’ Zayn al-Dīn Qāsim Ibn Qatlubaghā al-Sudun (2011), j. 6.Sana’: Markaz al-Nu‘mān li al-Buḥūth wa al-Dirāsat al-Islāmiyyah, h. 395.

³⁵²al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j. 4, h. 64.

ii. Menggunakan pendapat sendiri

Ulasan yang beliau berikan kadang-kadang merujuk kepada pendapat beliau sendiri.

Contohnya ketika mengulas tentang isu pembohongan dalam lafaz hadith “إِلَّا ثَلَاثٌ”

beliau menyatakan

“Penggunaan perkataan pembohongan dalam hadith ini bukan berdasarkan maknanya yang difahami dari segi bahasa, kerana pembohongan ialah memberitahu sesuatu perkara berlainan dengan realiti yang sebenar dengan maksud supaya pendengar mempercayai bahawa ianya bertepatan dengan realiti sebenar, pembohongan disini sebenarnya dengan makna menimbulkan keraguan kepada pendengar tentang sesuatu perkara seolah-olah ianya tidak bertepatan dengan realiti sebenar sedangkan dia bermaksud ianya menepati perkara yang sebenar”³⁵³

iii. Merujuk kepada kitab sejarah

Mengulas tentang Hajar bonda kepada nabi Ismā‘īl a.s, beliau merujuk secara langsung kepada kata-kata kitab sejarah yang ditulis oleh Ibn Khaldūn³⁵⁴, beliau menyatakan

“Berkata Ibn Khaldūn ketika beliau menukilkan perbualan antara ‘Amrū Ibn al-Āṣ dengan penduduk Mesir, kata mereka sesungguhnya Hajar itu khadam kepada seorang raja dari kalangan raja-raja kami, dan kemudiannya berlaku beberapa perperangan antara kami dengan penduduk ‘Ayn Shams, lalu mereka membunuh raja tersebut dan melepaskan Hajar (Tārīkh Ibn Khaldūn)”³⁵⁵

³⁵³*Ibid.*

³⁵⁴Beliau ialah ‘Abd al-Rahmān Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Hasan Ibn Muhammad, berasal dari Andalus tetapi dilahirkan di Tunis pada tahun 1332 masihi. Beliau meninggal pada tahun 1406 masihi dan disemadikan di Bāb al-Nasr yang terletak di selatan Kaherah. Beliau dikenali sebagai pengasas kepada ilmu sosiologi moden dan mendapat jolokan bapa sejarah dan ekonomi.

³⁵⁵*Ibid.*, h. 65

iv. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Huraian beliau terhadap hadith ini tidak dapat lari dari menerangkan tentang baris bagi perkataan-perkataan terpilih atau lebih dikenali dengan nama *dabt al-alfāz*.

Dalam hadith ini beliau menyatakan

“Perkataan هاجر (Hājar) dan أجر (Ājar) kedua-duanya dibaca dengan baris atas pada huruf *jīm*”³⁵⁶

Beliau juga ada menyebut tentang *i'rāb* pada lafaz “فَلِكَ اللَّهُ”

“*Lafz al-Jalālah* dibaca dengan baris atas, *taqdirnya* ialah أَشْهُدُ اللَّهَ “وَأَعَاهِدُ لَكِ” maksudnya (aku bersaksi dan berjanji kepada Allah kepada kamu)³⁵⁷

Metode *sharh* yang dipaparkan oleh al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī contohnya yang berkaitan dengan huraian hadith ianya tidak lari dari apa yang telah dirintis oleh al-Mazārī dan al-Qādī. Mereka berdua telah membuka jalan dan seterusnya dijadikan panduan oleh generasi ulama selepasnya dalam menghasil karya *sharh* hadith yang bersifat wasatiyyah. Al-Qādī sebagai contohnya ketika memberikan huraian kepada hadith ini mengutarakan pandangan sendiri seperti berikut

“Seseorang muslimat itu kadang-kadang dipanggil saudara itu bukanlah berbohong tetapi untuk menunjukkan ukhuwwah islamiah, dan asal penggunaan perkataan saudara ini, pada hakikatnya adalah untuk menunjukkan hubungan darah, namun terkadang ia digunakan secara *majāz* bagi menunjukkan persaudaraan seagama”

4.3.13.3 KESIMPULAN

Berdasarkan kepada maklumat yang dipapar, terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī. Dari **aspek huraian hadith**

³⁵⁶*Ibid.*, h. 64.

³⁵⁷*Ibid.*

persamaannya ialah mereka berdua merujuk kepada pandangan ulama dan mengemukakan pendapat sendiri ketika memberikan huraian hadith manakala perbezaannya pula ialah didapati hanya Imam al-Nawawi^ī sahaja yang merujuk kepada *Qirā'āt* dalam memberikan huraian kepada hadith ini sedangkan al-Mubārakfūri^ī tidak berbuat demikian. Huraian yang diberikan oleh al-Mubārakfūri turut merujuk kepada kaedah Bahasa Arab dan kitab sejarah karangan Ibn Khaldūn sedangkan huraian al-Nawawi^ī pula tidak merujuk kepada kaedah dan sumber yang sedemikian.

Dari **aspek matan hadith** pula, Imam al-Nawawi ada menyentuh tentang *takhrīj* bagi lafadz “مَهْيَمٌ” (*mahyam*) secara ringkas, tetapi aspek ini tidak disentuh oleh al-Mubārakfūri^ī.

4.3.14 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* BAGI LAFAZ *AL-ṢŪRAH*

Petikan hadith ini ialah ﴿فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ﴾.³⁵⁸ Tiada ayat al-Qur’ān yang menyandarkan lafadz ini kepada Allah s.w.t.

4.3.14.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWI

Hasil penelitian terhadap syarah yang dikemukakan, pengkaji memperincikan pendekatannya kepada beberapa aspek seperti berikut

³⁵⁸ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 115 hadith kesepuluh.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian yang diberikan oleh Imam al-Nawawi ketika menghuraikan hadith ini menggunakan dua pendekatan iaitu

i. Merujuk kepada pandangan ulama

Dalam hal ini, beliau kadang-kadang menyatakan secara jelas nama ulama yang dipetik pendapatnya, dan pada tempat yang lain pula hanya menyebut secara umum sahaja. Antara pendapat ulama yang disebut secara jelas namanya ialah al-Māzārī, ini dapat dilihat dalam contoh berikut

“Al-Māzārī menyatakan sebenarnya Ibn Qutaybah telah tersilap dalam memahami hadith ini secara zahir, Ibn Qutaybah berkata bahawa Allah s.w.t juga mempunyai *sūrah* (bentuk) yang tidak seperti bentuk-bentuk yang lain. Apa yang disebut oleh beliau ini sebenarnya salah, kerana *sūrah* itu perlu kepada juzuk-juzuk, juzuk itu pula bersifat baharu sedang Allah s.w.t tidak bersifat sedemikian”³⁵⁹

Contoh ulama yang disebut secara umum pula ialah

“Berkata ulama bahawa hadith ini merupakan satu kenyataan yang jelas tentang larangan memukul muka, kerana ianya lembut dan menghimpunkan kecantikan padanya, ianya begitu berharga sekali, kebanyakannya deria apa padanya, dan mungkin dengan sebab pukulan itu boleh menyebabkan rosak salah satu derianya atau mengurangkan fungsi asalnya, terkadang pukulan itu boleh mencacatkannya, dan kecacatan pada muka susah untuk disembunyikan, dan biasanya apabila dipukul muka itu biasanya tidak lagi selamat dari kerosakan, larangan memukul muka ini merangkumi semua individu termasuklah isteri, anak dan hambanya sekalipun pukulan itu bermaksud untuk mengajarnya”³⁶⁰

b) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Imām al-Nawawi ketika mengupas tentang hadith ini tidak melihatkan sebarang kecenderungan kepada mana-mana aliran. Beliau sekadarnya mengemukakannya dan menyerahkan kepada pembaca untuk mengikut mana-mana aliran yang dirasakan

³⁵⁹al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j.8, h. 413.

³⁶⁰*Ibid.*, h. 412.

sesuai dengan dirinya. Dengan tindakannya ini beliau dilihat memberikan kebebasan untuk memilih mana-mana aliran. Ini dapat diperhatikan dalam ulasannya

“Ini merupakan sebaian daripada hadith sifat, penjelasannya telah diberikan sebelum ini dalam *kitāb al-īmān*, terdapat kalangan ulama yang menahan diri dari mentakwil hadith ini dan berkata kami percaya ianya adalah benar, zahirnya bukanlah maksud sebenar, dan ia mempunyai makna yang layak baginya, ini adalah mazhab *Salaf*, dan ianya lebih selamat, cermat dan berhati-hati. Yang kedua ianya ditakwil dengan takwilan yang selayaknya bagi Allah s.w.t, dan sesungguhnya tiada sesuatu pun yang sama seperti”³⁶¹

4.3.14.2 METODE SYARAH IMAM AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Metode syarah al-Mubarakfuri terhadap hadith ini boleh dibahagikan kepada dua aspek iaitu

a) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Ketika memberikan ulasan kepada lafaz ini “فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ” (*fa inna Allah khalaq Adam ‘alā shuratihi*) beliau menyatakan

“Ulama amat berselisih pendapat pada mentakwilkan hadith ini, dikatakan jika gantinama *hā al-damīr* pada perkataan *shurah* itu kembali kepada Allah s.w.t maka hadith ini merupakan sebahagian daripada hadith-hadith sifat yang banyak, mazhab *Salaf* tentang hal ini ialah beriman kepada sifat ini tanpa *takyīf* (menyatakan rupa bentuk), tanpa *ta’til* (menafikan sifat) dan tanpa *tamthīl* (menyamakan dengan makhluk).³⁶²

Berdasarkan ulasan ketika membicarakan aspek ini, al-Mubārakfūrī dilihat lebih cenderung kepada pandangan *Salaf*.

³⁶¹Ibid.

³⁶²al-Mubarakfuri (1999), *op.cit.*, j.4 h. 198.

b) ASPEK FIKH AL-HADITH

Aspek ini juga disentuh oleh al-Mubārakfūri. Semasa memberikan ulasan tentang hadith ini, beliau mengaitkan dengan teori Evolusi (perkembangan) yang mengatakan manusia ini berasal dari beruk kemudiannya berkembang hingga sampai kepada bentuk sebagaimana yang dilihat hari ini. Beliau memberikan penjelasan bahawa hadith ini secara halus dan tersirat menolak teori berkenaan. Ini dapat diperhatikan melalui kata-katanya

“Jika ada yang mengatakan gantinama *hā al-damīr* pada perkataan *sūrah* itu merujuk kepada Adam a.s tidak memberi sebarang faedah, maka jawablah kepadanya bahawa ia tetap ada faedah yang tersendiri iaitu untuk menyatakan bahawa Adam a.s diciptakan dalam bentuknya sejak hari pertama lagi, dan bukanlah dicipta dalam bentuk yang lain kemudiannya beransur-ansur berkembang dan sempurna hingga mendapat bentuknya. Ini merupakan satu penolakan secara halus dan tersirat terhadap pendokong teori Evolusi yang mengatakan manusia ini berasal dari beruk”³⁶³

Aspek *mutasyābihāt* yang dibahaskan oleh al-Nawawi dan al-Mubārakfūri sebenarnya telah disentuh secara ringkas oleh al-Qādī dalam kitabnya *Ikmāl al-Mu‘lim bi Fawā’id Muslim*. Apa yang diutarakan oleh beliau dalam *sharḥ*nya jelas menampak sikap wasatiyyah beliau ketika memberikan ulasan tentang nas *mutashābihāt* tanpa diresapi oleh elemen-elemen negatif seperti fanatik dan seumpamanya. Ini dapat dilihat dalam contoh berikut

“Pegangan Salaf dalam hal ini ialah beriman kepada perkara tersebut dan menyerahkan makna sebenarnya kepada Allah s.w.t serta menyucikan Allah s.w.t dari makna zahirnya, manakala pendapat kedua pula ialah takwil”³⁶⁴

³⁶³*Ibid.*

³⁶⁴ al-Qādī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j. 8, h. 91.

Justeru itu metode wasatiyyah ini bukanlah satu pendekatan yang baru bahkan ialah telah dipelopori oleh al-Qādī seterusnya dikembangkan lagi oleh al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī melalui hasilan karya *sharḥ* yang menggunakan pendekatan yang pelbagai.

4.3.14.3 KESIMPULAN

Hasil daripada fakta-fakta yang dikemukakan, didapati terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī ketika mensyarahkan hadith ini.

Dari **aspek huraihan hadith**, pengkaji mendapati huraihan yang diberikan oleh Imam al-Nawawī menggunakan pendekatan merujuk dan menukil pandangan ulama, pendekatan sebegini tidak digunakan oleh al-Mubārakfūrī ketika mensyarahkan hadith ini, sebaliknya huraihan beliau terhadap hadith ini lebih memberi fokus kepada mengemukakan pendapat aliran *Salaf* tentang sifat *mutasyābihāt*.

Dari **aspek lafaz *mutasyābihāt*** pula, pendekatan Imam al-Nawawī dilihat lebih terbuka apabila beliau mengemukakan kedua-dua aliran tentang sifat *mutasyābihāt*, beliau tidak menampakkan kecenderungan kepada mana-mana aliran. Dengan sikapnya yang sebegini, Imam al-Nawawī sebenarnya telah memberikan kebebasan untuk memilih mana-mana aliran. Ini berbeza dengan al-Mubārakfūrī, disini beliau hanya mengemukakan pandangan aliran *Salaf* sahaja berkenaan sifat *mutasyābihāt*, tindakan ini menampakkan kecenderungan beliau kepada aliran ini, namun ini bukanlah bermaksud beliau melarang memilih aliran yang selain daripada *Salaf*.

Dari **aspek fikh al-hadīth**, ianya hanya disentuh oleh al-Mubārakfūrī saja. Beliau menolak pandangan pendokong teori Evolusi yang mengatakan manusia ini berasal daripada beruk. Penolakan itu dibuat berdasarkan kepada kefahaman, perbahasan , perbincangan dan perselisihan ulama-ulama silam tentang maksud hadith ini.

4.3.15 HADITH MUTASYĀBIHĀT BAGI LAFAZ AL-FARH

Petikan hadith ini ialah “يَقُولُ اللَّهُ أَشَدُ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ” (*yaqūl lallāh ashadd faraḥan bi tawbah ‘abdihi al-mu’mīn*).³⁶⁵ Tiada ayat al-Qur’ān yang menyandarkan sifat ini kepada Allah s.w.t.³⁶⁶

4.3.15.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWĪ

Metode syarah Imam al-Nawawī terhadap hadith ini boleh diperincikan seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Ketika berdepan dengan hadith ini, beberapa pendekatan digunakan oleh beliau bagi memberikan huraian. Pendekatan tersebut adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada pandangan ulama

Pendekatan sebegini begitu kerap digunakan oleh beliau semasa mengemukakan penjelasan kepada sesebuah hadith. Beliau dalam beberapa keadaan menyebut secara jelas nama ulama yang dipetik pendapatnya, dan dalam keadaan yang lain pula hanya

³⁶⁵ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 122-123 hadith pertama.

³⁶⁶ Muhammad Amān (1408 hijrah), *op.cit.*, h. 297.

menyatakan identiti mereka secara umum sahaja. Ketika membicarakan tentang syarat-syarat taubat, beliau melontarkan satu persoalan berkaitan keperluan memperbaharui penyesalan setiap setiap kali seseorang itu bertaubat selepas berulang kali melakukan dosa. Bagi menjawab persoalan tersebut beliau menukil pendapat Ibn al-Anbārī dan Imam al-Haramayn seperti berikut

“Berkata Ibn al-Anbārī wajib seseorang itu memperbaharui penyesalannya, dan berkata Imam al-Haramayn tidak wajib memperbaharui penyesalannya.”³⁶⁷

Contoh yang menunjukkan beliau menukil pendapat ulama tanpa menyatakan identiti mereka adalah seperti berikut. Ketika memberikan penjelasan tentang makna perasaan gembira yang disandarkan kepada Allah dalam hadith berkenaan beliau menyatakan

“Berkata ulama, kegembiraan Allah s.w.t disini maksudnya ialah keredaannya”³⁶⁸

ii. Merujuk kepada pandangan pakar Bahasa Arab

Imam al-Nawawi juga merujuk kepada pakar Bahasa Arab dalam huraianya kepada hadith ini. Dengan berbuat demikian, makna sebenar bagi hadith dapat dihadami oleh pembaca syarahnya dengan lebih jelas dan tepat. Rujukan beliau kepada pakar bahasa pula, dalam sesetengah keadaan dinyatakan namanya secara jelas dan kadang-kadang menggunakan ungkapan umum sahaja. Contoh rujukan beliau yang menyebut nama secara umum adalah seperti berikut

“Berkata pakar Bahasa Arab perkataan الدَّوْيَةُ (*al-dawwiyyah*) memberi maksud tanah atau tempat yang tandus”.³⁶⁹

³⁶⁷al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j. 9, h. 73.

³⁶⁸*Ibid.*, h. 73-74.

³⁶⁹*Ibid.*, h. 74.

Manakala contoh rujukan beliau dengan menyebut nama pakar bahasa secara khusus pula ialah

“Berkata al-Khalīl perkataan *al-dawiyyah* merupakan nisbah kepada perkataan اللُّو (al-daww) yang dibaca dengan *tashdīd* pada huruf *wāw*, ia bermaksud tanah atau daratan yang tiada langsung tumbuhan padanya”³⁷⁰

b) ASPEK MATAN HADITH

Ketika membicarakan aspek matan hadith, antara perkara yang disentuh oleh Imam al-Nawawī ialah berkenaan isu *takhrīj al-hadīth*. *Takhrīj* yang dinyatakan oleh beliau ini agak ringkas iaitu sekadar menyatakan bahawa dalam riwayat Imam al-Bukhārī dan Imam al-Tirmidhī terdapat perbezaan dan pertambahan pada lafaz hadith. Ianya adalah seperti berikut

“Imam al-Bukhārī dan Imam al-Tirmidhī menyebut dalam Sahihnya (perbezaan dan pertambahan lafaz hadith) iaitu إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَرَى ذُبُوبَهُ كَانَهُ قَاعِدٌ تَحْتَ جَبَلٍ يَخافُ أَنْ يَقْعُ عَلَيْهِ وَإِنَّ الْفَاجِرَ يَرَى ذُبُوبَهُ كَذُبَابٍ مَّرَّ عَلَى أَنْفِهِ”³⁷¹

c) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Perkataan *al-farḥ* yang terdapat dalam hadith ini telah disandarkan kepada Allah s.w.t. Ianya bermaksud gembira. Imam al-Nawawī dalam hal ini dilihat lebih cenderung kepada mentakwilkan *al-farḥ* disini dengan makna keredhaanNya. Beliau menjelaskan perkara ini dengan memetik kata-kata ulama

“Berkata ulama *al-farḥ* sini maksudnya ialah keredhaan Allah s.w.t”³⁷²

³⁷⁰Ibid.

³⁷¹Ibid.

³⁷²Ibid., h. 73-74.

d) ASPEK *FIKH AL-HADĪTH*

Imam al-Nawawī ketika mensyarahkan hadith ini turut menyentuh tentang permasalahan berkaitan dengan taubat yang merupakan antara topik yang dibincangkan dalam ilmu akhlak dan tasawwuf. Beliau memberikan pengertiannya dari segi bahasa, maksudnya dalam konteks hadith ini dan syarat-syaratnya. Selain itu beliau turut menyatakan bahawa taubat ini merupakan antara elemen yang amat penting dalam ajaran Islam dan tonggaknya. Ini dapat diperhatikan melalui petikan kata-kata beliau

“Asal taubat itu dari segi bahasa ialah kembali, berasal dari perkataan *tāba yatūbu* dengan makna *āba* dan *raja'a*. Disini ialah bermaksud kembali daripada melakukan dosa, ianya telah disentuh dalam kitab *al-'Imān*, mempunyai tiga rukun iaitu berhenti melakukan, penyesalan atas perbuatan terdahulu dan keazaman untuk tidak mengulanginya pada masa akan datang, dan jika kesalahan itu berkait dengan hak anak Adam, ianya mempunyai rukun keempat iaitu meminta halal dari empunya hak itu...”³⁷³

4.3.15.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah yang dikemukakan oleh al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini agak ringkas, pun begitu ianya tetap mempunyai beberapa pendekatan jika diperhatikan secara teliti. Berikut pendekatan beliau hasil dari penelitian.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Jika diteliti, huraian yang diberikan oleh al-Mubārakfūrī ketika mensyarahkan hadith ini boleh dibahagikan kepada beberapa pendekatan seperti berikut

³⁷³Ibid., h. 73.

i. Merujuk kepada ayat al-Qur'an

Semasa memberikan huraian tentang *al-farḥ*, beliau menyatakan sifat sebegini sebagaimana yang dilalui, dirasai dan difahami oleh manusia, ianya tidak harus pada sisi Allah s.w.t. Ini dapat dilihat dalam ulasannya seperti berikut

“*Al-farḥ* (perasaan gembira) sebagaimana yang terbiasa dirasai oleh manusia ianya tidak harus pada Allah s.w.t, seperti firman Allah s.w.t dalam Surah al-Mukminun ayat 53 ”³⁷⁴ ﴿كُلُّ حَرْبٍ عِمَّا لَدُنْهُمْ فَرَحُونَ﴾

ii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Pendekatan sebegini dilakukan oleh beliau terutamanya bagi menjelaskan lagi makna sesuatu perkataan dan memandu pembacanya kepada maksud hadith yang sebetulnya. Disini beliau turut menyentuh tentang *dabṭ al-alfāz* contohnya adalah seperti berikut

“Perkataan الْدَّوْيَةَ (*al-dawwiyyah*) dibaca dengan baris atas pada huruf *dāl*, dan tasdid pada huruf *wāw* dan *yā*, perkataan المُلْكَةَ pula dibaca dengan baris atas pada huruf *mīm* dan *lām* dan sukun pada huruf *hā*, (*mahlakah*) bermaksud dibimbangi akan binasa mereka yang memasukinya, boleh juga dibaca dengan baris hadapan pada huruf *mīm* dan baris bawah pada huruf *lām* (*muhlikah*) bermaksud binasa sesiapa yang memasukinya”³⁷⁵

b) ASPEK MATAN HADITH

Beliau turut memberikan ulasan tentang *takhrīj al-hadīth*, maklumat yang diberikan didapati lebih terperinci dimana beliau turut menyatakan lokasi hadith itu disebut dalam Sahih al-Bukhari berserta nombor hadithnya sekali. Contohnya adalah seperti berikut

“Hadith yang disebutkan oleh Imam Muslim disini merupakan salah satu daripada dua hadith yang diriwayatkan oleh ‘Abd Allah Ibn Mas‘ūd dari Nabi s.a.w, adapun hadith yang satu lagi ianya tidak

³⁷⁴ Al-Mubārakfuri (1999), *op.cit.*, j.4 h. 263.

³⁷⁵ *Ibid.*, h. 264.

disebut oleh penyusun (Imam Muslim), tetapi disebut oleh Imam al-Bukhari dalam *kitāb al-da‘awāt* hadith bernombor 6308 dengan tambahan lafaz iaitu إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَرَى ذُنُوبَهُ كَمَا هُوَ فَاعِدٌ تَحْتَ جَبَلٍ يَخَافُ أَنْ يَقَعَ عَلَيْهِ وَإِنَّ الْفَاجِرَ يَرَى ذُنُوبَهُ كَذُبَابٍ مَرَّ عَلَى أَنْفِهِ

c) **ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT**

Al-Mubārakfūri dalam hal ini lebih cenderung kepada mentakwilkan lafaz *al-farḥ* yang terdapat dalam hadith ini. Ini berdasarkan kepada tindakan beliau yang menukilkan kata-kata al-Khaṭṭābī seperti berikut

“Berkata al-Khaṭṭābī, makna hadith ini ialah Allah lebih meredhai (menyukai) taubat dan menerima”³⁷⁶

d) **ASPEK FIKH AL-HADĪTH**

Huraian beliau terhadap hadith ini turut menyentuh tentang taubat yang merupakan antara topik yang dibahaskan dalam ilmu akhlak dan tasawwuf. Selain memberikan penjelasan tentang makna taubat, beliau turut menyebut syarat-syaratnya. Huraian beliau adalah seperti berikut

“Taubat ialah kembali kepada Allah s.w.t dan ketaatanNya selepas melakukan dosa, ia boleh terlaksana dengan penyesalan atas apa yang telah dilakukan, berazam tidak mengulanginya, mengembalikan kezaliman jika ada dan meminta maafkan dari mangsa kezalimannya”³⁷⁷

Pendekatan-pendekatan yang digunakan bagi memberikan penerangan kepada hadith ini samada yang melibatkan huraian, teks hadith, *fikh al-hadīth* dan nas *mutasyābihāt* ianya merupakan kesinambungan pendekatan yang diterapkan oleh al-Qādī dalam *sharḥ*nya. Pendekatan-pendekatan ini apabila digabung dan diaplikasi dalam *sharḥ*

³⁷⁶Ibid., h. 263.

³⁷⁷Ibid.

hadith ianya akan menghasilkan satu metode wasatiyyah yang unggul dalam pemahaman hadith. Antara aspek yang disentuh oleh al-Qadi ialah berkenaan syarat taubat yang termasuk dalam kategori *fikh al-hadīth*. Beliau menyatakan

“Taubat daripada dosa itu bermaksud menyesalinya, ianya perlu disegarkan, ia mempunyai beberapa syarat iaitu penyesalan, meninggalkan, dan berazam untuk tidak melakukannya pada masa akan datang, jika dosa itu berkait dengan hak anak Adam maka perlu diminta halal atau dikembalikan hak yang telah diambil itu”³⁷⁸

4.3.15.3 KESIMPULAN

Analisis dari metode syarah yang digunakan oleh Imam al-Nawawi^ī dan al-Mubārakfūri^ī menunjukkan terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara kedua-dua.

Dari **aspek huraihan hadith** Imam al-Nawawi^ī menggunakan pendekatan merujuk kepada pendapat ulama dan pakar Bahasa Arab, manakala al-Mubārakfūri^ī pula menggunakan pendekatan merujuk kepada ayat al-Qur’ān dan kaedah Bahasa Arab.

Dari **aspek matan hadith** pula ianya memperlihatkan persamaan apabila kedua-duanya menggunakan *takhrīj al-Hadīth*, namun *takhrīj* yang dinyatakan oleh Imām al-Nawawi^ī agak ringkas dengan hanya menyebut secara umum iaitu dengan hanya menyatakan ianya diriwayatkan oleh Imam al-Bukhāri^ī dalam sahihnya, sedangkan al-Mubārakfūri^ī memberikan *takhrīj* yang akan panjang dengan menyatakan ianya diriwayatkan oleh Imam al-Bukhāri^ī dalam *kitāb al-da‘awāt* berserta dengan nombor hadithnya sekali.

³⁷⁸ al-Qadī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j.8, h. 241.

Aspek *lafaz mutasyābiḥāt* juga memperlihatkan persamaan antara kedua-duanya dimana mereka lebih cenderung kepada takwil lafaz *al-farḥ* dengan menukilkan pandapat ulama yang menyokong pandangan ini.

Persamaan juga dapat dilihat antara mereka dalam aspek *fīkh al-Hadīh* dimana mereka turut menyelitkan sedikit perbahasan tentang taubat dan syarat-syaratnya yang merupakan antara topik yang dibicarakan dalam ilmu akhlak dan tasawwuf.

4.3.16 HADITH MUTASYĀBIHĀT BAGI LAFAZ AL-GHAYRAH

Petikan bagi hadith ini ialah “وَغَيْرَةُ اللَّهِ أَنْ يَأْتِي الْمُؤْمِنُ مَا حَرَّمَ عَلَيْهِ” (*wa ghayrah Allah an ya'ti al-mu'min māharrama 'alayh*)³⁷⁹. *Al-Ghayrah* maknanya cemburu, setakat penelitian pengkaji tiada ayat al-Qur'an yang menyandarkan sifat ini kepada Allah s.w.t.

4.3.16.1 METODE SYARAH IMĀM AL-NAWAWĪ

Metode Imam al-Nawawi dalam memsyarahkan hadith ini boleh diperincikan kepada beberapa bahagian seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian hadith yang diberikan oleh beliau didapati menggunakan beberapa pendekatan seperti berikut

³⁷⁹ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 123-124 hadith kedua.

i. Merujuk kepada pandangan ulama

Al-Qādī ‘Iyād merupakan antara ulama yang dirujuk oleh Imām al-Nawawī dalam huraianya kepada hadith ini. Huraian beliau kepada perkataan ^{العذر} (al-‘udhr) yang terdapat dalam hadith diatas membuktikan hal ini

“Berkata al-Qādī, maksud *al-‘udhr* disini ialah permohonan ampun dari seorang hamba kepada Allah s.w.t atas kecuaian dan kelalaianya”³⁸⁰

ii. Merujuk kepada pandangan pakar Bahasa Arab

Dalam memberikan makna kepada perkataan-perkataan tertentu, beliau didapati menukilkan pandangan pakar Bahasa Arab tanpa menyebut identiti mereka secara khusus, contohnya ketika memberikan makna kepada perkataan *al-ghayrah* beliau menukilkan seperti berikut

“Berkata pakar Bahasa Arab, perkataan *al-ghayrah*, *al-ghayr* dan *al-ghār* semuanya merujuk kepada makna yang sama”³⁸¹

iii. Mengemukakan pandangan sendiri

Penelitian terhadap huraian hadith ini juga mendapati, beliau juga ada menyelitkan pandangan beliau sendiri tentang sesuatu perkara. Contohnya ketika memberikan ulasan tentang *al-Madḥ* yang disebut dalam hadith beliau menyatakan

“Pujian seorang hamba kepada Allah s.w.t hakikat sebenarnya ialah untuk kebaikan hamba itu sendiri, kerana dengan sebab pujian mereka kepadaNya, mereka diberikan ganjaran pahala dan mendapat manfaat darinya, sedangkan Allah s.w.t maha kaya (tidak berhajat) kepada alam ini”³⁸²

³⁸⁰al-Nawawī (194), *op.cit.*, j. 9, h. 91.

³⁸¹*Ibid.*

³⁸²*Ibid.*

b) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Imām al-Nawawi didapati cenderung kepada mentakwil lafaz *al-ghayrah*. Selepas menukil pandangan pakar bahasa tentang maksudnya, beliau menyatakan

“Tafsiran bagi makna *al-ghayrah* (cemburu) yang disandarkan kepada Allah s.w.t ialah laranganNya kepada sekalian makhluk dari melakukan perbuatan keji dan maksiat”³⁸³

c) ASPEK *FIKH AL-HADĪTH*

Huraian yang diberikan oleh Imām al-Nawawi terhadap hadith ini turut menyatakan faedah, pedoman dan pengajaran yang boleh diambil dari hadith tersebut. Hadith ini pada pandangan beliau memberikan peringatan kepada kita tentang kelebihan zikir dalam apa jua lafaz sekalipun. Kata-kata beliau adalah seperti berikut

“Pada hadith ini terdapat peringatan tentang kelebihan pujian kepada Allah s.w.t, bertasbih, bertahlil dan bertahmid dan juga zikir-zikir yang lain”³⁸⁴

4.3.16.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah yang diberikan oleh al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini agak ringkas dan pendek sahaja.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian hadith yang dinyatakan oleh al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini hanya menyentuh tentang maksud *al-ghayrah* sahaja, dan hanya menyelitkan sedikit tentang perkara yang berkaitan dengan nahu iaitu *ism al-tafḍīl* yang terdapat pada perkataan *aghyar*. Beliau menyatakan

³⁸³Ibid.

³⁸⁴Ibid.

“Perkataan **أَغْيَرْ** (*aghyar*) merupakan *ism al-tafḍīl* yang berasal dari perkataan **الْغَيْرَةُ** (*al-Ghayrah*).³⁸⁵

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Al-Mubārakfūri dalam hal ini dilihat lebih cenderung kepada mentakwil lafaz *al-ghayrah* yang terdapat dalam hadith. Ianya ditakwilkan dengan makna bersanggatan marah dan murka. Penyataan beliau adalah seperti berikut

“*Al-ghayrah* disini menunjukkan kepada kemarahan dan kemurkaan Allah s.w.t yang amat sangat”³⁸⁶

Penelitian kepada huraian hadith yang diberikan oleh al-Qādī menunjukkan bahawa al-Nawawi dan al-Mubārakfūri terkesan dengan pendekatan al-Qādī. Tindakan al-Qādī yang membicarakan tentang *dabṭ al-alfāz* juga turut dilakukan oleh kedua-duanya. Contohnya adalah seperti berikut

“*Al-ghayr*, *al-ghār* dan *al-ghayr* mempunyai makna yang sama iaitu cemburu, kesemuanya dibaca dengan baris atas pada huruf *ghayn*”³⁸⁷

4.3.16.3 KESIMPULAN

Terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara metode syarah Imam al-Nawawi dan al-Mubārakfūri terhadap hadith ini. Melihat dari **aspek huraian hadith** pendekatan Imām al-Nawawi ialah dengan menyelitkan sedikit pandangan ulama iaitu al-Qādī ‘Iyad selain turut merujuk kepada pendapat pakar Bahasa Arab serta mengemukakan pendapat sendiri. Ini berbeza dengan pendekatan al-Mubārakfūri

³⁸⁵ al-Mubārakfūri (1999), *op.cit.*, j. 4, h. 271.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ al-Qādī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j. 8, h. 263.

yang hanya menyertakan huraihan ringkas makna *al-ghayrah* dan menyentuhkan secara sepintas lalu berkenaan topik *ism al-tafđil* yang dibahaskan dalam ilmu nahu Bahasa Arab.

Dari **aspek lafaz mutasyābihat** pula, terdapat persamaan antara kedua-duanya. Mereka lebih cenderung kepada mentakwilkan lafaz *al-ghayrah* dengan makna yang bersuaian dalam konteks hadith tersebut.

Aspek fikh al-hadīh pula hanya disentuh oleh Imam al-Nawawī sahaja. Beliau antara lain menyatakan ingatan dan pengajaran yang boleh diambil dari hadith tersebut seperti kelebihan memuji dan berzikir kepada Allah s.w.t.

4.3.17 HADITH MUTASYĀBIHĀT BAGI LAFAZ AL-ISTIHYĀ'

Petikan bagi hadith ini ialah “فَاسْتَخْيِ اللَّهُ مِنْهُ”³⁸⁸ (*fa istaḥyā Allah minh*). *Al-istiḥyā'* ertinya malu, dan sifat ini telah disandarkan kepada Allah s.w.t dalam hadith yang berkenaan. Ayat al-Qur’ān pula antaranya ialah firman Allah s.w.t dalam Surah al-Baqarah ayat 26 “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَخِي أَنْ يَضْرِبَ مَلَأً مَا بَعْوَضَةً فَمَا فَوْقَهَا...”.

4.3.17.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWI

Imam al-Nawawī didapati menerapkan beberapa gaya pendekatan ketika mensyarahkan hadith ini. Perincinya adalah seperti berikut

³⁸⁸ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 124 hadith ketiga.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Beberapa pendekatan digunakan oleh Imām al-Nawawī dalam huraiannya terhadap hadith ini. Pendekatan tersebut adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada ayat al-Qur'ān

Hal ini jelas dapat dilihat ketika beliau menghuraikan makna perkataan *الْفُرْجَةِ* (*al-furjah*) yang terdapat dalam hadith ini. Selepas mengemukakan maksud perkataan tersebut beliau membawa sepotong ayat al-Qur'ān bagi menguatkan lagi pendapatnya tentang perkara tersebut. Beliau menyatakan

“*Al-furjah* bermaksud celah, rekahan, ruang dan lubang antara dua benda (objek). Ia juga dipanggil dengan nama *farj*, antaranya firman Allah s.w.t “وَمَا هُنَّ مِنْ فُرُوجٍ”³⁸⁹, *furuj* merupakan jamak kepada *farj*.³⁹⁰

ii. Merujuk kepada pandangan ulama

Antara ulama yang dirujuk pendapatnya dalam syarah ini ialah al-Qādī 'Iyād. Ketika memberikan huraian tentang lafaz “فَأَوْيَ إِلَى اللَّهِ” (*fa awā ila Allah*) beliau menukilkhan pandangan al-Qādī dalam hal ini berdasarkan kata-kata beliau seperti berikut

“Berkata al-Qādī, pada pandanganku makna lafaz ini ialah memasuki majlis *dhikr* Allah s.w.t, atau pun memasuki majlis Nabi s.a.w, atau memasuki tempat berhimpun para-para waliNya.”³⁹⁰

iii. Merujuk kepada pakar Bahasa Arab

Ketika memberikan huraian kepada perkataan *al-furjah*, beliau menukilkhan pandangan al-Azhari dan al-Jawhari. Nukilannya adalah seperti berikut

“Al-'Azhari menyebut perkataan *الْفُرْجَةِ* boleh dibaca dengan tiga cara iaitu dengan baris atas, hadapan dan bawah pada huruf *fā* (*al-farjah*,

³⁸⁹ al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j. 7, h. 414.

³⁹⁰ *Ibid.*

al-furjah, al-firjah), namun al-Jawharī menyebut baris atas pada perkataan tersebut (*al-farjah*) merupakan satu bahasa yang buruk.”³⁹¹

b) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Imam al-Nawawi cenderung kepada mentakwilkan lafaz *mutasyābihāt* yang terdapat dalam hadith ini. Kenyataan ini adalah berdasarkan kepada apa yang beliau nyatakan dalam syarahnya seperti berikut

“ Lafaz ini “فَاسْتَحْيَا اللَّهُ مِنْهُ” (*fa istahyā Allah minh*) bermaksud Allah merahmatinya, tidak menyeksanya, bahkan memberi keampunan kepadanya, dikatakan juga Allah turut memberi ganjaran pahala kepadanya”³⁹²

c) ASPEK *FIKH AL-HADĪTH*

Syarah yang dikemukakan oleh Imām al-Nawawi terhadap hadith ini turut menyentuh tentang beberapa pedoman dan pengajaran yang boleh dipetik dari hadith seperti galakan menyertai majlis ilmu dan duduk bersama-sama orang alim bagi mendengar pengajaran serta keharusan memberikan pujian kepada seseorang yang melakukan perkara yang baik dan begitulah sebaliknya. Melihat kepada syarah yang dikemukakan oleh beliau terhadap hadith ini, pengkaji berpendapat beliau begitu memberi penekanan kepada aspek *fikh al-hadīth* disini. Ini dilihat melalui tindakan beliau yang meletakkannya dipermulaannya syarahnya berbeza dengan hadith-hadith sebelumnya dimana beliau akan menyelitkannya diakhir syarah sesbuah hadith.

Beliau menyatakan

“Pada hadith ini terdapat anjuran mendatangi majlis orang alim dalam keadaan yang sopan, dan masjid merupakan tempat yang paling baik untuk tujuan itu, padanya juga terdapat keharusan mengadakan

³⁹¹Ibid.

³⁹²Ibid.

halaqah ilmu dan zikir di masjid, galakan mendekati sesuatu majlis agak dapat mendengar dengan jelas butir bicaranya, makruh meninggalkan majlis tanpa keuzuran, kepentingan menjaga adab, jika ada ruang kosong boleh dia memasukinya, jika tiada maka duduk dibelakang sahaja”³⁹³

4.3.17.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah yang dikemukakan oleh beliau terhadap hadith ini agak ringkas dan pendek sahaja. Justeru itu tidak banyak pendekatan yang digunakan oleh beliau dalam syarahnya.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Antara pendekatan yang digunakan oleh al-Mubārafūrī dalam memberikan huraian kepada hadith ini ialah menyatakan *dabṭ al-alfāz*. Terdapat beberapa perkataan yang dinyatakan barisnya, ianya adalah seperti berikut

“Perkataan الفُرْجَةُ dibaca dengan baris hadapan dan atas pada huruf *fā* (*al-furjah* dan *al-farjah*), perkataan الحَلْقَةُ pula boleh dibaca dengan baris sukun dan atas pada huruf lam” (*al-halqah* dan *al-halaqah*).”³⁹⁴

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Al-Mubārafūrī ketika memberikan huraian kepada lafaz *al-istīḥyā*, beliau didapati lebih cenderung kepada takwil. Ini berdasarkan kepada apa yang beliau nyatakan dalam ulasannya terhadap lafaz ini “فَاسْتَحْيِي اللَّهَ مِنْهُ” (*fa istaḥyā Allah minh*) seperti berikut

³⁹³*Ibid.*, h. 413.

³⁹⁴al-Mubārafūrī (1999), *op.cit.*, j. 3, h. 443.

“Ia bermaksud Allah s.w.t menghukumnya disebabkan dosa-dosanya atau menghalangnya dari mendapat ganjaran lalu kemudiannya Allah s.w.t mengampunkan dosanya dan memberikan kepadanya ganjaran sebagaimana ganjaran mereka yang menyertai majlis tersebut”.³⁹⁵

Penelitian pengkaji mendapati metode wasatiyyah yang digunakan oleh al-Nawawi dan al-Mubārakfuri ketika mensyarahkan hadith ini turut menerima tempias dari kitab *sharḥ* yang dihasilkan sebelumnya. Ini dapat diperhati berdasarkan syarah yang diberikan oleh al-Qādī terhadap hadith ini. Contohnya adalah seperti berikut

فَإِنْ شَرِحْتُ فَإِنْ تَحْكَمْتُ إِلَيْهِ اللَّهُ أَعْلَمُ (fa istaḥyā fa istaḥyā Allah) yang bermaksud dia malu lalu Allah s.w.t pun malu kepadanya, pada kata-kata ini terdapat keindahan seni Bahasa Arab yang dikenali dengan nama *mumāthalah* seperti ayat وَمَكْرُوْهُ وَمَكْرُورُهُ yang bermaksud Allah membala perbuatan mereka..., perkataan أَوْي (awā) pula merupakan *fi'l al-mādī* *thulāthī maqṣūr* yang tidak berhajat kepada *maf'ūl bih* (penyambut), manakala perkataan فَآوَاهُ (āwā) merupakan *fi'l al-mādī rubā'i mamdūd* yang perlu kepada *maf'ūl bih*..., yang dimaksudkan dengan malu disini tidak berebut-rebut untuk pergi ke hadapan dan melangkah orang lain sebagaimana yang dilakukan oleh sesetengah orang kerana malu kepada Nabi s.a.w.... Hadith ini mengandungi beberapa pengajaran antaranya orang perseorangan disunatkan memberi salam kepada kumpulan yang ramai, orang yang berdiri memulakan salam kepada orang yang duduk, keperluan menjaga adab apabila bersama ulama dan majlis ilmu dan keharusan pergi ke hadapan jika mempunyai ruang kosong.³⁹⁶

Dalam contoh ini al-Qādī menerapkan beberapa pendekatan iaitu merujuk kepada seni Bahasa Arab yang dikenali dengan nama Balaghah, merujuk kepada kaedah Bahasa Arab dengan memberi penjelasan tentang *fil al-mādī thulāthī* dan *rubā'i*. Selain itu beliau juga turut mengeluarkan *fikh al-hadīth* berupa pengajaran dan pedoman seperti keperluan menjaga adab ketika berada dalam majlis ilmu dan

³⁹⁵Ibid.

³⁹⁶al-Qādī (1998), *op.cit.*, j.8, h. 66-67.

semasa bersama dengan ulama. Bentuk pendekatan yang sebegini seterusnya diterapkan oleh ulama-ulama selepasnya termasuklah Imam al-Nawawi dan al-Mubarakfuri.

4.3.17.3 KESIMPULAN

Hasil daripada paparan yang dinyatakan, didapati wujud beberapa persamaan dan perbezaan antara Imām al-Nawawi dan al-Mubārakfūri ketika mengemukakan syarah kepada hadith ini.

Dari aspek huraiān hadith Imam al-Nawawi menggunakan pendekatan dengan merujuk kepada ayat al-Qur'ān, menukikan pendapat ulama dan merujuk kepada pandangan pakar Bahasa Arab berbeza dengan huraiān yang diberikan oleh al-Mubārakfūri yang hanya menyentuh tentang *dabt al-alfāz* sahaja.

Aspek lafaz mutasyābihāt pula memperlihatkan persamaan apabila kedua-duanya dilihat lebih cenderung kepada takwilan lafaz *al-istiḥyā'*.

Aspek fīkh al-Hadīth disentuh dengan panjang lebar oleh Imām al-Nawāwi serta diberikan perhatian yang serius dimana beliau meletakkannya dipermulaan syarah kepada hadith ini, namun hal ini tidak disentuh oleh al-Mubārakfūri.

4.3.18

HADITH *MUTASYĀBIHĀT* BAGI LAFAZ *AL-MALAL*

Petikan hadith ini ialah “لَا يَعْلَمُ اللَّهُ حَتَّىٰ تَقْلُبَا”³⁹⁷ (*la yamall Allah ḥattā tamallū*). *Al-*

Malal ertinya jemu. Tiada ayat al-Qur’ān yang menyandarkan sifat ini kepada Allah s.w.t.³⁹⁸

4.3.18.1

METODE SYARAH IMĀM AL-NAWAWĪ

Penelitian terhadap syarah yang dikemukakan oleh Imām al-Nawawī terhadap hadith ini menemukan beberapa gaya pendekatan seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian beliau terhadap hadith ini menggunakan beberapa pendekatan seperti berikut

i. Merujuk kepada ayat al-Qur’ān

Ketika memberikan huraian tentang beberapa sifat ibadat sunat yang disukai oleh Allah s.w.t yang antara lain hendaklah ianya tidak dilakukan dalam keadaan merasa terbeban dan hendaklah dalam keadaan berlapang dada kerana dengan sedemikian barulah pelakunya mendapat manfaat dan ganjaran dari Allah s.w.t. Sebaliknya jika dilakukan dalam keadaan terbeban, tekanan dan bukan dengan kerelaan, ia menjadi sia-sia tanpa sebarang faedah bahkan dicela oleh Allah s.w.t. Beliau menyatakan

“Jika dilakukan dalam keadaan tersebut maka pelakunya terlepas mendapat manfaat dari ibadat tersebut, bahkan Allah s.w.t mencela seseorang yang terbiasa melakukan sesuatu ibadat sunat kemudian

³⁹⁷ Tek lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 125 hadith keempat.

³⁹⁸ al-Bahādilī (2004), *op.cit.*, h. 210.

melakukannya dengan melampau-lampau, firman Allah s.w.t ^{وَرَهْبَانِيَّةً}

³⁹⁹ „اَبْتَدَعُوهَا مَا كَبَنَا هَا عَلَيْهِمْ إِلَّا اِبْتَغَاهُ رَضْوَانُ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقٌّ رِّعَايَتِهَا

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Al-Nawawī ketika memberikan ulasan berkaitan lafaz *mutasyābihāt* yang terdapat dalam hadith ini, beliau didapati lebih cenderung kepada takwil. Ini berdasarkan kepada tindakan beliau yang menukikan pandangan ulama yang menyokong pendapat takwil. Nukilan beliau dapat dilihat seperti berikut

“Berkata ulama bahawa sifat *al-malal* ini sebagaimana yang difahami oleh kita, ianya mustahil pada Allah s.w.t, jadi wajib hadith ini ditakwil. Berkata para *al-muhaqqiqūn* maknanya ialah Allah tidak akan melayan kamu seumpama layanan orang yang jemu yang memutuskan (menahan dan menyekat) kepada kamu ganjaran, kurnian dan kerahmatan sehingga kamu memutuskan (berhenti) amalanmu”⁴⁰⁰

c) ASPEK FIKH AL-HADĪTH

Perbahasan Imām al-Nawawī terhadap hadith ini juga turut menyelit isu yang berkait dengan *fikh al-hadīth*. Hasil kefahaman beliau terhadap maksud hadith dirumuskan melalui paparan beberapa kaedah atau panduan umum untuk masyarakat Islam. Antaranya beliau menyatakan bahawa hadith ini merupakan dalil perlunya bersederhana dalam melakukan ibadat dan menjauhi unsur-unsur yang boleh membebankan diri. Ini dapat dilihat dalam kata-kata beliau seperti berikut

“Pada hadith ini terdapat dalil galakan bersederhana dalam melakukan ibadat dan menjauhi bersifat melampau dalam melakukan ibadat,

³⁹⁹ al-Nawawī (1994), *op.cit.*, j. 3, h. 331.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, h. 330.

ianya bukan hanya khusus kepada solat bahkan merangkumi semula amalan-amalan kebaikan”⁴⁰¹

Beliau juga merumuskan bahawa hadith ini memberikan satu gambaran tentang sifat kasih sayang dan lembut Nabi s.a.w. terhadap umatnya dalam aspek ibadat. Beliau menyatakan

“Pada hadith ini ada bukti kepada kesempurnaan sifat kasih sayang dan lembut Nabi s.a.w terhadap umatnya, kerana baginda memandu mereka ke arah yang boleh memberi kebaikan kepada mereka, mampu dilakukan oleh mereka secara berterusan tanpa kemudaratannya, dengan demikian diri menjadi lebih cergas, hati pula lebih lapang seterusnya ibadat menjadi lebih sempurna”⁴⁰²

4.3.18.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Hasil dari penelitian, pengkaji mendapati hadith ini hanya diberikan ulasan yang sangat ringkas oleh al-Mubārakfuri. Ulasan beliau terhadap hadith ini boleh dimasukkan dalam kategori *fikh al-hadīth* dimana beliau menyatakan hadith tersebut memberi panduan terbaik tentang cara bagi mendapatkan kebaikan iaitu dengan bersederhana sekadar kemampuan. Ini dapat dilihat dalam ulasan ringkas beliau

“Hadith ini memandu kita tentang cara yang terbaik bagi seseorang yang ingin melakukan kebajikan iaitu dengan bersikap sederhana mengikut kemampuan”⁴⁰³

Al-Qādī pula ketika memberikan huraihan kepada hadith ini, beliau menggunakan beberapa pendekatan seperti dalam contoh berikut

“Tidak wajib bagi seseorang itu menunaikan solat samada fardu muhu pun sunat sekira dia dalam keadaan tidak berakal dan hanya perlu

⁴⁰¹Ibid.

⁴⁰²Ibid., h. 331.

⁴⁰³al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j. 1, h. 493.

menunaikannya apabila telah hilang darinya perkara (rasa mengantuk) yang boleh menghalang khusyuk ketika solat. Berkata Malik yang dimaksudkan dengan solat disini ialah solat malam sahaja, kerana rasa mengantuk yang melampau itu biasanya hanya berlaku pada waktu malam, jika rasa mengantuk itu berlaku ketika solat fardu dan waktu masih panjang maka harus bagi tidur seketika dan seterusnya bangun untuk menunaikan solat, namun jika waktu solat sudah hampir tamat, maka dia tetap perlu menunaikan solat fardu sedaya mungkin dan berusaha melawan rasa mengantuknya”⁴⁰⁴

Dalam memberikan huraian berkaitan hukum yang terdapat dalam hadith, beliau menukilkan pandangan ulama seperti Imam Malik, manakala dalam aspek *fikh al-hadīth* pula al-Qādī mengeluarkan kenyataan tentang ketidakwajiban seseorang itu solat sekiranya terlampau mengantuk samada solat fardu ataupun solat sunat. Pendekatan al-Qādī yang merujuk kepada *fikh al-hadīth* dan rujukan kepada pandangan ulama seterusnya telah diikuti oleh al-Nawawī dan al-Mubarakfūrī ketika mensyarahkan hadith-hadith dalam Sahih Muslim.

4.3.18.3 KESIMPULAN

Hasil dari data-data yang dibentangkan, beberapa persamaan dan perbezaan dikesan. Dari **aspek huraian**, terdapat perbezaan yang amat ketara dimana huraian Imam al-Nawawī dibuat dengan merujuk kepada ayat al-Qur’ān dan pendapat ulama, sedangkan al-Mubārakfūrī tidak memberikan sebarang huraian kepada hadith ini.

Dari **aspek lafaz *mutasyābihāt***, disini terdapat perbezaan antara gaya Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī. Imām al-Nawawī dilihat lebih cenderung kepada

⁴⁰⁴ Al-Qādī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j.3, 151.

takwil, sedangkan al-Mubārakfūri⁴⁰⁵ pula tidak memberikan sebarang ulasan tentang isu ini disini.

Dari aspek *fīkh al-hadīth* pula, terdapat persamaan antara kedua-duanya, dimana ianya disentuh oleh Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfuri dengan mengemukakan panduan umum dalam melakukan ibadat iaitu perlu bersederhana mengikut kemampuan.

4.3.19 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* YANG PERTAMA BAGI LAFAZ *AL-MAHABBAH*

Petikan bagi hadith ini ialah *وَيُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ*⁴⁰⁵ (*wa yuhibbu Allah wa rasuluh*).

Terdapat juga ayat al-Qur'an yang menyandarkan sifat ini kepada Allah s.w.t antaranya dalam Surah al-Baqarah ayat 222 *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ*.

4.3.19.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWI

Syarah yang diberikan oleh Imam al-Nawawi terhadap hadith ini agak ringkas. Ianya hanya menyentuh aspek *fīkh al-hadīth* sahaja. Beliau menyatakan hadith ini mengisyaratkan tentang kelebihan Saidina Ali r.a yang memiliki keberanian yang tinggi, amat mengambil berat tentang urusan berkaitan Nabi s.a.w dan sifatnya yang cinta kepada Allah dan rasulNya dan beliau juga dicintai oleh Allah s.a.w dan rasulNya. Hal ini dapat dilihat melalui kata-kata Imam al-Nawawī seperti berikut

“Dan pada hadith ini, ada kelebihan-kelebihan yang begitu jelas bagi Ali r.a, menerangkan keberaniannya, kecaknaannya yang tinggi

⁴⁰⁵ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 126 hadith i.

kepada setiap urusan dan perintah Nabi s.a.w, mencintai Allah dan rasulNya dan dicintai Allah dan rasulNya.”⁴⁰⁶

4.3.19.2 METODE SYARAH IMAM AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah yang diberikan oleh al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini juga amat ringkas dan pendek. Beliau hanya memberikan sedikit huraihan tentang perkataan “وَمَا نَرْجُوهُ” (wa mā narjūh) seperti berikut

“Kami begitu berharap agar bendera itu diberikan kepada kami, bukannya kepada Saidina Ali r.a kerana beliau mengadu sakit mata.”⁴⁰⁷

4.3.19.3 KESIMPULAN

Syarah yang diberikan oleh Imām al-Nawawi^ī dan al-Mubarakfūrī terdapat hadith ini amat ringkas. Imam al-Nawawi^ī hanya menyentuh tentang beberapa kelebihan Saidina Ali r.a, hal ini termasuk dalam kategori **aspek fikh al-hadīth**, manakala al-Mubārakfūrī pula hanya menyentuh memberikan penjelasan kepada perkataan “wa mā narjūhū”, yang dikategorikan termasuk dalam **aspek huraihan hadith**.

4.3.20 HADITH MUTASYĀBIHĀT YANG KEDUA BAGI LAFAZ AL-MAHABBAH

Petikan bagi hadith ini ialah “مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِواهُمَا”. Antara ayat al-

Qur’ān yang menyandarkan sifat ini kepada Allah s.w.t ialah ayat 54 Surah al-Mā’idah يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُجْبِهُمْ وَجْبُونَةً“ قَسَوْفَ

⁴⁰⁶al-Nawawi^ī (1994), *op.cit.*, j.8, h. 194.

⁴⁰⁷al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j. 4, h. 90.

4.3.20.1 METODE SYARAH IMĀM AL-NAWAWĪ

Penelitian terhadap syarah al-Nawawī menemukan beberapa pendekatan dan gaya ketika beliau berinteraksi dengan hadith ini. Perincian kepada perkara tersebut adalah seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Dalam memberikan huraian kepada hadith ini, beliau menggunakan beberapa cara seperti berikut

i. Merujuk kepada pandangan ulama

Rujukan beliau kepada pendapat ulama ketika menghuraikan hadith ini kadang-kadang dinyatakan dalam bentuk yang umum tanpa dinyatakan identitinya. Sebagai contohnya selepas menyatakan bahawa hadith ini merupakan salah satu asas tonggak kepada Islam, beliau menyebut

“Berkata ulama bahawa makna kemanisan iman ialah merasa kelazatan melakukan ketaatan dan sanggup menanggung kepayahan demi mendapat keredaan Allah s.w.t dan rasulNya, dan mengutamakannya berbanding habuan duniaawi, bukti kasih seorang hamba itu kepada Allah adalah dengan melakukan ketaatan dan meninggalkan larangan”⁴⁰⁹.

Beliau juga merujuk kepada pandangan ulama dengan menyebut identiti mereka secara khusus, contohnya beliau menukilkan pandangan al-Qadī ‘Iyād ketika membicarakan tentang kemanisan iman seperti berikut

“Berkata al-Qadī, hadith ini bermaksud bahawa cinta Allah s.w.t dan rasulNya, dan cinta sesama makhluk kerana Allah s.w.t tidak akan berlaku melainkan kepada mereka yang kuat keimanannya kepada Allah s.w.t, tenang dirinya dengan keimanan, lapang dadanya dengan keimanan dan bercampur darah dan dagingnya dengan iman”⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 126 hadith ii.

⁴⁰⁹ al-Nawawī (1994), *op.cit.*, j. 1, h. 289..

⁴¹⁰ *Ibid.*

b) ASPEK SANAD HADITH

Aspek sanad turut disentuh secara ringkas oleh Imam al-Nawawi⁴¹¹ ketika mensyarahkan hadith ini. Beliau menyatakan kesemua perawi iaitu Ibn al-Muthannā, Ibn Bashshār, Muḥammad Ibn Ja‘far dan Shu‘bah semuanya merupakan dari jaluran *Baṣriyyūn*. Kata-kata beliau adalah seperti berikut

“*Isnād* ini semuanya merupakan dari susur galur *Baṣriyyūn*”⁴¹¹

c) ASPEK FIKH AL-HADĪTH

Aspek ini turut disentuh oleh Imam al-Nawawi⁴¹¹. Beliau memberikan ulasan yang agak panjang tentang topik *al-Maḥabbah* (cinta Allah dan RasulNya) yang merupakan satu tajuk yang dibahaskan dalam ilmu akhlak dan tasawuf. Beliau menjelaskan antara kesan yang terzahir hasil dari cinta Allah ini ialah berkasih sayang sesama makhluk kerana Allah s.w.t. Beliau menyatakan

“Berkasih sayang kerana Allah merupakan buah yang terhasil dari cinta Allah, *al-maḥabbah* itu bermaksud kecenderungan kepada sesuatu yang disukai, kecenderungan itu juga kadang-kadang terjadi kepada sesuatu yang dinikmati dan dianggap cantik oleh manusia seperti kecantikan rupa paras, kelazatan makanan, kemerduan suara dan seumpamanya, kecenderungan juga boleh berlaku terhadap perkara yang dirasai kelazatan dan keseronokannya melalui kefahamannya terhadap makna-makna yang tertentu contohnya kasih kepada orang-orang salih, ulama dan seumpamanya, kecenderungan juga boleh terjadi kerana sifat kasihan yang ditunjukkan dan juga kerana pertolongan yang dihulurkan untuk mengelakkan sesuatu kemudaratian, semua makna-makna ini ada pada tubuh Nabi s.a.w”⁴¹²

4.3.20.2 METODE SYARAH IMAM AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah yang dikemukakan oleh al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini juga boleh dikatakan amat ringkas. Penelitian mendapati beliau hanya menyentuh aspek huraiān

⁴¹¹*Ibid.*, h. 290.

⁴¹²*Ibid.*, h. 289.

hadith dengan memberikan satu ulasan pendek, tanpa memperkatakan tentang aspek-aspek lain sebagaimana yang dibahaskan oleh Imām al-Nawawī. Huraian yang diberikan oleh beliau hanya tertumpu kepada

maksud lafaz “يَرْجُعُ فِي الْكُفْرِ” (*yarji‘ fī al-kufr*). Berikut adalah ulasan beliau

“Lafaz ini bermaksud kembali (bertukar) menjadi kufur, samada sebelumnya dia merupakan sebahagian dari ahli kufur ataupun tidak”⁴¹³

Al-Qādī ketika mensyarahkan hadith ini, beliau hanya menyentuh tentang aspek *fikh al-hadīth* sahaja, dan hal ini turut disentuh oleh Imam al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī. Beliau menyatakan

“Cinta Allah itu menuntut seseorang itu istiqomah dalam ketaatan, patut segala suruhan dan larangan..., kasih kepada Allah s.w.t dan rasulNya adalah dengan mengikut segala syariatNya dan kasih kepada penganut agamaNya..”⁴¹⁴

4.3.20.3 KESIMPULAN

Beberapa persamaan dan perbezaan dapat dikesan hasil dari paparan syarah yang dibuat oleh kedua-dua tokoh tersebut.

Dari **aspek huraian hadith** Imam al-Nawawī didapati mendasari huraianya dengan merujuk kepada pandangan ulama samada dengan cara menyebut nama mereka secara jelas seperti al-Qādī ‘Iyād ataupun sebaliknya iaitu menyebut “ulama” secara umum tanpa dinyatakan namanya, berbanding al-Mubārakfūrī dimana huraian beliau hanya tertumpu kepada memberikan maksud *yarji‘ fī al-kufr* sahaja.

⁴¹³ al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j.1, h. 81.

⁴¹⁴ al-Qādī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j. 278-279.

Dari **aspek sanad hadith** pula, ia disentuh dengan begitu ringkas oleh Imām al-Nawawī dengan menyatakan bahawa ketiga-tiga perawi hadith tersebut merupakan dari susur galur *Baṣriyyūn*, berbeza dengan al-Mubārakfuri dimana isu ini tidak diberikan ulasan olehnya.

Aspek fikh al-hadīth turut disentuh oleh Imām al-Nawawī berdasarkan huraian beliau yang agak panjang tentang topik berkaitan dengan *cinta Allah* yang akhirnya akan membawa hasil cinta sesama manusia namun ianya tidak diberikan sebarang ulasan oleh al-Mubārakfūrī.

4.3.21 HADITH MUTASYĀBIHĀT BAGI LAFAZ AL-KHULLAH

Petikan bagi hadith ini ialah ”فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ اتَّخَذَنَا خَلِيلًا“⁴¹⁵. Terdapat juga ayat al-

Qur'ān yang menyandarkan sifat ini kepada Allah s.w.t ialah dalam Surah al-Nisā' ayat 125 ”وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا“.

4.3.21.1 METODE SYARAH IMĀM AL-NAWAWĪ

Penelitian kepada syarah yang dikemukakan oleh Imām al-Nawawī terhadap hadith ini menemukan beberapa pendekatan yang digunakan oleh beliau dalam menerangkan makna dan maksud hadith. Perincian kepada hal ini adalah seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian yang diberikan oleh beliau didapati menggunakan beberapa pendekatan seperti berikut.

⁴¹⁵ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 127 hadith keenam.

i. Merujuk kepada pendapat ulama

Dalam memberikan huraian kepada hadith ini beliau didapati turut menukilkan pandangan ulama. Nukilan ini dibawakan oleh beliau tanpa dinyatakan nama atau identiti ulama tersebut. Ini dapat dilihat dalam perbahasannya mengenai larangan Nabi s.a.w menjadikan kubur sebagai masjid. Kata beliau

“Berkata ulama bahawa tegahan Nabi s.a.w menjadikan kubur sebagai masjid kerana dibimbangi meresapnya unsur-unsur melampau dan ekstrim dalam mengagungkan seseorang”⁴¹⁶

b) ASPEK SANAD HADITH

Isu ini hanya disentuh oleh Imam al-Nawawi secara ringkas dan sepintas lalu sahaja.

Beliau menyentuh tentang *dabṭ al-alfāz* pada perkataan “النَّجْرَانِي” (al-Najrānī) seperti berikut

“Perkataan dibaca dengan huruf *nūm* dan *jīm* padanya iaitu *al-Najrānī*”⁴¹⁷

c) ASPEK FIKH AL-HADĪTH

Imām al-Nawawi memberikan penekanan yang agak panjang tentang isu yang berkaitan dengan larangan menjadi kubur sebagai masjid. Ini dapat dilihat melalui nukilannya kepada pendapat ulama yang membahaskan hal ini. Larangan ini tidak lain dan tidak bukan adalah bertujuan untuk mengelakkan unsur-unsur melampau yang berkemungkinan berlaku atas alasan untuk mengagung-agungkan Nabi s.a.w. Justeru akidah orang awan perlu dipelihara dan dijaga dari terjebak ke dalam sesuatu yang dilarang oleh agama. Bagi membendung perkara-perkara sedemikian daripada berlaku akibat dari peningkatan jumlah umat Islam yang menziarahi kubur Nabi

⁴¹⁶al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j.3, h. 17.

⁴¹⁷*Ibid.*

s.a.w yang termasuk dalam sebahagian dari binaan masjid akibat proses pembesaran, pemagaran kubur Nabi s.a.w dan dua sahabatnya Abū Bakar dan ‘Umar dibuat oleh para sahabat dan tabi‘īn. Ini dapat diperhatikan dalam pernyataan berikut

“Nabi s.a.w menegah menjadikan kubur sebagai masjid dibimbangi meresap unsur-unsur melampau yang boleh membawa kepada kufur sebagai yang terjadi kepada umat terdahulu, bagi menjaga akidah orang awam, maka didirikan tembok disisi kubur Nabi s.a.w agar orang yang menziarahinya tidak berada dalam keadaan mengadap kiblat ketika ziarah tersebut, semuanya bagi menjaga akidah orang awam”⁴¹⁸

4.3.21.2 METODE SYARAH IMĀM AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah yang dikemukakan oleh al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini amat ringkas. Huraianya hanya kepada memberikan makna kepada perkataan أَبْرَأْ (abra') dan خَلِيل (khalīl) sahaja seperti berikut

“Abra' ertinya aku menegah, al-khalīl pula ialah teman rapat”⁴¹⁹

Metode *sharḥ al-Qādī* terhadap hadith ini boleh dibahagikan kepada beberapa aspek iaitu dengan merujuk kepada pakar Bahasa Arab, menyatakan *dabt al-alfāz* bagi perkataan tertentu selain turut menyentuh sepintas lalu tentang sanad hadith. Ini dapat diperhatikan pada contoh berikut

“Berkata Ibn al-Nahhās perkataan *al-khalīl* bermaksud seseorang yang dikhususkan bagi sesuatu perkara dan orang lain tidak mendapatnya..., perkataan ini diambil dari kata dasar أَخْلَلَ (al-khallaḥ) yang dibaca dengan baris atas pada huruf *khā* yang bermaksud hajat, ia juga boleh dibaca dengan baris hadapan pada huruf *khā* (*al-khullāḥ*) yang bermaksud cinta yang menyelit masuk ke dalam hati seseorang..., Jamīl pula merupakan seorang perawi yang *majhūl*”

⁴¹⁸Ibid.

⁴¹⁹Al-Mubārakfūrī j.1 h. 339.

Metode *sharh* yang menggunakan pendekatan-pendekatan ini seterusnya diterapkan oleh al-Nawawi dan al-Mubarakfuri ketika mensyarahkan hadith ini dan hadith-hadith lain yang terdapat dalam Sahih Muslim dan ini jelas menjadi bukti bahawa metode wasatiyyah *sharh* hadith sebenarnya telah lama dirintis oleh ulama terdahulu seperti al-Mazari, al-Qadi dan seterusnya dipanjangkan lagi oleh ulama terkemudian seperti al-Nawawi dan al-Mubarakfuri.

4.3.21.3 KESIMPULAN

Syarah yang dikemukakan oleh Imām al-Nawawi terhadap hadith ini boleh dipecahkan kepada tiga aspek iaitu dari segi **huraian hadith, sanad** dan **fikh al-Hadīth**. Syarah yang dikemukakan oleh al-Mubarakfuri pula hanya berkisar dan terhad kepada memberikan makna kepada dua patah perkataan sahaja iaitu *abra*' dan *al-Khalil*, manakala aspek-aspek lain tidak disentuh oleh beliau sebagaimana yang dilakukan oleh Imām al-Nawawi.

4.3.22 HADITH *MUTASYĀBIHĀT BAGI LAFAZ AL-‘ULUWW*

Petikan hadith ini ialah “فَقَالَ لَهَا أَئِنَّ اللَّهُ قَاتَلَ فِي السَّمَاءِ” (*fa qāl lahā ayn Allah qālat fi al-Samā'*)⁴²⁰. Selain hadith, terdapat juga ayat al-Qur'an antaranya dalam Surah al-Mulk ayat 16 “أَمْنَتُم مَّنِ فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ”.⁴²¹

⁴²⁰ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 131 hadith pertama.

⁴²¹ Muhammad Amān (1408 hijrah), *op.cit.*, h. 228.

4.3.22.1 METODE SYARAH IMĀM AL-NAWAWĪ

Imām al-Nawawī memberikan ulasan dan syarah yang agak panjang kepada hadith ini. Penelitian kepada syarahnnya mendapati ia boleh dibahagikan kepada beberapa bahagian seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian beliau terhadap hadith ini menggunakan beberapa pendekatan. Dengan demikian, huraianya menjadi lebih jelas dan mudah difahami. Pendekatan-pendekatan tersebut adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada pendapat ulama

Penelitian pengkaji mendapati, rujukan beliau kepada ulama disini dinyatakan dengan dua cara. Cara pertama dengan menyebut ulama secara umum tanpa dinyatakan namanya dan yang kedua pula ialah dengan menyebut namanya. Contohnya ketika memberikan makna kepada perkataan *al-jāhiliyyah* yang terdapat dalam hadith beliau menggunakan pendekatan rujukan kepada ulama tanpa dinyatakan namanya. Beliau menyatakan

“Berkata ulama bahawa *al-jāhiliyyah* itu ialah zaman sebelum kedatangan syariat Nabi s.a.w, dinamakan sedemikian kerana kejahilan dan kekejiannya yang begitu teruk”⁴²²

Contoh lain pula ialah

“Berkata ulama bahawa larangan mendaungi tukang tilik adalah kerana mereka memperkatakan tentang perkara ghaib, terkadang tilikannya benar dan ini boleh menimbulkan fitnah kepada manusia

⁴²²al-Nawawī (1994), *op.cit.*, j.3, h. 28.

kerana mereka menimbulkan kekeliruan kepada manusia pada perkara yang berkait dengan syariat”⁴²³

Contoh yang menunjukkan beliau merujuk kepada pendapat ulama dengan menyebut identiti mereka secara jelas adalah seperti berikut

“Berkata al-Baghawī upah yang diambil oleh tukang tilik atas tilikannya adalah batil”⁴²⁴

“Berkata al-Khaṭṭābī, upah yang diambil oleh tukang tilik adalah haram, perbuatannya adalah batil”⁴²⁵

ii. Merujuk kepada pendapat sendiri

Beliau juga turut dikesan mengemukakan pendapat sendiri ketika memberikan hukum tentang mendatangi tukang tenun, tilik dan yang seumpamanya. Beliau menyatakan

“Jelas begitu banyak hadith-hadith sahih yang melarang dari mendatangi tukang tilik dan mempercayai kata-katanya, haram upahnya, haram yang disepakati oleh sekalian orang Islam”⁴²⁶

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Rujukan beliau kepada kaedah Bahasa Arab disini antaranya ialah dalam isu yang melibatkan baris dan cara bacaan yang sebetulnya bagi sesuatu perkataan atau lebih dikenali dengan nama *dabt al-Alfāz*. Contoh dalam memberikan *dabt al-alfāz* kepada perkataan “الجوانيّة” beliau menyatakan

“Ia dibaca dengan baris atas pada huruf *jīm*, tashdid pada huruf *wāw*, *nūn* berbaris bawah diikut tashdid pada huruf *yā* (*al-jawwāniyyah*)”⁴²⁷

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ *Ibid.*, h. 29

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Ini merupakan antara topik yang disentuh oleh Imām al-Nawawī dalam syarahnya. Beliau tidak terikat dengan mana-mana aliran. ini berdasarkan kepada tindakannya yang menukilkan dua aliran yang berkenaan. Beliau seolah-olah memberikan kebebasan kepada pembaca syarahnya untuk memilih mana-mana aliran yang dirasakan sesuai dengan jiwanya. Kata-katanya adalah seperti berikut

“Ini merupakan sebahagian daripada hadith-hadith sifat, terdapat dua mazhab padanya, pertama ialah beriman dengan sifat tersebut tanpa cuba menyelami hakikat makna sebenarnya, berserta iktikad bahawa Allah s.w.t itu tiada sesuatu sepertinya, berserta menyucikanNya dari sifat-sifat makhluk, kedua pula ialah mentakwilnya dengan sesuatu yang layak baginya, sesiapa yang berpegang dengan aliran ini perlu menyatakan “persoalan yang diajukan kepada hamba tersebut mempunyai dua tujuan, pertama adalah bertujuan untuk mengujinya untuk mengetahui adakah dia mengesakan Allah sebagai Pencipta, Pentadbir alam ini Perkenan kepada doa hambanya, Dialah Allah yang apabila seseorang itu meminta kepadanya mereka akan mengadap ke langit dan apabila bersembahyang mereka akan mengadap ke Kaabah, ini bukanlah bermakna Allah berada di langit atau di Kaabah, tetapi sebenarnya adalah kerana langit itu merupakan kiblat kepada mereka yang berdoa, sebagaimana Kaabah itu kiblat kepada orang yang bersembahyang. Tujuan kedua soalan itu adalah untuk mengetahui adakah dia menyembah berhala yang berada dihadapannya. Bila mana dia menjawab Allah itu berada di langit, maka termaklumlah bahawa dia mengesakan Allah dan bukannya menyembah kepada berhala-berhala.”⁴²⁸

b) ASPEK FIKH AL-HADĪTH

Aspek ini disentuh oleh turut disentuh oleh Imam al-Nawawī. Berdasarkan kepada hadith terebut beliau merumuskan bahawa memerdekaan seorang hamba yang beriman hukumnya lebih afdal berbanding memerdekaan seseorang hamba yang kafir. Selain itu beliau juga menyimpulkan bahawa hadith ini merupakan dalil bahawa seseorang yang mengucap *shahadatayn* dengan iktikad yang jazam, ianya

⁴²⁸Ibid., h. 30

sudah memadai sebagai bukti kesahihan iman dan keislamannya. Ini dapat dilihat dalam kata-katanya seperti berikut

“Pada hadith ini terdapat hukum memerdekaan hamba mukmin lebih baik berbanding kafir, dan padanya juga bukti mengucap shahadatayn dengan iktikad yang jazam itu memadai sebagai tanda keimanan dan keislaman”⁴²⁹

4.3.22.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFURI

Al-Mubārakfūrī menggunakan beberapa cara dalam mensyarahkan hadith ini.

Perinciannya adalah seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian hadith yang diberikan oleh beliau menerapkan beberapa pendekatan bagi memberikan kefahaman yang lebih jelas tentang maksud hadith. Berikut adalah pendekatan-pendekatan yang digunakan oleh beliau

i. Merujuk kepada pendapat ulama

Huraian yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini didapati merujuk kepada beberapa pandangan ulama seperti al-Khaṭṭābī dan Imām al-Nawawī. Ketika memberikan ulasan tentang *al-kahanah* (tukang tilik) beliau merujuk kepada pendapat al-Khaṭṭābī seperti berikut

“Berkata al-Khaṭṭābī, terdapat *al-kahanah* dalam masyarakat Arab yang mendakwa mereka mengetahui rahsia-rahsia dan perkara yang akan terjadi, mendakwa mereka dibantu oleh jin untuk memberitahu tentang perkara-perkara ghaib”⁴³⁰

⁴²⁹*Ibid.*, h. 31.

⁴³⁰al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j. 1, h. 343.

Ketika memberi huraian tentang sebab larangan menggunakan khidmat tukang tilik dan yang seumpama dengannya, beliau dengan jelas sekali merujuk kepada pendapat Imam al-Nawawiⁱ, beliau menyatakan

“Larangan mendatangi tukang tilik itu adalah kerana mereka membicarakan tentang perkara-perkara ghaib yang kadang-kadang ianya berbetulan dengan perkara sebenar, lalu dibimbangi timbulnya fitnah akibat perkara tersebut, kerana mereka telah menimbulkan banyak kekeliruan terhadap urusan yang berkait dengan syariat, banyak hadith-hadith sahih yang menegah dari mendatangi dan mempercayai mereka, upah yang mereka dari kerja mereka adalah haram dan disepakati oleh semua orang Islam, ini semua merupakan kata-kata Imam al-Nawawi”^j,⁴³¹

ii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Huraian yang diberikan oleh al-Mubārakfūri didapati turut merujuk kepada kaedah Bahasa Arab. Ketika memberikan huraian kepada perkataan perkataan “الكَّهَانُ” (*al-kahhān*) beliau membawa kata *mufrad* kepada perkataan tersebut seperti

berikut

“*Al-kahhān* adalah kata jamak kepada *al-kāhin*”⁴³²

Beliau juga menyentuh tentang masalah *i'rab* yang dibincangkan dalam ilmu nahu Bahasa Arab. Ketika menerangkan tentang perkataan “فَمَنْ وَافَقَ” (*fa man wāfaq*) beliau menyatakan

“*Fā'il* kepada kata kerja وَافَقَ (*wāfaqa*) ialah *damīr mustatir* yang terdapat dalam perkataan *wāfaqa*, *damīr* itu kembali kepada مَنْ (*man*)”⁴³³

⁴³¹*Ibid.*

⁴³²*Ibid.*

⁴³³*Ibid.*, h. 344

b) ASPEK FIKH AL-HADĪTH

Aspek ini juga disentuh oleh al-Mubārakfūrī bagi memberi satu panduan umum kepada masyarakat Islam. Ianya berupa satu kesimpulan yang dibuat oleh beliau dengan memetik kata-kata al-Khaṭṭābī berkenaan larangan kepada orang Islam dari mendatangi, merujuk dan mempercayai tukang tilik, ahli nujum dan yang seumpamanya dibimbangi berlakunya fitnah dalam masyarakat. Berikut adalah petikan kata-kata tersebut

“Hadith ini mengandungi tegahan mendatangi, merujuk dan mempercayai kata-kata tukang tilik, ahli nujum, tukang tenung dan yang seumpamanya”⁴³⁴

Bentuk-bentuk pendekatan yang diaplikasi oleh al-Nawawī dan al-Mubarakfūrī dalam memberikan huraian kepada hadith ini sebenarnya sebelum itu telah dirintis oleh al-Qādī dalam kitabnya *Ikmāl al-Mu‘lim bi Fawā’id Muslim* yang menggunakan pendekatan dengan menggunakan ayat al-Qur'an, merujuk kepada ulama, mengemukakan pendapat sendiri, menyatakan *dabt al-alfāz*, ulasan tentang nas *mutasyābihāt* dan *fīkh al-hadīth*. Contoh rujukan kepada al-Qur'an adalah seperti berikut

“**فَلَمَّا آسَفُنَا عَذْبَانٌ أَسِفًا**”⁴³⁵ “**أَسَفُ كَمَا يَأْسِفُونَ** (*āsa kamā ya'sifūn*) bermaksud aku marah sebagaimana mereka marah firman Allah s.w.t dan

Contoh rujukan oleh al-Qādī kepada pendapat ulama adalah seperti berikut

“Berkata al-Imām larangan mendatangi tukang tilik kerana ia boleh mendorong mereka kepada meminda sesuatu pensyariatan berdasarkan hasil tilikan yang diberi”⁴³⁶

⁴³⁴ *Ibid.*, h. 342.

⁴³⁵ al-Qādī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j. 3, h. 464.

⁴³⁶ *Ibid.*, h. 463.

Selain itu al-Qādī juga menyatakan *dabṭ al-alfāz* bagi perkataan tertentu seperti contoh berikut

“Perkataan الجوابية ianya dibaca dengan baris atas pada huruf *jīm*, tashdid pada huruf *wāw* dan baris atas pada huruf *ya* dan boleh juga ditashdidkan (*al-jawwāniyah*) dan (*al-jawwāniyyah*)”⁴³⁷

Al-Qādī juga turut memberi ulasan kepada nas *mutasyābihāt* seperti contoh diberikut

“Tiada perselisihan dalam kalangan umat Islam bahawa bahawa nas yang menyatakan Allah s.w.t itu berada di langit tidak boleh difahami secara zahirnya sahaja, tetapi ianya perlu ditakwil, namun ada juga golongan yang mengithbatkan *al-fawq* kepada Allah s.w.t tanpa *taḥdīd* dan *takyīf*, mereka ini adalah orang yang lemah akalnya”⁴³⁸

Aspek *fikh al-ḥadīth* juga turut disentuh oleh al-Qādī. Ini dapat dilihat pada contoh berikut

“Memerdekaan hamba yang beriman lebih afdal berbanding hamba yang kufur..., keimanan seseorang itu tidak sempurna melain perlu disertakan dengan keimanan kepada Nabi s.a.w”⁴³⁹

Contoh-contoh ini jelas menunjukkan al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī terkesan dengan bentuk penghuraian hadith yang menggunakan pendekatan-pendekatan tertentu yang dirintis oleh al-Qādī.

⁴³⁷ *Ibid.*, h. 464.

⁴³⁸ *Ibid.*, h. 465.

⁴³⁹ *Ibid.*, h. 466-467.

4.3.22.3 KESIMPULAN

Berdasarkan kepada paparan yang dinyatakan, terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī dalam mensyarahkan hadith ini. Dari **aspek huraiān hadīth** persamaannya ialah kedua-duanya didapati merujuk kepada pendapat ulama dan kaedah Bahasa Arab dalam memberikan huraiān hadīth , manakala perbezaannya pula ialah apabila Imam al-Nawawī turut menyelitkan pendapat sendiri dalam memberikan huraiān hadīth sedangkan al-Mubārakfūrī tidak berbuat sedemikian.

Dari **aspek fīkh al-Hadīth**, didapati terdapat persamaan antara kedua-duanya apabila masing-masing mengemukakan satu kesimpulan umum sebagai panduan amalan kepada masyarakat Islam.

Aspek lafaz mutasyabihat pula hanya disentuh oleh Imam al-Nawawī sahaja dengan mengemukakan dua aliran tentang isu tersebut tanpa dinyatakan dokongan beliau kepada mana-mana aliran, sedangkan al-Mubārakfūrī tidak menyentuh langsung isu ini dalam syarahnya.

4.3.23 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* BAGI LAFAZ *AL-NUZŪL*

Petikan bagi hadith ini ialah “يَنْزِلُ رَبُّكَ تَبَارَكَ” (*yanzil rabbunā tabarak*)⁴⁴⁰. *Al-Nuzūl*

disini bermaksud turun, ia disandarkan kepada Allah s.w.t dan memberikan gambaran seolah-olah perbuatanNya menyamai perbuatan makhluk. Penelitian yang

⁴⁴⁰ Tek lengkap bagi hadith ini dapat dilihat pada halaman 132 hadith kedua.

dibuat tidak menemukan ayat al-Qur'an yang menyandarkan sifat ini kepada Allah S.w.t.

4.3.23.1 METODE SYARAH IMĀM AL-NAWAWĪ

Syarah yang diberikan oleh Imam al-Nawawi terhadap hadith ini boleh dibahagikan kepada beberapa bahagian seperti berikut

a) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Ulasan beliau tentang isu ini diberikan penjelasan dengan agak panjang lebar. Beliau mengemukakan dua aliran yang sentiasa dikaitkan dengan perbincangan sifat *mutasyābihāt* tanpa menyatakan kecenderungan atau dokongan beliau kepada mana-mana aliran. Dengan tindakan ini beliau seolah-olah memberikan kebebasan untuk mengikut mana-mana aliran yang dirasakan sesuai dengan jiwanya. Berikut ulasan beliau tentang isu ini dalam syarahnya

"Ini merupakan sebahagian daripada hadith sifat, padanya terdapat dua mazhab yang masyhur, pertama mazhab jumhur *Salaf* dan sebahagian daripada Mutakallimin iaitu beriman ianya adalah benar dengan keadaan yang selayak bagiNya, zahirnya bukanlah maksud sebenar, tidak akan memperkatakan berkenaan pentakwilannya berserta iktikad menyucikanNya dari menyamai sifat makluk, yang kedua ialah mazhab kebanyakkan para Mutakallimin, beberapa kelompok Salaf dan ini diceritakan dari Mālik dan al-Awzā'i iaitu mentakwilnya berdasarkan makna yang layak bagiNya. Jadi hadith ini ditakwil dengan dua takwilan yang pertamanya dengan makna turun rahmat, perintah dan Malaikat Allah s.w.t dan yang keduanya pula dengan makna Allah mendatangi orang yang berdoa dengan kelembutan dan memperkenankan permintaan mereka."⁴⁴¹

⁴⁴¹al-Nawawi (1994), *op.cit.*, j. 3, h. 293-294.

b) ASPEK MATAN HADITH

Aspek ini turut disentuh oleh Imam al-Nawawi. Mengulas tentang lafaz “**حِينَ يَبْقَى**” (h̄īna yabqāthuluth al-layl al-ākhir)

beliau menyatakan terdapat beberapa lafaz yang berlainan yang diriwayatkan dalam hal ini seperti contohnya

lafaz (إِذَا مَضَى شَطْرُ اللَّيْلِ أَوْ ثُلُثَةً) dan lafaz

“**حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَوَّلُ**” (h̄īna yamḍī thuluth al-layl al-awwal), namun yang

Sahihnya ialah lafaz yang pertama iaitu “**حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ**” (h̄īna yabqāthuluth

al-layl al-ākhir) berdasarkan kepada nukilan beliau kata-kata al-Qađī ‘Iyād seperti berikut

“Berkata al-Qađī ‘Iyād, yang sahinya ialah lafaz **حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ**” sebagaimana disebut oleh *shuyūkh* hadith”⁴⁴²

4.3.23.2 METODE SYARAH IMAM AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah yang dikemukakan oleh al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini hanya menyentuh tentang aspek lafaz *mutasyābihāt* sahaja. Beliau dilihat bersikap terbuka dalam hal ini dengan mengemukakan aliran-aliran utama yang wujud dalam isu ini, namun berpendirian teguh dengan pendapatnya bahawa yang benar dan paling selamat ialah apa yang dibawa oleh *Salaf*. Ini dapat dilihat dalam kata-kata beliau seperti berikut

⁴⁴²Ibid., h. 394.

“Turun yang selayaknya bagi Allah s.a.w yang maha suci, ianya merupakan mazhab *Salaf* dan Imam empat mazhab, iaitu beriman kepada sifat tersebut secara umum berserta menyucikanNya dari menyamai dan menyerupai makhluk. Sekelompok Mutakallimin dan *mutaakhkhirin* pula mentakwilnya dengan dua cara, yang pertama dengan makna turun perintah Allah s.w.t kepada malaikatNya, dan yang kedua dengan makna mendatangi orang yang berdoa dengan perkenan, kelembutan, kerahmatan dan menerima kemaafan. Yang benar dan paling selamat ialah apa yang dibawakan oleh *Salaf*, disebut oleh al-Bayhaqī dan dinukilkan oleh Ibn Ḥajar dalam *Fath al-Bārī*”⁴⁴³

Metode *sharh* yang dikemukakan oleh al-Nawawi dan al-Mubārakfūri bila diadukan dengan metode yang diterapkan oleh al-Qādī ia jelas memperlihatkan persamaan dari beberapa aspek. Al-Nawawi dalam ulasan kepada matan hadith tentang lafadz “**حَيْنَ**”

يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ (*hīn yabqā thuluth al-layl al-ākhir*) beliau sebenarnya telah memuatkan apa yang telah disebut oleh al-Qādī dalam kitabnya. Ini dapat diperhatikan pada pernyataan berikut

“Yang sahihnya ialah lafadz **حَيْنَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ**” (*hīn yabqā thuluth al-layl al-ākhir*) sebagaimana disebut oleh *shuyūkh* hadith”⁴⁴⁴

Begitu juga dengan perbahasan tentang nas *mutasyābihāt* yang turut disentuh al-Nawawi dan al-Mubārakfūri dalam sharh masing-masing. Ia sebenarnya terkesan dengan metode *sharh* yang dibawa oleh al-Qādī yang dapat diperhatikan melalui contoh berikut

“*Al-Nuzūl* disini dikata maknanya ialah turun malaikat dengan dibuang *muḍāf*, contohnya seperti kata-kata ini dilakukan oleh sultan sedangkan sebenarnya ia dilakukan oleh pengikutnya, ia juga boleh

⁴⁴³al-Mubārakfūri (1999), *op.cit.*, j. 1, h. 476-477.

⁴⁴⁴ al-Qādī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j. 3, h. 111.

ditakwil dengan makna turun perintah, rahmat dan Allah s.w.t melakukan sesuatu sebagaimana yang Dia kehendaki”⁴⁴⁵

4.3.23.3 KESIMPULAN

Terdapat persamaan dan perbezaan antara metode syarah Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī. Imam al-Nawawī dalam syarahnya hanya menyentuh dua aspek sahaja iaitu berkenaan lafaz *mutasyābiḥāt* dan matan hadith sedangkan al-Mubārakfūrī pula hanya menyentuh tentang lafaz *mutasyabihat* sahaja.

Dari **aspek lafaz *mutasyābiḥāt***, terdapat persamaan dan perbezaan antara kedua-duanya. Persamaannya ialah apabila kedua-duanya didapati bersikap terbuka dengan membentangkan aliran-aliran utama yang sering dikaitkan dengan isu ini. Imām al-Nawawī tidak menampakkan kecenderungan dan keterikatan beliau dengan mana-mana aliran dan bersikap seolah-olah memberikan kebebasan memilih mana-mana aliran. Namun al-Mubārakfūrī selain dari bersikap terbuka, beliau juga dengan jelas menzahirkan pendapat beliau yang begitu condong dan cenderung kepada aliran *Salaf*.

Dari **aspek matan hadith**, Imam al-Nawawī turut menyentuh hal ini namun berbeza dengan al-Mubārakfūrī yang tidak memperkatakan langsung dalam syarahnya terhadap hadith ini.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, h. 109-110

4.3.24 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* YANG PERTAMA BAGI LAFAZ *AL-DUNUWW*

Petikan bagi hadith ini ialah “وَإِنَّهُ لَيَدْعُونَ” (wa innahū la yadnū)⁴⁴⁶. *Al-dunuww* ertinya

dekat, selain dari hadith ini terdapat juga ayat al-Qur'an yang menyandarkan sifat “dekat” ini kepada Allah s.w.t iaitu firman Allah s.w.t dalam Surah al-Baqarah ayat

186. ”وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ“⁴⁴⁷

4.3.24.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWĪ

Penelitian terhadap syarah yang dikemukakan oleh Imam al-Nawawī terhadap hadith ini mendapati ianya boleh dibahagikan kepada beberapa bahagian seperti berikut

a) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Dalam memperkatakan hal ini, beliau menukilkan pendapat al-Qādī 'Iyād yang menukilkannya daripada al-Māzari. Pendapat ini dilihat lebih cenderung kepada mentakwilkan lafaz *al-dunuww* yang terdapat dalam hadith tersebut dengan makna “dekat rahmat dan kemulianNya”. Berikut adalah nukilan beliau kepada pendapat tersebut

“Berkata al-Qādī 'Iyād, berkata al-Māzari, makna *al-dunuww* dalam hadith ini ialah dekat kerahmatan dan kemuliannya, bukan dekat jarak dan fizikal”⁴⁴⁸

Beliau juga turut membawa satu takwilan dengan makna yang lain, pendapat ini juga dinukilkan dari al-Qadi 'Iyād dengan makna malaikat mendekati langit atau bumi

⁴⁴⁶ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 133 hadith i.

⁴⁴⁷ Muhammad Amān (1408 hijrah), *op.cit.*, h.247.

⁴⁴⁸ al-Nawawī (1994), *op.cit.*, j.5 h. 129.

dengan perintah Allah s.w.t dengan membawa bersamanya kerahmatan. Beliau menyatakan

“Berkata al-Qādī, hadith ini ditakwil sebagai hadith turun Allah ke langit dunia, *al-Dunuww* disini boleh juga difahami dengan makna malaikat datang mendekati bumi atau langit, dengan membawa turun bersama mereka kerahmatan atas arahan Allah s.w.t”⁴⁴⁹

Tindakan al-Nawawī yang menukilkan pendapat al-Qādī ketika membahaskan tentang nas *mutasyābihāt* jelas menunjukkan bahawa metode wasatiyyah *sharh* beliau terkesan dengan metode wasatiyyah *sharh* yang dibawa oleh al-Qādī.

b) ASPEK FIKH AL-HADĪTH

Topik ini ada disentuh oleh beliau secara sepintas lalu, berdasarkan kepada matan hadith ini beliau membuatkan satu rumusan bahawa ianya menunjukkan secara jelas tentang kelebihan hari Arafah. Berikut adalah petikan kepada kata-kata beliau

“Matan hadith ini secara terang menunjukkan kelebihan hari Arafah, andai seorang lelaki berkata isteri tercerai pada sebaik-baik hari, maka ada dua pendapat, pertama ianya merujuk kepada hari Jumaat, dan yang paling sahih ialah ia merujuk kepada hari Arafah”⁴⁵⁰

4.3.24.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah yang dikemukakan oleh al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini juga agak ringkas. Penelitan mendapati syarahnya boleh dipecahkan kepada beberapa bahagian seperti berikut

⁴⁴⁹Ibid.

⁴⁵⁰Ibid., h. 128.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Hasil penelitian mendapati huraian yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini hanya menggunakan satu pendekatan sahaja iaitu merujuk kepada kaedah Bahasa Arab. Huraian beliau diselitkan dengan memberi penerangan tentang fungsi huruf *jār* yang terdapat dalam hadith tersebut. Beliau menyatakan

“Huruf *jār* (*min*) pada lafaz “مَا مِنْ يَوْمٍ” (*mā min yawm*) dan “مِنْ أَنْ يُعْتَقَ” (*min an yu’tiq*) merupakan *zā’idah*, ia bukanlah *tafdīliyyah*, *min tafdīliyyah* ialah yang terdapat pada lafaz⁴⁵¹.⁴⁵¹”⁴⁵¹

b) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Al-Mubārkfūrī dalam hal ini, dilihat lebih cenderung kepada mentakwilkan sifat *al-Dunuww* kepada Allah s.w.t berbeza dengan sikap Imam al-Nawawī. Ini dapat dilihat pada kata-kata beliau seperti berikut

“Allah s.w.t itu dekat dengan orang yang berwukuf di Arafah dengan sifat dekat yang selayak bagiNya”⁴⁵²

Dua pendekatan yang digunakan oleh al-Mubārkfūrī iaitu merujuk kepada kaedah Bahasa Arab dan perbahasan tentang nas *mutasyābihāt* ianya jelas merupakan sebahagian daripada metode wasatiyyah ulama hadith yang terdahulu dalam penghasilan karya *sharḥ* hadith berdasarkan kepada petikan contoh-contoh yang dinyatakan sebelum ini.

⁴⁵¹al-Mubārkfūrī (1999), *op.cit.*, j. 2 h. 341.

⁴⁵²*Ibid.*

4.3.24.3 KESIMPULAN

Syarah hadith yang dikemukakan oleh kedua-dua tokoh ini memperlihatkan beberapa persamaan dan perbezaan.

Dari **aspek huraihan hadith**, al-Mubārakfūrī dalam huraiannya didapati merujuk kepada kaedah Bahasa Arab manakala huraihan Imam al-Nawawi pula merujuk kepada pendapat ulama dengan fokus huraiannya hanya kepada sifat *mutasyābihāt* sahaja.

Dari **aspek lafaz mutasyābihāt** pula, Imam al-Nawawi didapati lebih cenderung kepada takwil lafaz *al-Dunuww* berdasarkan kepada tindakan beliau menukilkan pendapat al-Qādī ‘Iyād yang mendokong takwilan lafaz *al-Dunuww*, sebaliknya al-Mubārakfūrī pula dikesan lebih condong kepada mengitibaikan sifat *al-Dunuww* dengan sifat yang selayaknya bagi Allah s.w.t

Aspek fikh al-hadith pula hanya disentuh oleh Imam al-Nawawi sahaja dimana beliau memberikan satu kesimpulan dengan mengatakan hadith ini menunjukkan dengan jelas tentang kelebihan hari Arafah namun hal ini tidak disentuh oleh al-Mubārakfūrī.

4.3.25 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* YANG KEDUA BAGI LAFAZ *AL-DUNUWW*

Petikan bagi hadith ini ialah يَقُولُ يُدْنِي الْمُؤْمِنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ رَبِّهِ (yaqūl yudnā al-mu'min yawn al-qiyāmah min rabbih)⁴⁵³.

4.3.25.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWĪ

Hasil dari penelitian didapati mendapati Imam al-Nawawī tidak memberikan sebarang syarah kepada hadith ini,⁴⁵⁴ dan ini menyamai apa yang dibuat al-Māzārī, namun berbeza dengan al-Qādī yang ada memberikan huraian ringkas mengenai hadith ini yang menyentuh tentang nas *mutasyābihāt*. Beliau menyatakan

“Maksud dekat disini ialah dekat kemulian bukannya dekat jarak kerana Allah s.w.t bukanlah berada di tempat, ia bukan bermaksud dekat atau jauh bagi sesuatu jarak”⁴⁵⁵

4.3.25.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRI

Al-Mubārakfūri ketika mensyarahkan hadith ini menggunakan beberapa pendekatan. Ia boleh diperincikan seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian hadith yang diberikan oleh beliau, hasil dari penelitian pengkaji mendapati ianya menggunakan dua pendekatan seperti berikut

⁴⁵³ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 133 hadith ii.

⁴⁵⁴ al-Nawawī (1994), *op.cit.*, j. 9 h. 96-97

⁴⁵⁵ al-Qādī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j. 8, h. 272.

i. Merujuk kepada ayat al-Qur'ān

Pendekatan ini digunakan oleh beliau ketika memberikan huraian kepada lafaz “هُؤلَاءِ”

هُؤلَاءِ (hā'ula' alladhiṇ kadbū' ʻalī rabbihim) yang bermaksud

mereka inilah orang yang mendustakan Allah s.w.t. Sebaik memberikan ulasan kepada lafaz tersebut beliau menyatakan

“Lafaz hadith ini diisyaratkan maknanya oleh sepotong ayat al-Qur'ān
وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هُؤلَاءِ الدِّينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ⁴⁵⁶ dalam Surah Hud ayat 18

ii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Pendekatan ini juga digunakan oleh beliau semasa memberikan huraian kepada hadith ini antaranya ialah dengan menerapkan *dabṭ al-alfāz* dimana beliau memberikan panduan bagi menyebut sesuatu perkataan dengan baris yang betul. Contohnya adalah seperti berikut

“Perkataan كَفَهْ (kanafih) dibaca dengan baris atas pada huruf *kāf* dan *nūn* (kanafih)”⁴⁵⁷

4.3.25.3 KESIMPULAN

Hasil dari pemerhatian dan penelitian didapati hadith ini memang tidak diberikan sebarang ulasan oleh Imam al-Nawawi ḏān al-Māzārī tetapi diberikan huraian ringkas oleh al-Qādī, berbeza dengan al-Mubārakfūrī, dimana beliau memberikan

⁴⁵⁶al-Mubarakfuri (1999), *op.cit.*, j.4 h. 277.

⁴⁵⁷*Ibid.*

huraian ringkas kepada hadith ini dengan menggunakan dua pendekatan iaitu dengan merujuk kepada ayat al-Qur'an dan kaedah Bahasa Arab.

4.3.26 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* YANG KETIGA BAGI LAFAZ *AL-DUNUWW*

Petikan hadith ini ialah ﴿وَإِن تَقْرَبَ مِنِّي شِبْرًا تَقْرَبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا﴾ (*wa in taqarrab minni shibran taqarrabtu ilayh dhirā'an*).⁴⁵⁸ Perkataan *al-taqarrub* disini memberikan makna yang sama dengan *al-dunuww* iaitu dekat.

4.3.26.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWĪ

Imam al-Nawawī mensyarahkan hadith ini dengan menggunakan beberapa gaya dan pendekatan. Perincinya boleh dilihat melalui beberapa aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian yang diberikan oleh beliau terhadap hadith ini dilakukan dengan merujuk kepada beberapa cara seperti berikut

i. Merujuk kepada pendapat ulama

Antara pendapat ulama yang sentiasa dipetik oleh al-Nawawi dalam memberikan huraian hadith ini ialah pendapat al-Qādī 'Iyād. Ketika memberikan huraian kepada lafaz (ana 'ind zann 'abdi bī) beliau menukilkan seperti berikut

⁴⁵⁸ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 134 hadith iii.

“Berkata al-Qādī maksud lafaz ini ialah Allah memberikan keampunan kepada hambaNya apabila dia beristighfar, menerima taubatnya apabila bertaubat dan memperkenankan apabila berdoa”⁴⁵⁹

ii. Merujuk kepada Bahasa Arab

Ketika memberikanuraian kepada makna perkataan “نفسی” (*nafsi*) beliau mengemukakan semua makna bagi perkataan tersebut yang digunakan dalam Bahasa Arab. Makna-makna tersebut dikemukakan dengan melakukan rujukan kepada pendapat al-Māzārī. Hal ini dapat dilihat dalam percontohan seperti berikut

“Al-Māzārī menyatakan bahawa perkataan ini mempunyai beberapa makna seperti berikut, antara maknanya ialah darah, diri, jiwa sesuatu hidupan, *dhāt* dan perkara ghaib.”⁴⁶⁰

b) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Ketika memberikan ulasan kepada perkataan *taqarrabtu* yang terdapat dalam lafaz “تَقْرَبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا” (*taqarrobt ilayh dhirā'an*) beliau menjelaskan ianya merupakan sebahagian daripada hadith-hadith sifat yang banyak. Beliau seterusnya menyatakan mustahil hadith ini dapat difahami dengan maknanya yang zahir dan perlu ditakwil dengan makna yang sesuai dan diterima akal manusia. Berdasarkan kepada tindakannya, beliau dilihat lebih cenderung kepada mentakwilkan hadith ini dengan makna boleh diterima akal. Berikut adalah petikan kepada kata-kata beliau

“Ini merupakan salah satu dari hadith-hadith sifat, mustahil memahaminya dengan makna zahir, maknanya ialah sesiapa yang mendekati Aku dengan melakukan ketaatan, Aku akan mendekatinya dengan rahmat, taufik dan pertolongan”⁴⁶¹

⁴⁵⁹ al-Nawawī (1994), op.cit., j.9, h. 6

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ *Ibid.*

4.3.26.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah yang dikemukakan oleh beliau terhadap hadith ini boleh dipecahkan kepada beberapa aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian yang diutarakan oleh al-Mubārakfūrī menggunakan beberapa pendekatan.

Pendekatan tersebut dikesan hasil dari penelitian dan pemerhatian, dan ianya adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada pendapat ulama

Pendapat ulama yang dipetik oleh beliau ketika memberikan huraian kepada hadith ini ialah al-Qurṭubī. Ketika memberikan penjelasan tentang maksud “*sangkaan hambaKu terhadapKu*” beliau membawa pendapat al-Qurṭubī seperti berikut

“Berkata al-Qurṭubī dalam *al-Mufhim*, ianya bermaksud mengharapkan perkenan apabila berdoa, penerimaan ketika bertaubat, keampunan ketika beristighfar dan balasan ketika melakukan ibadat”⁴⁶²

ii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Pendekatan ini dinyatakan oleh beliau dengan memberikan *dabt al-alfāz* bagi perkataan-perkataan tertentu, ini dapat memandu pembaca kepada makna dan kefahaman yang tepat bagi sesebuah hadith. Contoh yang paling jelas adalah seperti berikut

“Perkataan ^{مَلَأْ}(*mala’*) dibaca dengan baris atas pada huruf *mīm* dan *lām* yang bererti satu kumpulan”⁴⁶³

⁴⁶²al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j.4, h. 232.

⁴⁶³*Ibid.*

b) ASPEK LAFAZ *MUTASYĀBIHĀT*

Beliau dilihat lebih cenderung kepada mentakwilkan perkataan *al-taqarrub* yang terdapat dalam lafaz تَقْرَبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا (taqarrabt ilayh dhirā'an). Beliau menyatakan yang dimaksudkan dengan “*Aku mendekatinya*” ialah Allah mendekati hambanya dengan kerahmatan, keampunan, penerimaan taubat dan kenaikan darjat. Ini dibuktikan melalui kata-kata beliau seperti berikut

“Seseorang hamba yang mendekatiKu dengan ketakutan, ibadat dan khusyuk, Aku akan mendekati hambaKu ini dengan memberikan kerahmatan, keampunan, penerimaan taubat dan kenaikan darjat disisiKu”⁴⁶⁴

Hasil dari penelitian pengkaji terhadap metode *sharḥ* yang digunakan oleh al-Nawawi dan al-Mubārakfūri terhadap ketiga-tiga hadith *mutasyābihāt* bagi lafaz *al-dunuww* dan *al-taqarrub*, pengkaji merumuskan ianya menyamai metode *sharḥ* kitab hadith yang terawal seperti *al-Mu'lim* karangan al-Māzari dan *Ikmāl al-Mu'lim bi Fawā'id Muslim* karya al-Qādī 'Iyād. Kenyataan ini dibuat berdengang bersandarkan kepada contoh-contoh yang dipaparkan sebelum ini. Ini mengambarkan kesan metode wasatiyyah *sharḥ* hadith yang terdahulu kepada metode wasatiyyah *sharḥ* kitab hadith yang dikarang kemudiannya. Kitab-kitab *sharḥ* hadith yang dihasilkan selepasnya ianya tidak lain dan tidak bukan merupakan penyambung kepada kesinambungan metode wasatiyyah yang dipelopori oleh kitab *sharḥ* hadith yang terawal.

⁴⁶⁴*Ibid.*

4.3.26.3 KESIMPULAN

Hasil dari data yang dikemukakan, pengkaji mendapati dari **aspek huraian hadith** terdapat persamaan antara Imam al-Nawawi^ī dan al-Mubārakfūri^ī dimana kedua-duanya didapati merujuk kepada pendapat ulama dan Bahasa Arab ketika memberikan huraian kepada hadith ini.

Aspek lafaz *mutasyābihāt* juga memperlihat persamaan antara kedua-dua tokoh ini, mereka didapati lebih cenderung kepada mentakwilkan lafaz *al-Taqarrub* yang terdapat dalam hadith ini dengan memberikan makna yang bersesuaian dalam konteks hadith tersebut.

4.3.27 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* BAGI LAFAZ *AL-‘ATB*

Petikan bagi hadith ini ialah “فَعَالَ أَنَا أَعْلَمُ قَالَ فَعَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ”⁴⁶⁵ (*fa qāl ana a‘lam qāl fa ‘atab Allah ‘alayh*). Penelitian pengkaji tidak menemui ayat al-Qur’ān yang menyandarkan sifat ini kepada Allah s.w.t.

4.3.27.1 METODE SYARAH IMĀM AL-NAWAWĪ

Imam al-Nawawi^ī menggunakan pelbagai pendekatan ketika memberikan syarah kepada hadith ini. Pendekatan ini pada pendapat pengkaji bersesuai dengan fizikal hadith itu sendiri yang mempunyai matan yang panjang. Justeru itu penjelasan yang menyentuh pelbagai aspek diterapkan oleh beliau dalam memberikan syarah kepada hadith ini. Perincian kepada hal ini adalah seperti berikut

⁴⁶⁵ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 134-135 hadith keempat.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Beberapa pendekatan digunakan oleh beliau ketika memberikan huraian kepada hadith ini. Pendekatan ini pada pendapat pengkaji merupakan terjemahan kepada kemantapan Imam al-Nawawi yang menguasai pelbagai disiplin ilmu. Berikut adalah pendekatan beliau dalam menghuraikan hadith ini

i. Merujuk kepada ayat al-Qur'ān

Ketika diakhirnya syarahnya kepada hadith ini, Imam al-Nawawī menyimpulkan bahawa hadith ini merupakan sebahagian daripada dalil yang digunakan untuk menunjukkan bahawa Allah s.w.t mengetahui semua perkara samada yang telah berlaku, sedang berlaku dan akan berlaku dalam apa jua bentuk ianya terjadi atau sebaliknya. Kenyataan beliau tersebut diperkuatkan dengan merujuk kepada ayat al-Qur'ān seperti berikut

“Hadith ini adalah sebahagian daripada dalil bagi *ahl al-Haq* bagi menunjukkan Allah itu mengetahui apa yang telah, sedang dan akan terjadi dalam apa jua bentuk kejadianya berdasarkan firman Allah s.w.t antaranya وَلَوْ نَرَنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي ”, ”وَلَوْ رُدُوا لَعَادُوا لِمَا نَهْوَاهُ عَنْهُ“ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ ”, ”قَرْطَاسٌ فَلَمَسُوْهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ“ ”مَلَكًا جَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَّبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ“ dan beberapa ayat al-Qur'ān yang lain”⁴⁶⁶

ii. Merujuk kepada pandangan ulama

Penerangan yang diberikan oleh Imām al-Nawawī terhadap hadith ini dimantapkan lagi dengan merujuk kepada pendapat-pendapat ulama dalam pelbagai disiplin ilmu. Antara pandangan ulama yang sering dirujuk beliau ialah al-Māzari. Ini dapat diperhatikan dengan jelas ketika beliau membicarakan tentang al-Khidr a.s seperti berikut

⁴⁶⁶al-Nawawī (1994), op.cit., j.8 h. 159.

“Berkata al-Māzārī bahawa terdapat perselisihan dalam kalangan ulama tentang siapa al-Khidr a.s, adakah beliau seorang nabi atau wali?, ada yang menghujahkan baginda merupakan seorang nabi berdasarkan firman Allah “وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي”⁴⁶⁷, ayat ini menunjukkan baginda seorang nabi dan lebih alim berbanding nabi Musa a.s, dan mustahil seorang wali lebih alim dari seorang nabi...”⁴⁶⁸

Pandangan mufasir juga turut dirujuk oleh Imām al-Nawawī ketika melanjutkan perbincangan tentang al-Khiḍr a.s. seperti pendapat al-Tha‘labī. Ini dapat diperhatikan dalam penerangan beliau seperti berikut

“Berkata al-Tha‘labī bahawa semua pendapat mengatakan bahawa al-Khidr a.s merupakan seorang nabi yang sudah lanjut usianya, terhijab dari penglihatan sebaiknya besar manusia, dikatakan juga baginda masih lagi hidup hingga akhir zaman iaitu ketika diangkatnya al-Qur’ān, baginda berasal dari zaman Nabi Ibrahim a.s atau zaman selepasnya”⁴⁶⁸

Selain itu beliau juga didapati turut merujuk kepada pendapat al-Qādī ‘Iyād, contohnya ketika memberikan penjelasan tentang persoalan perkataan manakah yang lebih menunjukkan perbuatan tersebut teruk dan buruk, adakah *imran* (إِمْرَانٌ) ataupun *nukran* (نُكْرَانٌ), beliau menukilkannya seperti berikut

“Berkata al-Qādī bahawa ulama berselisih pendapat tentang kata-kata Musa a.s iaitu (*shay'an imran*) شَيْئًا إِمْرَانًا dan (*shay'an nukran*) شَيْئًا نُكْرَانًا. Ada yang mengatakan *imran* lebih kuat maknanya berbanding *nukran* pada menunjukkan buruknya sesuatu perbuatan yang dilakukan dan ada yang mengatakan sebaliknya”⁴⁶⁹.

iii. Merujuk kepada pakar Bahasa Arab

Hal ini dapat diperhatikan dengan jelas ketika beliau mensyarahkan hadith ini. Ianya disebut secara umum tanpa dinyatakan nama individu tersebut secara khusus.

⁴⁶⁷Ibid., 153.

⁴⁶⁸Ibid.

⁴⁶⁹Ibid., h. 155.

Contohnya ketika memberikan maksud kepada perkataan “أَنْـ” (*annā*) beliau menyatakan

“Berkata ahli Bahasa Arab perkataan tersebut kadang-kadang datang dengan makna *ayna*, *matā*, *haythu*, dan juga *kayfa*”.⁴⁷⁰

iv. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Antara pendekatan yang diterapkan oleh Imām al-Nawawī dalam hal ini ialah dengan menyatakan *dabt al-alfāz* iaitu menjelaskan baris yang sebenar bagi sesuatu perkataan. Contohnya dapat dilihat seperti berikut

“Perkataan “خَلَاوَةٌ” (*hulawah*) boleh dibaca dengan baris hadapan, atas dan bawah pada huruf *hā*, namun yang paling fasih dan sering digunakan ialah dengan baris hadapan iaitu *hulāwah* yang bermaksud tengah”.⁴⁷¹

Contoh yang lain pula ialah seperti berikut

“Perkataan “نَوْلٌ” (*nawl*) dibaca dengan baris atas pada huruf *nūn* dan sukun pada huruf *wāw*, maksudnya ialah upah”.⁴⁷²

v. Merujuk kepada *Qirā'at*

Huraian yang diberikan oleh Imām al-Nawawī terhadap hadith ini didapati turut menyelitkan bentuk-bentuk *Qirā'at* yang boleh dibaca pada perkataan-perkataan tertentu. Contohnya pada perkataan “لِشْعُرَقَ أَهْلَهَا” beliau menyatakan

“Perkataan tersebut dibaca dengan baris hadapan pada huruf *tā* dalam *Qirā'at Sab'* dan baris atas pada huruf *lām* pada perkataan selepasnya, dan juga dibaca dengan baris atas pada huruf *tā* dan baris hadapan pada huruf *lām* pada perkataan berikutnya”.⁴⁷³

⁴⁷⁰*Ibid.*

⁴⁷¹*Ibid.*, h. 157.

⁴⁷²*Ibid.*, 155.

⁴⁷³*Ibid.*, h. 156.

Contoh yang lain pula adalah seperti berikut

“Perkataan “قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِيْ عُذْرًا” mempunyai tiga bentuk bacaan dalam *Qirā'at Sab'* pertama dengan baris bawah pada huruf *dāl* dan *tasdīd* pada *nūn* “*ladunni*”, kedua dengan baris hadapan pada huruf *dāl* tanpa *tasdīd* pada huruf nun “*laduni*” dan yang ketiga baris *sukūn* pada huruf dal serta mengishmamkannya (memuncungkan bibir selepas sekejap huruf tersebut dimatikan) tanpa *tasdīd* pada *nūn* “*ladni*”.⁴⁷⁴

b) ASPEK FIKH AL-HADĪTH

Syarah yang dikemukakan oleh Imām al-Nawawī terhadap hadith ini merupakan antara yang paling banyak mengandungi *fikh al-hadith* yang sebahagian besarnya menjurus kepada penekanan kepada nilai-nilai murni dan adab yang perlu diamalkan oleh setiap muslim, selain daripada beberapa kaedah bagi panduan kehidupan masyarakat Islam yang lahir hasil dari kefahaman beliau yang mendalam dan luas terhadap hadith. Antara contoh *fikh al-hadith* yang dibawakan oleh beliau adalah seperti berikut

“Berdasarkan peristiwa Nabi Musa a.s meminta agar dibukakan jalan kepadaNya untuk menemui al-Khiḍr a.s ulama menyatakan tentang saranan kepada seseorang itu berkelana demi menuntut ilmu bahkan digalakkan memperbanyakkan musafir tersebut demi menuntut ilmu, digalakkan juga kepada orang alim agar menuntut ilmu dari orang yang lebih alim darinya dan berkelana bagi mencapai tujuan tersebut, pada hadith ini juga terdapat fadilat menuntut ilmu, keharusan menyediakan bekalan bagi tujuan bermusafir, pada hadith ini juga terdapat adab-adab ketika bersama orang alim, menghormati guru-guru dan tidak membantah kata-kata mereka, menunaikan janji apabila berjanji kepada mereka dan meminta maaf apabila janji tidak dikota, pada hadith ini juga terdapat keharusan meminta makanan daripada orang lain ketika perlu, padanya juga harus menggunakan kapal, kenderaan, kediaman, memakai baju dengan keizinan tuannya tanpa diberikan sebarang bayaran, padanya juga terdapat kaedah menghukum sesuatu berdasarkan zahirnya sehingga terbukti yang sebaliknya, padanya juga terdapat saranan mendahuluikan seseorang dirinya dalam perkara yang berkaitan dengan akhirat seperti berdoa dan yang seumpamanya, adapun yang berkait dengan perkara dunia maka hendaklah dia mengutamakan orang lain berbanding dirinya,

⁴⁷⁴Ibid.

padanya juga terdapat kaedah iaitu melihat kepada kemaslahatan dan kepentingan umum apabila berlaku pertembungan dalam sesuatu isu, contohnya apabila bertembung dua kemudarat, ditolak kemudarat yang besar dengan melakukan kemudarat yang lebih kecil contohnya menebuk kapal bagi mengelak ia dirampas”.⁴⁷⁵

4.3.27.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah yang dikemukakan oleh al-Mubārakfūrī terhadap hadith ini setelah diteliti mengandungi beberapa aspek seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Beberapa pendekatan digunakan oleh al-Mubārakfūrī dalam memberikan huraian kepada hadith ini, ianya adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada hadith

Huraian beliau terhadap hadith ini didapati banyak merujuk maksud hadith yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī tanpa meyertakan teks hadith tersebut. Ini menjadikan penerangan lebih jelas dan khusus. Contohnya ketika menyatakan sifat ikan yang dibawa sebagai bekal oleh Nabi Musa a.s beliau menyatakan

“Sifat ikan ini yakni mati ada disebut dalam Sahih al-Bukhari dalam hadith bernombor 4726, dan sifat masin pula disebut dalam hadith yang selepasnya”⁴⁷⁶

ii. Mengemukakan pandangan sendiri

Ketika memberikan penerangan tentang maksud “مُجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ” (*majma‘ al-Baḥrayn*)

beliau mengutarakan pendapat beliau sendiri tentang lokasi sebenar tempat tersebut seperti berikut

⁴⁷⁵*Ibid.*, h. 154-155.

⁴⁷⁶al-Mubarakfuri (1999), *op.cit.*, j.4 h.70.

“Pada pendapatku, tempat ini terletak di hujung Semenanjung Sinai, inilah lokasi bertemunya dua laut, Teluk Suez dari sebelah Mesir dan Teluk ‘Aqabah dari sebelah Palestin dan Jordan, berkemungkinan juga lokasi tersebut terletak di sekitar Sharm al-Shaykh yang terletak berdekatan dengan Teluk ‘Aqabah”⁴⁷⁷

Beliau juga turut memberikan komentar tentang pendapat mufasir tentang lokasi tempat ini seperti berikut

“Kebanyakkannya tempat yang disebut oleh para mufasir tentang lokasi tempat ini didapati tidak bertepatan dengan ciri-ciri *majma’ al-Baḥrayn* kerana terletak amat jauh dari Semenanjung Sinai”⁴⁷⁸

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Dalam hal ini, beliau menyatakan baris sebenar bagi sesuatu perkataan terpilih atau lebih dikenali dengan nama *dabṭ al-alfāz*. Contohnya adalah seperti berikut

“Perkataan “الخَسِيرُ” boleh dibaca samada dengan dua cara iaitu dengan baris atas pada huruf *khādiikuti* baris bawah pada huruf *dād* (*al-Khaḍīr*), atau dengan baris baris bawah pada huruf *khā* diikuti sukun pada huruf *dād* (*al-Khiḍr*)”.⁴⁷⁹

Contoh yang lain pula adalah seperti berikut

“Perkataan “مِكْتَلٌ” (*miktal*) dibaca dengan baris bawah pada huruf *mīm*, manakala perkataan “ثَمَّ” (*thamm*) pula dibaca dengan baris atas pada huruf *thā*”⁴⁸⁰

Persoalan nahu juga ada disentuh oleh beliau dalam mengarap kefahaman sebenar bagi maksud hadith. Ini dapat diperhatikan dengan jelas ketika beliau memberikan penerangan kepada lafadz “أَنَّ بِأَرْضِكَ السَّلَامُ؟” (*annā bi arḍik al-Salām*) seperti berikut

⁴⁷⁷ *Ibid.*

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*

“Perkataan *annā* disini bermaksud dimana ataupun bagaimana, dan ini merupakan *istifhām istib‘ād*, buktinya ialah keadaan penduduk tempat itu sendiri pada masa itu yang belum menganut Islam”⁴⁸¹

Penelitian kepada pendekatan yang digunakan oleh al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī mendapati ianya menyamai metode wasatiyyah *sharḥ* kitab hadith yang terdahulu. Pendekatan-pendekatan yang dipilih seperti rujukan kepada al-Qur'an, hadith, pendapat ulama, pendapat sendiri, pakar Bahasa Arab, kaedah dan *dabt al-alfāz*nya serta perbahasan tentang nas *mutasyābihāt* itu semua sebenarnya telah diterapkan oleh al-Māzārī dan al-Qādī. Contohnya pendekatan yang berkaitan dengan *dabt al-alfāz* dimana al-Qādī menyatakan

“Perkataan الْبَكَالِي ia dibaca dengan baris bawah pada huruf *ba* (al-Bikali) dan boleh juga dibaca dengan baris atas pada huruf *ba* dan *tashdid* pada huruf *kāf* (al-Bakkali)”⁴⁸²

Contoh pendekatan yang berkaitan dengan *fikh al-hadīh* pula yang disentuh oleh al-Qādī adalah seperti berikut

“Harus seseorang itu memberitahu kepada orang lain bahawa dirinya lebih berilmu dan baik apabila keadaan menuntut dia berbuat demikian seperti untuk memberi pengajaran kepada orang lain atau sebab-sebab keduniaan dan bukan kerana riak atau bangga diri”⁴⁸³

4.3.27.3 KESIMPULAN

Selepas membanding beza data yang dikemukakan, pengkaji mendapati terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara Imam al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī ketika mensyarahkan hadith ini. Dari **aspek huraian hadith**persamaan antara Imam

⁴⁸¹ *Ibid.*, h. 71.

⁴⁸² al-Qādī (1998), *op.cit.*, j 7, h. 364.

⁴⁸³ *Ibid.*, h. 366.

al-Nawāwī dan al-Mubārakfūrī ialah apabila kedua-duanya merujuk kepada kaedah Bahasa Arab ketika mensyarahkan hadith ini. Perbezaannya pula ialah didapati huraian yang diberikan oleh Imām al-Nawawi turut merujuk kepada ayat al-Qur’ān, pandangan ulama, pendapat pakar Bahasa Arab dan *Qirā’āt*, berlainan pula dengan huraian yang diberikan oleh al-Mubārakfūrī yang didapati merujuk kepada hadith dan mengemukakan pendapat sendiri.

Aspek *fikh al-Hadith* menampak perbezaan yang begitu jelas. Hanya Imam al-Nawawi sahaja yang membicarakan aspek ini, sedangkan al-Mubarakfuri tidak berbuat sedemikian.

4.3.28 HADITH *MUTASYĀBIHĀT* BAGI LAFAZ AL- AL-NAZAR

Petikan hadith bagi lafaz ini ialah “إِنَّ اللَّهَ لَا يُنْظَرُ إِلَى صُورَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ” (*inn Allah lā yanżur ilāsuwarikum wa amwālikum*)⁴⁸⁴. Terdapat beberapa ayat al-Qur’ān yang menyandarkan sifat ini kepada Allah s.w.t antaranya firman Allah s.w.t dalam Surah Āl-‘Imrān ayat 77 “وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ”.

4.3.28.1 METODE SYARAH IMAM AL-NAWAWI

Syarah yang dikemukakan oleh Imam al-Nawawi terhadap hadith ini agak ringkas. Hasil penelitian pengkaji mendapati ianya boleh dibahagikan kepada dua bahagian seperti berikut

⁴⁸⁴ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 137 hadith kelima.

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian hadith yang diberikan oleh beliau menggunakan beberapa pendekatan seperti berikut

i. Merujuk kepada hadith

Beliau memetik satu hadith lain bagi memperkuatkan kenyataannya yang menyatakan bahawa amalan-amalan zahir ini tidak akan menyebabkan seseorang itu mendapat ketakwaan sebaliknya ia diperolehi melalui amalan hati yang merasai keagungan Allah s.w.t, takut kepadaNya dan merasakan sentiasa diperhatikanNya.

Berikut huraian yang dinyatakan oleh beliau

“Hadith ini memberi maksud bahawa yang diambil kira dalam amalan-amalan manusia ialah hatinya, berdasarkan sabda Nabi s.a.w
“أَلَا إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَفٌ...”⁴⁸⁵

ii. Merujuk kepada pendapat ulama

Pendapat al-Māzārī yang menyatakan bahawa akal manusia itu letaknya di hati bukannya di kepala merupakan satu-satunya pendapat ulama yang dipetik oleh beliau ketika menghuraikan hadith ini. Beliau menyatakan

“Berkata al-Māzārī, terdapat sesetengah golongan yang berdalilkan dengan hadith “أَلَا إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَفٌ...” (*alā inn fī al-jasad mudghah*) bagi menunjukkan bahawa akal itu terletak di hati, bukannya di kepala manusia”.⁴⁸⁶

b) ASPEK SANAD

Isu ini hanya disentuh secara sepintas lalu sahaja oleh Imam al-Nawawī. Beliau menyatakan cara membaca nama perawi dengan baris yang betul atau juga dikenali dengan istilah *dabt al-alfāz*. Contohnya adalah seperti berikut

⁴⁸⁵al-Nawawī (1999), *op.cit.*, j.8.h. 364.

⁴⁸⁶*Ibid.*

“Nama perawi ”جَعْفَرُ بْنُ بُرْقَانٍ“ dibaca dengan baris hadapan pada huruf *bā* dan sukon pada huruf *rā* (*Burqān*)”.⁴⁸⁷

c) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Ketika memberikan ulasan tentang makna “النظر” (*al-nażar*) beliau didapati lebih cenderung kepada takwil sahaja kerana hanya pandangan ini yang disebut oleh beliau disini. Beliau menyebut seperti berikut

“Makna *al-nażar* dalam konteks hadith ini ialah memberi balasan dan perhitungan kepada sesuatu amalan berdasarkan amalan hati, bukannya amalan zahir”.⁴⁸⁸

4.3.28.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRI

Syarah yang diberikan oleh al-Mubārakfūri terhadap hadith ini begitu ringkas sekali. Pengkaji mendapati ianya hanya berbentuk ulasan pendek kepada aspek *mutasyābiḥāt*. Berdasarkan ulasan tersebut, beliau didapati lebih cenderung kepada mentafwidkan sifat *al-nażar* kepada Allah dan menyerahkan makna sebenarnya kepada Allah s.w.t. lalu beliau menguatkan pandangannya dengan memetik sepotong ayat al-Qur’ān. Berikut ulasan beliau

“Makna *al-nażar* sedia maklum, dan tidak perlu ditanya bagaimana *kayfiyyahnya* (bentuknya) kerana Allah s.w.t berfirman dalam Surah al-Shūra ayat 11. ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“⁴⁸⁹.

Huraian yang diberikan oleh al-Qādī terhadap hadith ini menunjukkan beliau merujuk kepada pandangan sendiri dalam memberikan ulasan kepada hadith. Ini dapat dilihat dalam contoh berikut

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ al-Mubarakfuri (1999), *op.cit.*, j.1 h. 498.

“Penglihatan Allah disini maksudnya Allah s.w.t melihat segala amalan kamu dan seterusnya mengkhususkan ganjaran dan hukuman yang setimpal...”⁴⁹⁰

Metode wasatiyyah *sharḥ al-Nawawi* dan *al-Mubārakfūrī* ketika berinteraksi dengan hadith ini jika diteliti ianya terkesan dengan metode *sharḥ* kitab hadith yang sebelumnya. Contohnya metode *sharḥ al-Qurṭubī* yang menggunakan pendekatan rujukan kepada al-Qur'an adalah seperti berikut

“Allah s.w.t tidak memberi ganjaran dan hukuman kepada kamu berdasarkan wajah dan harta kamu, dan tidaklah harta kamu itu mampu mendekatkan kamu kepadaNya, firman Allah s.w.t dalam Surah al-Saba' ayat 37
وَمَا أُمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِإِلَيْيٍ تُعْرَفُونَ إِلَّا مِنْ آمَنَ⁴⁹¹
وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الصَّعْفِ إِمَّا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْعُرْفَاتِ آمُنُوا

Contoh metode *sharḥ al-Qurṭubī* yang memberi penekanan kepada aspek *fikh al-hadīth* pula adalah seperti berikut

“Antara faedah yang boleh diambil dari hadith ini ialah keperluan memberi perhatian yang lebih kepada hal ehwal hati, membersihkan niat, menyucikannya dari sifat-sifat keji dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji..., penyucian hati perlu didahulukan kemudian disusuli dengan pembersihan anggota badan kerana hati merupakan tempat yang akan dilihat oleh Allah s.w.t...”⁴⁹²

Metode ini jika diperhati melalui contoh-contoh yang dipaparkan ia jelas menunjukkan bahawa metode wasatiyyah *sharḥ al-Nawawi* dan *al-Mubārakfūrī* terkesan dengan metode wasatiyyah *sharḥ hadith* yang sebelumnya.

4.3.28.3 KESIMPULAN

Terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara kedua-dua tokoh ini ketika mengemukakan syarah kepada hadith ini. Dari **aspek huraiān hadīth** Imam al-

⁴⁹⁰ al-Qādī ‘Iyād (1998), *op.cit.*, j. 8, h. 31.

⁴⁹¹ Al-Imām al-Ḥāfiẓ Abū al-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Umar Ibn Ibrāhīm al-Qurṭubī (1996), *al-Muṣṭafim limā Ashkāl min Talkhīṣ Kitāb Muslim*, j. 6. Beirut: Dār Ibn Kathīr, h. 538.

⁴⁹² *Ibid.*,

Nawawi menguatkan huraianya dengan membawakan hadith yang lain serta memetik pandangan ulama seperti al-Māzārī, sedangkan huraian al-Mubārakfūrī pula hanya tertumpu kepada memberikan ulasan kepada lafaz *mutasyābihāt* sahaja.

Aspek sanad hadith turut disentuh oleh Imām al-Nawawi dengan memberikan *dabt al-alfāz* kepada Ja‘far Ibn Burqān sedangkan al-Mubārakfūrī langsung tidak menyentuh tentang aspek ini dalam syarahnya

Dari **aspek lafaz mutasyābihāt** pula, kedua-duanya menampakkan perbezaan pandangan dengan mengemukakan ulasan yang berlainan dimana Imām al-Nawawi didapati lebih cenderung kepada takwil sedangkan al-Mubārakfūrī pula lebih cenderung kepada *ithbāt* dan *tafwīd*.

4.3.29 HADITH MUTASYĀBIHĀT BAGI LAFAZ AL-ADHAN

Petikan hadith bagi lafaz ini ialah “...” (mā adhin Allah li shay'in ma adhin li nabi).⁴⁹³ Tiada ayat al-Qur'ān yang menyandarkan lafaz ini kepada Allah s.w.t.

4.3.29.1 METODE SYARAH IMĀM AL-NAWAWĪ

Pendekatan yang digunakan oleh Imām al-Nawawi ketika mensyarahkan hadith ini boleh dibahagikan kepada dua bahagian seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian yang diberikan oleh beliau didapati menggunakan beberapa pendekatan yang sama sebagaimana sebelumnya. Perincian kepada pendekatan tersebut adalah seperti berikut

⁴⁹³ Teks lengkap hadith ini boleh dilihat pada halaman 137-138 hadith keenam.

i. Merujuk kepada al-Qur'ān

Ini merupakan satu pendekatan yang agak popular dan sering digunakan oleh beliau.

Dalam hal ini beliau memetik ayat al-Qur'ān bagi memperkuatkan pendapatnya mengenai makna *al-adhan*. Ini dapat diperhatikan dalam kata-kata beliau seperti berikut

“*Al-adhan* dari segi bahasa maknanya ialah mendengar berdasarkan firman Allah s.w.t ”وَأَذِنْتُ لِرَبِّهَا“.⁴⁹⁴

ii. Merujuk kepada pendapat ulama

Ketika membahaskan maksud “يَعْنِي بِالْقُرْآنِ” beliau merujuk kepada beberapa

pendapat ulama seperti berikut

“Segolongan ulama mazhab Shāfi'i dan mereka yang pakar dalam bacaan seni al-Qūr'ān menyatakan ianya bermaksud memperelokkan suara ketika membaca al-Qur'ān, segolongan yang lain pula berpendapat ianya bermaksud membaca al-Qur'ān dengan suara yang sedih dan lembut, namun maksud sebenarnya ialah memperelokkan suara ketika membaca al-Qur'ān”⁴⁹⁵

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Dalam hal ini, Imām al-Nawawī secara terang-terang menyokong pendapat takwil bahkan mewajibkannya dalam konteks hadith ini. Ini dapat diperhatikan dalam kata-kata beliau seperti berikut

“Tidak harus menanggung makna *al-adhan* disini dengan makna *al-istimā'*, kerana ianya mustahil pada zat Allah s.w.t, ia sebenarnya merupakan *majāz* bagi menunjukkan Allah s.w.t mendekati seseorang pembaca al-Qur'ān dan melimpahkan kurniaNya, jadi ianya wajib ditakwil”.⁴⁹⁶

⁴⁹⁴al-Nawawī (1994), *op.cit.*, j.3. h. 338.

⁴⁹⁵*Ibid.*

⁴⁹⁶*Ibid.*

4.3.29.2 METODE SYARAH AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Syarah beliau terhadap hadith ini boleh dipecahkan kepada dua bahagian iaitu aspek huraian hadith dan lafaz *mutasyābihāt*. Perincinya adalah seperti berikut

a) ASPEK HURAIAN HADITH

Huraian hadith yang dibuat oleh beliau menggunakan beberapa pendekatan bagi tujuan memperjelaskan maksud hadith. Pendekatan-pendekatan tersebut adalah seperti berikut

i. Merujuk kepada al-Qur’ān

Ini merupakan satu pendekatan beliau yang begitu popular dan sering digunakan ketika menghuraikan hadith-hadith *mutasyābihāt*. Selepas memberikan maksud bagi perkataan *al-adhan* beliau memetik sepotong ayat al-Qur’ān bagi tujuan menguatkan pandangan berkenaan. Contohnya adalah seperti berikut

“ *Al-adhan* disini maksudnya ialah *al-Istimā‘* berdasarkan firman Allah s.w.t dalam Surah al-Inshiqāq ayat 2 ”وَأَذْنَتْ لِرِبِّهَا⁴⁹⁷.

ii. Merujuk kepada pendapat ulama

Pendapat Imām al-Qurṭubī merupakan antara pendapat ulama yang disebut oleh beliau ketika memberikan penerangan tentang maksud lafaz *al-adhan*. Ini dapat diperhatikan dalam contoh berikut

“Berkata al-Qurṭubī asal perkataan *al-adhan* dibaca dengan berbaris atas pada huruf *hamzah* dan *dhāl* yang memberi maksud pendengar menghulurkan dan mendekatkan telinganya ke arah punca sesuatu bunyi”.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷al-Mubārakfūrī (1999), *op.cit.*, j. 1, h. 496.

⁴⁹⁸*Ibid.*, h. 497.

iii. Merujuk kepada kaedah Bahasa Arab

Pendekatan ini juga turut digunakan oleh beliau semasa menghuraikan maksud hadith. Isu berkaitan dengan nahu Bahasa Arab iaitu *i'rāb* sesuatu perkataan disentuh secara tidak langsung memudahkan pembaca memahami maksud hadith. Contohnya adalah seperti berikut

“Perkataan “*mā*” yang pertama pada lafaz *ma'adhina Allah li sya' mā adhina li nabīḥasan* memberi maksud penafian”.⁴⁹⁹

b) ASPEK LAFAZ MUTASYĀBIHĀT

Kita membicarakan tentang hal ini, beliau mengemukakan pandangan ulama yang mengakwilkan lafaz ini dengan makna Allah s.w.t memuliakan seseorang pembaca al-Qur'an dan melimpahkan ganjaran kepadanya, namun diakhir perbahasannya beliau menyatakan pandangannya sendiri yang lebih menyetujui pendapat tafwid. Ini dapat dilihat dalam contoh berikut

“Maksud *al-adhān* disini ialah memuliakan pembaca al-Qur'an dan melimpahkan kurniannya kerana itulah sebenarnya hasil apabila seseorang mendengar bacaan al-Qur'an, aku berkata “pendapat yang sebenarnya ialah melakukan apa yang Allah s.w.t sifatkan kepada diriNya samada yang terdapat dalam al-Kitāb atau pun al-Sunnah berdasarkan zahir lafaz tersebut dengan tidak melakukan *takyīf*, *tashbīh* tak *ta'ṭīl*, sebagaimana zatNya tidak dikiaskan dengan zat yang lain, maka begitulah juga sifatNya”.⁵⁰⁰

Metode *sharḥ* yang digunakan oleh al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī yang ditunjukkan melalui pendekatan-pendekatan yang tertentu ia sebenarnya menerima tempias metode *sharḥ* hadith yang terdahulu samada *sharḥ* hadith yang dikarang oleh al-Qādī atau pun al-Qurtubī. Contohnya pendekatan merujuk kepada al-Qur'an

⁴⁹⁹Ibid.

⁵⁰⁰Ibid., h. 498.

ketika memberikan huraian kepada hadith tentang larang *taghanni*⁷ bil al-Qur'an beliau menyatakan

"Alasan larangan berbuat demikian kerana ia menyamakan al-Qur'an dengan syair, sedangkan Allah s.w.t telah menyucikan KitabNya dari menyamai syair, firmanNya dalam Surah al-Hāqqah ayat 41 ۖ وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ⁵⁰¹

Contoh pendekatan yang berkait dengan perbahasan tentang nas *mutasyābihāt* pula adalah seperti berikut

"*Al-adhan* bermaksud mendengar sesuatu sambil mendekatkan telinga ke arah punca sesuatu bunyi atau suara, makna sebegini adalah mustahil pada sisi Allah s.w.t, ia sebenarnya menunjukkan Allah s.w.t memuliakan pembaca al-Qur'an dan memberi ganjaran kepadanya, ia difahami dalam bentuk yang sebegini kerana pendengaran kepada sesuatu dalam bentuk seperti dinyatakan ia menunjukkan kepada penerimaan, pemerhatian dan penghormatan"⁵⁰²

Contoh pendekatan yang berkaitan dengan Bahasa Arab ialah penerangan tentang *dabṭ al-alfāz* seperti contoh berikut

"*Fi'l al-mādī* bagi *al-adhan* ialah أَذْنَ (adhin) dibaca dengan baris bawah pada huruf *dhāl*, *fi'l al-mudāri'* pula ialah يَأْذَنَ (ya'dhan) dibaca dengan baris atas pada huruf *dhāl*, kata terbitannya pula ialah أَذْنَ (adhan) dibaca dengan baris atas pada huruf *dhāl*"

Contoh-contoh ini membuktikan dengan jelas metode *sharḥ* al-Nawawi⁷ dan al-Mubārakfūri⁷ terkesan dengan metode *sharḥ* karya-karya hadith yang sebelumnya yang dihasilkan oleh al-Māzari, al-Qađī dan al-Qurṭubī.

⁵⁰¹ al-Qurṭubī (1996), *op.cit.*, j. 2, h. 422.

⁵⁰² *Ibid.*, h. 421.

4.3.29.3 KESIMPULAN

Penelitian terhadap data-data menunjukkan terdapat beberapa persamaan dan perbezaan antara Imam al-Nawawi dan al-Mubārakfūri ketika mensyarahkah hadith ini. Dari **aspek huraiān hadīth** persamaannya ialah kedua-duanya didapati merujuk kepada ayat al-Qur'ān dan pendapat ulama, manakala perbezaannya pula ialah al-Mubārakfūri turut menyentuh tentang isu nahu Bahasa Arab sedang al-Nawawi tidak berbuat sedemikian.

Aspek lafaz mutasyābihāt memperlihatkan satu perbezaan yang agar ketara antara kedua-duanya. Imām al-Nawawi mewajibkan takwil bagi lafaz *al-adhan* yang terdapat dalam hadith ini manakala al-Mubārakfūri pula turut mengemukakan pendapat yang mentakwilkan lafaz ini tetapi diakhir perbahasannya beliau mengutarakan pandangan beliau sendiri yang dilihat lebih menyebelahi dan condong menyokong pendapat tafwid.

4.4 RUMUSAN

Kegigihan Imām al-Nawawi dalam pengajian keilmuan mencapai tahap tertinggi sehingga beliau dilantik menjadi Shaykh Hadith di Dār al-Hadīth al-Ashrāfiyyah ketika berumur 34 tahun. Beliau memegang jawatan tersebut sehingga ke akhir hayatnya iaitu selama kira-kira 21 tahun. Ketokohan beliau terserlah jika dilihat kepada senarai guru-guru yang melebihi 25 orang ulama besar dalam pelbagai bidang ilmu termasuklah khazanah karya-karya beliau yang mencakupi pelbagai cabang ilmu Islam yang dikatakan melebihi 600 karya. Sharḥ Muslim merupakan antara karya terbesar beliau dalam syarah hadith yang dihasilkan pada kemuncak kematangan ilmu beliau.

Şafiyy al-Rahmān al-Mubārakfūri pula merupakan antara tokoh hadith kelahiran benua India pada pertengahan tahun 1942. Beliau pernah mengajar di Madrasah Fayd ‘Ām Universiti al-Rashād di A‘zamkada, Madrasah Dār al-Hadīth dan al-Jāmiah al-Salafiyyah di Varanasi. Beliau juga pernah menjawat jawatan sebagai pengkaji di *Markaz Khidmah al-Sunnah wa al-Sirah al-Nabawiyyah* di Universiti Islam Madinah. Beliau pernah menuntut ilmu dengan beberapa orang ulama besar benua India seperti ‘Ubayd al-Rahmān al-Mubārakfūri pengarang kitab “*Mirqāh al-Mafātīh Sharh Mishkāh al-Maṣābīh*”. Beliau meninggalkan sejumlah 17 karya yang ditulis dalam Bahasa Arab dan 13 lagi dalam Bahasa Urdu. *Minnah al-Mu‘in* merupakan sumbangan besar beliau dalam mensyarkan Sahih Muslim yang termuat dalam empat jilid.

Huraian hadith yang dikemukakan oleh Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūri memperlihatkan banyak persamaan dimana kedua-duanya didapati menggunakan pendekatan dengan merujuk kepada ayat al-Qur’ān, hadith, pendapat ulama, pendapat peribadi dan kaedah Bahasa Arab. Perbezaannya pula ialah apabila hanya Imam al-Nawawi turut merujuk kepada pakar *gharīb al-hadīth* sedangkan al-Mubārakfūri tidak berbuat sedemikian. Selain itu al-Mubārakfūri juga merujuk kepada kitab sejarah sedang Imām al-Nawawī pula tidak dilihat berbuat sedemikian.

Sanad hadith juga ada disentuh oleh Imam al-Nawawi dan al-Mubārakfūri dimana kedua-duanya ada memberikan pengenalan biodata perawi hadith dan ulasan tentang istilah “*riwāyah*”. Imām al-Nawawī juga turut menyentuh tentang *dabṭ al-alfaẓ* bagi

nama perawi hadith, memberikan ulasan tentang lafaz “*haddathana*, ‘an, *yarfa’uh* dan *rafa’ahu* sedangkan al-Mubārakfūrī tidak dikesan berbuat sedemikian.

Persoalan matan hadith yang berkaitan dengan *takhrīj* juga disentuh oleh Imām al-Nawawī sahaja sedangkan al-Mubārakfūrī berdasarkan syarahnya kepada hadith-hadith mutasyabihat didapati tidak menyentuh persoalan sedemikian.

Fikh al-hadīth merupakan antara persoalan yang disentuh Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī. Aspek lafaz *mutasyābihāt* juga merupakan antara isu yang disentuh oleh kedua-dua tokoh ini. Mereka dilihat tidak terikat dengan satu-satu pemikiran. Hal ini dapat dilihat dimana dalam sesuatu keadaan mereka dilihat cenderung dan condong kepada takwil, tetapi dalam keadaan yang lain pula lebih menyokong pandangan *tafwīd* dan *ithbāt*.

Metode wasatiyyah sharḥ al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī yang merangkumi pelbagai pendekatan ia sebenarnya menerima tempias dan terkesan dengan metode wasatiyyah yang diasaskan oleh ulama hadith terdahulu yang dimuatkan dalam karya-karya mereka yang pelbagai seperti kitab *al-Mu’lim* karangan al-Māzārī, *Ikmal al-Mu’lim* yang ditulis oleh al-Qāḍī dan *al-Mufhim* yang dihasilkan oleh al-Qurṭubī.

Data-data dari bab ini menerima hipotesis yang dibuat iaitu Imām al-Nawawī lebih cenderung kepada aliran *al-Ta’wīl*, manakala al-Mubārakfūrī pula lebih cenderung

kepada aliran *al-Tafwid*. Ia juga menerima hipotesis e iaitu Imam al-Nawawi dan al-Mubārakfūri bersikap terbuka, tidak menuduh dan melabel individu atau golongan yang tidak sealiran dengan mereka.

Jadual 4.4: Jadual Pendapat al-Nawawi dan al-Mubārakfūri Terhadap Nas *Mutasyābihāt*

Bil	Nas Mutasyābihāt	al-Nawawi		al-Mubārakfūri	
		Tafwid	Takwil	Tafwid	Takwil
1	<i>al-Wajh</i>	-	✓	-	-
2	<i>al-Yad</i>	-	✓	-	-
3	<i>al-Yad</i>	-	✓	-	✓
4	<i>al-Yamīn</i>	-	✓	-	-
5	<i>al-Yamīn</i>	✓	✓	-	-
6	<i>al-Yamīn</i>	-	✓	-	✓
7	<i>al-Isba‘</i>	✓	✓	-	-
8	<i>al-Isba‘</i>	✓	✓	✓	-
9	<i>al-Qadam</i>	✓	✓	✓	-
10	<i>al-Sāq</i>	-	✓	✓	-
11	<i>al-Nafs</i>	-	-	-	-
12	<i>al-Shakhs</i>	-	✓	-	✓
13	<i>al-Dhāt</i>	-	-	-	-
14	<i>al-Sūrah</i>	✓	✓	✓	-
15	<i>al-Farḥ</i>	-	✓	-	✓
16	<i>al-Ghayrah</i>	-	✓	-	✓
17	<i>al-Istiḥya‘</i>	-	✓	-	✓
18	<i>al-Malal</i>	-	✓	-	-
19	<i>al-Maḥabbah</i>	-	-	-	-
20	<i>al-Maḥabbah</i>	-	-	-	-
21	<i>al-Khullah</i>	-	-	-	-
22	<i>al-‘Uluww</i>	✓	✓	-	-
23	<i>al-Nuzul</i>	✓	✓	✓	✓
24	<i>al-Dunuww</i>	-	✓	-	✓
25	<i>al-Dunuww</i>	-	-	-	-
26	<i>al-Dunuww</i>	-	✓	-	✓
27	<i>al-‘Atb</i>	-	-	-	-
28	<i>al-Naẓar</i>	-	✓	✓	-
29	<i>al-Adhan</i>	-	✓	✓	✓

Bab 5: ANALISIS SOAL SELIDIK DAN DAPATAN SIKAP AGAMAWAN DI KUALA TERENGGANU

5.1 PENDAHULUAN

Bab ini dikhurasukan kepada melapor dan menganalisis segala data yang diperolehi dari set soal selidik yang telah diedarkan dan ditandai oleh responden bagi tujuan mencapai objektif ketiga kajian iaitu merumuskan sikap agamawan di Kuala Terengganu dan hubungan antara pemboleh ubah tidak bersandar dengan pemboleh ubah bersandar. Sebelum soal selidik ini ditadbir kepada responden sebenar ianya telah melalui beberapa proses bagi memastikan keupayaannya mencapai objektif kajian. Data yang diperolehi daripada set soal selidik ini telah dianalisis dengan menggunakan perisian “*SPSS 19.0*”. Data-data tersebut diolah dengan menggunakan dua kaedah iaitu statistik deskriptif bagi memperihal data yang dipungut dari sampel kajian dan kaedah deskriptif inferensi iaitu melalui ujian Khi Kuasa Dua bagi melihat hubungan antara pemboleh ubah tidak bersandar dengan pemboleh ubah bersandar. Dapatkan soal selidik ini dapat dilihat melalui jadual-jadual yang ditunjukkan.

5.2 ANALISIS SOAL SELIDIK BAHAGIAN A (PROFIL RESPONDEN KAJIAN)

Bahagian A soal selidik ini mengandungi 10 item. Item-item ini yang dibina bagi mengetahui latar belakang responden kajian iaitu jantina, umur, tahap pengajian tertinggi, pengalaman menuntut di luar negara, pengkhususan pengajian, pekerjaan,

tempat berkhidmat sekarang, tempoh lama berkhidmat di tempat kerja terkini dan pekerjaan terdahulu sebelum menjawat jawatan sekarang.

Jadual 5.2: Jadual Profil Responden (N: 200)

PROFIL RESPONDEN	BILANGAN RESPONDEN	PERATUSA N
Jantina		
Lelaki	106	53
Perempuan	94	47
Umur		
21-30	38	19
31-40	100	50
41-50	56	28
51-60	6	3
Kelayakan Akademik		
Doktor Falsafah	5	2.5
Sarjana	35	17.5
Sarjana Muda	121	60.5
Diploma	20	10
STPM	8	4
SPM/MCE	7	3.5
PMR/SRP/LCE	1	.5
Aliran pondok	3	1.5
Pengalaman Menuntut Luar Negara		
Timur Tengah	71	35.5
Asia Tenggara	14	7
Eropah	5	2.5
Lain-lain	7	3.5
Tiada Pengalaman	103	51.5
Tempat Pengajian		
Uni. Luar Negara	54	27
Uni. Tempatan	98	49
Kolej Universiti	8	4.0
IPG/Maktab Perguruan	27	13.5
Lain-lain	13	6.5
Pengkhususan Pengajian		
Syariah, Fikh, Usul Fikh	71	35.5
Quran, Tafsir, Hadith	35	17.5
Falsafah, Perbandingan Agama	13	6.5
Bahasa Arab, Tamadun Islam,	26	13

Dakwah		
Pendidikan Islam	39	19.5
Lain-lain	16	8
Pekerjaan		
Pensyarah	39	19.5
Pegawai Jabatan Agama/Mufti	2	1.0
Guru Agama Sekolah/Pondok	136	68
Lain-lain	23	11
Tempat Kerja Kini		
IPT	32	16
IPGM	3	1.5
Sekolah/pondok	134	67
Jabatan Kerajaan	23	11.5
Lain-lain	8	4
Item:Lama Khidmat		
1-5	51	25.5
6-10	90	45
11-15	27	13.5
16-20	16	8
21 tahun ke atas	16	8
Pekerjaan Terdahulu		
Peniaga	1	0.5
Exsekutif	1	0.5
Guru	17	8
Jurulatih Pengurusan	1	0.5
Pembantu Pendaftar	1	0.5
Pegawai Komunikasi	1	0.5
Peguam	1	0.5
Pembantu Penyelidik	1	0.5
Pembantu Tadbir	1	0.5
Pensyarah	1	0.5
Penyelidik	1	0.5
Tukang jahit	1	0.5
Tiada	172	86

Sumber: Soal Selidik

Jadual 5.2 menunjukkan profil keseluruhan 200 orang responden yang menjadi sampel kajian. Perinciannya dinyatakan dalam jadual-jadual secara berasingan seperti berikut.

5.2.1 JANTINA RESPONDEN (N: 200)

Responden kajian adalah terdiri daripada 200 orang agamawan di Kuala Terengganu.

Jadual 5.2.1 menunjukkan bahawa 53% (106 orang) responden adalah lelaki dan 47% (94 orang) adalah perempuan. Taburan bilangan responden dan peratusannya mengikut jantina adalah seperti seperti jadual berikut

Jadual 5.2.1: Jadual Profil Responden Mengikut Jantina

Item: Jantina	Bilangan Responden	Peratusan
Lelaki	106	53
Perempuan	94	47
Jumlah	200	100

Sumber: Soal Selidik

5.2.2 UMUR RESPONDEN

Majoriti responden kajian ini berumur dalam lingkungan antara 31-40 tahun iaitu sebanyak 50% (100 orang), diikuti oleh mereka yang berumur antara 41-50 tahun dengan peratusan sebanyak 28% (56 orang), kemudian disusuli dengan mereka yang berumur antara 21-30 tahun yang mewakili 19% dari keseluruhan responden dan yang paling sedikit ialah mereka yang berumur antara 51-60 tahun yang mewakili sebanyak 3% (6 orang) dari keseluruhan jumlah responden. Taburan peringkat umur responden dan peratusannya adalah seperti jadual 5.2.2.

Jadual 5.2.2: Jadual Profil Responden Mengikut Umur

Item: Umur	Bilangan Responden	Peratusan
21-30	38	19
31-40	100	50
41-50	56	28
51-60	6	3
Jumlah	200	100

Sumber: Soal Selidik

5.2.3 KELULUSAN AKADEMIK TERTINGGI

Data yang dianalisis menunjukkan majoriti responden memiliki kelulusan akademik pada pelbagai peringkat dan tahap pengajian. Peratusannya responden yang mempunyai kelayakan akademik adalah sebanyak 98.5% (197 orang). Manakala mereka yang tidak memiliki kelayakan akademik pula adalah sebanyak 1.5% (3 orang) yang merupakan mereka yang dari pengajian aliran pondok. Peratusan responden yang memiliki Ijazah Kedoktoran (Ph.D) adalah sebanyak 2.5% (5 orang), manakala mereka yang memiliki Ijazah Sarjana pula adalah sebanyak 17.5% (35 orang). Majoriti responden terdiri dari mereka yang kelulusan akademik tertinggi adalah Sarjana Muda. Mereka mewakili 60.5% (121 orang) dari keseluruhan responden. Responden yang memiliki diploma pula adalah sebanyak 10% (20 orang) manakala yang memiliki STPM pula peratusannya adalah sebanyak 4.0% (8 orang). Peratusan bagi yang memiliki SPM atau MCE adalah 3.5% (7 orang) manakala bagi yang memiliki PMR atau SRP atau LCE mewakili hanya 0.5% (1 orang) dari keseluruhan responden. Taburan ini dapat dilihat pada jadual 5.2.3.

Jadual 5.2.3: Jadual Profil Responden Mengikut Kelayakan Akademik

Item: Kelayakan Akademik	Bilangan Responden	Peratusan
Doktor Falsafah	5	2.5
Sarjana	35	17.5
Sarjana Muda	121	60.5
Diploma	20	10
STPM	8	4
SPM/MCE	7	3.5
PMR/SRP/LCE	1	.5
Aliran pondok	3	1.5
Jumlah	200	100

Sumber: Soal Selidik

5.2.4 PENGALAMAN MENUNTUT DI LUAR NEGARA

Analisis data menunjukkan sebanyak 48.5% (97 orang) daripada responden merupakan mereka yang pernah menuntut di luar negara. Daripada jumlah tersebut

35.5% (71 orang) berpengalaman menuntut di Timur Tengah, 7% (14 orang) di Asia Tenggara, 2.5% (5 orang) di Eropah dan 3.5% (7 orang) di lain-lain negara. Manakala selebihnya pula tidak pernah menuntut di luar negara. Peratusan responden dari golongan ini adalah sebanyak 51.5% (103 orang). Taburan bagi data ini dapat dilihat pada jadual 5.2.4.

Jadual 5.2.4: Jadual Pengalaman Menuntut Di Luar Negara

Item: Negara	Bilangan Responden	Peratusan
Timur Tengah	71	35.5
Asia Tenggara	14	7
Eropah	5	2.5
Lain-lain	7	3.5
Tiada Pengalaman	103	51.5
Jumlah	200	100

Sumber: Soal Selidik

5.2.5 IPT BAGI TAHAP PENDIDIKAN TERTINGGI

Analisis data menunjukkan sebanyak 27% (54 orang) dari keseluruhan responden merupakan lulusan IPT dari universit luar negara. Majoriti responden bagi kajian ini merupakan lulusan universiti tempatan dimana peratusan mereka adalah sebanyak 49% (98 orang) manakala responden dari lulusan kolej universiti pula sebanyak 4% (8 orang). Peratusan bagi lulusan IPG atau maktab perguruan adalah sebanyak 13.5% (27 orang) manakala responden dari lulusan lain-lain tempat pula adalah sebanyak 6.5% (13 orang). Majoriti responden kajian ini merupakan mereka yang berkelulusan universiti dan mereka mewakili kira-kira 76% (152 orang) dari keseluruhan responden kajian. Taburan bagi data ini dapat dilihat pada jadual 5.2.5.

Jadual 5.2.5: Jadual IPT Tahap Pengajian Tertinggi

Item:Tempat Pengajian	Bilangan Responden	Peratusan
Uni. Luar Negara	54	27
Uni. Tempatan	98	49
Kolej Universiti	8	4.0
IPG/Maktab Perguruan	27	13.5

Lain-lain	13	6.5
Jumlah	200	100

Sumber: Soal Selidik

5.2.6 PENGKHUSUSAN PENGAJIAN

Data menunjukkan bahawa pengkhususan Syariah, Fikh dan Usul Fikh merupakan pengkhususan yang paling tinggi dalam kalangan responden. Ianya mewakili 35% (71 orang) dari keseluruhan responden. Ditempat kedua ialah pengkhususan Pendidikan Islam yang memilik sebanyak 19.5% (39 orang). Pengkhususan Quran, Tafsir dan Hadith ditempat ketiga dengan peratusan 17.5% (35 orang). Seterusnya ialah pengkhususan Bahasa Arab, Tamadun Islam dan Dakwah yang menduduki tangga keempat dengan peratusan sebanyak 13% (26 orang). Lain-lain pengkhususan pula berada pada tangga kelima dengan peratusan 8% (16 orang) dan pengkhususan yang paling sedikit ialah Falsafah dan Perbandingan Agama yang peratusannya hanya 6.5% (13 orang). Taburan tentang maklumat ini dapat dilihat pada jadual 5.2.5.

Jadual 5.2.6: Jadual Pengkhususan Responden

Item:Pengkhususan Pengajian	Bilangan Responden	Peratusan
Syariah, Fikh, Usul Fikh	71	35.5
Quran, Tafsir, Hadith	35	17.5
Falsafah, Perbandingan Agama	13	6.5
Bahasa Arab, Tamadun Islam, Dakwah	26	13
Pendidikan Islam	39	19.5
Lain-lain	16	8
Jumlah	200	100

Sumber: Soal Selidik

5.2.7 BIDANG PEKERJAAN RESPONDEN

Majoriti responden merupakan guru agama samada di sekolah atau pun pondok. Peratusan golongan ini mewakili kira-kira 68% (136 orang). Peratusan responden yang bekerja sebagai pegawai agama di Jabatan Agama atau Mufti pula ada sebanyak 1% (seorang) sahaja, manakala responden yang bekerja sebagai pensyarah pula peratusannya adalah sebanyak 19.5% (39 orang). Peratusan responden bagi lain-lain pekerjaan pula adalah sebanyak 11.5% (23 orang). Data ini dapat dilihat pada jadual 5.2.6.

Jadual 5.2.7: Jadual Pekerjaan Responden

Item: Pekerjaan	Bilangan Responden	Peratusan n
Pensyarah	39	19.5
Pegawai Jabatan Agama/Mufti	2	1.0
Guru Agama Sekolah/Pondok	136	68
Lain-lain	23	11
Jumlah	200	100

Sumber: Soal Selidik

5.2.8 TEMPAT KERJA TERKINI

Analisis yang dibuat menunjukkan sejumlah 67% (134 orang) responden merupakan mereka yang bekerja di sekolah atau pun pondok. 16% (32) responden pula bekerja di IPT, 11.5% (23) bekerja di jabatan kerajaan dan 1.5% di IPGM. Sebanyak 4% (8 orang) responden menjawab bekerja di lain-lain tempat.

Jadual 5.2.8: Jadual Tempat Kerja Terkini Responden

Item:Tempat Kerja	Bilangan Responden	Peratusan
IPT	32	16
IPGM	3	1.5
Sekolah/pondok	134	67
Jabatan Kerajaan	23	11.5
Lain-lain	8	4
Jumlah	200	100

Sumber: Soal Selidik

5.2.9 LAMA BERKHIDMAT DI TEMPAT KERJA TERKINI

Jadual 5.2.8 menunjukkan peratusan lama berkhidmat responden di tempat kerja yang terkini. 45% (90 orang) responden termasuk dalam kategori berkhidmat antara 6-10 tahun ditempat perkhidmatan mereka yang terbaru. 25.5% (51 orang) responden pula antara 1-5 tahun, 13.5% (27 orang) antara 11-15 tahun. Peratusan bagi yang berkhidmat antara 16-20 tahun di tempat baru adalah 8% (16 orang). Bagi mereka yang berkhidmat di tempat terkini lebih daripada 21 tahun peratusannya adalah sama seperti peratusan bagi mereka yang berkhidmat antara 16-20 tahun iaitu 8% (16 orang)

Jadual 5.2.9: Jadual Lama Berkhidmat Di Tempat Terkini

Item:Lama Khidmat	Bilangan Responden	Peratus
1-5	51	25.5
6-10	90	45
11-15	27	13.5
16-20	16	8
21 tahun ke atas	16	8
Jumlah	200	100

Sumber: Soal Selidik

5.2.10 PEKERJAAN TERDAHULU RESPONDEN

Jadual 5.2.10 menunjukkan majoriti responden tidak mempunyai latar belakang pekerjaan terdahulu. Peratusan golongan ini adalah sebanyak 86% (172 orang), manakala responden yang pernah bekerja sebagai guru pula adalah sebanyak 8% (17 orang). Selebihnya mempunyai pengalaman bekerja sebagai peniaga, exsekutif, jurulatih pengurusan, pembantu pendaftar, pegawai komunikasi, peguam, pembantu penyelidik, pensyarah, penyelidik, dan tukang jahit. Setiap satu mewakili 0.5% atau seorang responden sahaja.

Item: Pekerjaan Terdahulu	Bilangan	Peratusan
Peniaga	1	0.5
Exsekutif	1	0.5
Guru	17	8
Jurulatih Pengurusan	1	0.5
Pembantu Pendaftar	1	0.5
Pegawai Komunikasi	1	0.5
Peguam	1	0.5
Pembantu Penyelidik	1	0.5
Pembantu Tadbir	1	0.5
Pensyarah	1	0.5
Penyelidik	1	0.5
Tukang jahit	1	0.5
Tiada	172	86
Jumlah	200	100

5.3 ANALISIS SOAL SELIDIK BAHAGIAN B (PENGETAHUAN RESPONDEN)

Item-item di dalam bahagian ini bermula dari a-e adalah untuk mengetahui adakah responden tahu perkara yang ditanya atau sebalik. Jawapan ya menunjukkan responden tahu manakala jawapan tidak pula menunjukkan responden tidak tahu. Item f dan g pula adalah untuk mengetahui adakah responden mengiktiraf atau

sebalik. Jawapan ya menunjukkan responden mengiktiraf manakala jawapan tidak pula menunjukkan responden tidak mengiktiraf.

5.3.1 PENGETAHUAN RESPONDEN TENTANG PERSELISIHAN ULAMA MENGENAI MAKNA SEBENAR NAS *MUTASYĀBIHĀT*

Jadual 5.3.1 menunjukkan sebanyak 86.5% (173 orang) responden tahu tentang perselisihan pendapat ulama dalam memahami maksud sebenar nas-nas *mutasyabihat*, manakala bakinya pula iaitu sebanyak 13.5% (27 orang) tidak tahu tentang subjek yang ditanya.

Jadual 5.3.1: Jadual Pengetahuan Tentang Perselisihan Ulama

Pengetahuan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	27	13.5
Ya	173	86.5
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.3.2 PENGETAHUAN TENTANG GOLONGAN YANG SELALU DIKAITKAN DENGAN ISU *MUTASYĀBIHĀT*

Peratusan responden yang tahu tentang golongan yang selalu dikaitkan dengan perbahasan isu *mutasyabihat* adalah sebanyak 77% (154 orang) manakala peratus yang tidak tahu pula adalah sebanyak 23% (46 orang). Ini dapat dilihat pada jadual 5.3.2.

Jadual 5.3.2: Jadual Pengetahuan Responden Tentang Golongan Yang Terlibat

Pengetahuan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	46	23.0
Ya	154	77.0
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.3.3 PENGETAHUAN KEWUJUDAN GOLONGAN AL-TASHBĪH

Peratusan responden yang tahu tentang kewujudan golongan ini adalah sebanyak 65.5% (131 orang), manakala selebihnya iaitu 34.5% (69 orang) tidak tahu tentang kewujudan golongan *al-Tashbīh* ini. Ini dapat dilihat pada jadual 5.3.3.

Jadual 5.3.3: Jadual Pengetahuan Kewujudan Golongan *Tashbīh*

Pengetahuan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	69	34.5
Ya	131	65.5
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.3.4 PENGETAHUAN KEWUJUDAN ALIRAN AL- TA'WIL

Data dari item tentang pengetahuan responden mengenai kewujudan golongan yang mentakwil sifat Allah menunjukkan 93% (186 orang) responden tahu tentang kewujudan aliran ini. Manakala selebihnya pula tidak tahu tentang kewujudan aliran ini dan peratusan mereka sangat kecil iaitu sebanyak 7% (14 orang) sahaja. Ini dapat dilihat pada jadual 5.3.4.

Jadual 5.3.4: Jadual Pengetahuan Kewujudan Aliran *Al-Ta'wil*

Pengetahuan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	14	7
Ya	186	93.0
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.3.5 PENGETAHUAN KEWUJUDAN ALIRAN TAFWID

Jadual 5.3.5 menunjukkan peratus responden yang tahu tentang kewujudan aliran *al-Ithbāt* ini adalah sebanyak 80.5% (161 orang) manakala selebihnya pula tidak tahu tentang kewujudan aliran ini dan peratusan respondennya ialah 19.5% (39 orang).

Jadual 5.3.5: Jadual Pengetahuan Kewujudan Aliran Tafwid

Pengetahuan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	161	82.5
Ya	39	17.5
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.3.6 PENGIKTIRAFAN KEPADA IMĀM AL-NAWAWĪ

Jadual 5.3.6 menunjukkan peratusan responden yang mengiktiraf kehebatan dan keilmuan al-Nawawī adalah sebanyak 92% (184 orang) manakala bakinya pula tidak mengiktiraf dan peratusnya hanya 8% (16 orang) sahaja.

Jadual 5.3.6: Jadual Pengiktirafan Kepada Imām al-Nawawī

Pengiktirafan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	16	8.0
Ya	184	92.0
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.3.7 PENGIKTIRAFAN TERHADAP AL-MUBĀRAKFŪRĪ

Berdasarkan jadual 5.3.7, peratusan responden yang mengiktiraf al-Mubārakfūrī adalah sebanyak 44% (88 orang) dan responden yang tidak mengiktiraf pula adalah sebanyak 56% (112 orang).

Jadual 5.3.7: Jadual Pengiktirafan Kepada Al-Mubārakfūri

Pengiktirafan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	112	56.0
Ya	88	44.0
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.3.8 KESIMPULAN

Data-data yang dianalisis menunjukkan peratusan responden yang mengetahui tentang kewujudan aliran *al-Ta'wīl* amat tinggi iaitu 93% (186 orang), diikuti peratusan pengetahuan responden tentang perselisihan ulama mengenai makna sebenar nas *mutasyabihat* iaitu sebanyak 86.5% (173 orang). Pengetahuan responden tentang kewujudan aliran Tafwid pula adalah sebanyak 80.5% (161 orang), manakala pengetahuan mereka tentang golongan yang selalu dikaitkan isu ini iaitu *Salaf* dan *Khalaif* pula peratusannya adalah sebanyak 77% (154 orang). Peratusan bagi pengetahuan responden tentang kewujudan aliran *al-Tashbih* berada pada tahap yang paling rendah iaitu sebanyak 65.5% (131 orang) sahaja. Min bagi pengetahuan responden pula ialah 80.5% (161 orang). Peratusan responden yang mengiktiraf Imam al-Nawawi amat tinggi iaitu 92% (184 orang) berbanding dengan pengiktirafan terhadap al-Mubārakfūri yang peratusannya hanya 68% (136 orang) sahaja. Min bagi pengiktirafan terhadap kedua-dua tokoh ini adalah 44% (88 orang) sahaja.

5.4 ANALISIS SOAL SELIDIK BAHAGIAN C (KEFAHAMAN RESPONDEN)

Bahagian ini hanya mempunyai tiga item sahaja. Item-item tersebut dibina bagi mengetahui adakah responden faham tentang konsep *mutasyābihāt* atau sebaliknya

5.4.1 KEFAHAMAN KONSEP MUTASYĀBIHĀT DHĀTIYYAH

Daripada 200 responden, didapati peratusan mereka yang faham tentang konsep *mutasyabihat dhātiyyah* adalah sebanyak 52.5% (105 orang) dan 47.5% (95 orang) tidak memahami konsep *mutasyabihat dhātiyyah*. Ini dapat dilihat pada jadual 5.4.1.

Jadual 5.4.1: Konsep *Mutasyabihat Dhātiyyah*

Item:Kefahaman	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	95	47.5
Ya	105	52.5
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.4.2 KEFAHAMAN KONSEP MUTASYĀBIHĀT FI'LIYYAH (PERASAAN)

Analisis data menunjukkan bahawa sebanyak 44% (88 orang) responden faham tentang konsep ini, manakala selebihnya pula 56% (112 orang) tidak faham tentang konsep yang ditanya. Ini dapat dilihat pada jadual 5.4.2.

Jadual 5.4.2: Konsep *Mutasyābihāt Fi'liyyah* (Perasaan)

Kefahaman	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	112	56.0
Ya	88	44.0
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.4.3 KEFAHAMAN KONSEP *MUTASYĀBIHĀT* FI’LIYYAH (PERBUATAN)

Jadual 5.4.3 menunjukkan sebanyak 44% (88 orang) responden faham tentang konsep yang ditanya, manakala selebihnya pula iaitu 56% (112 orang) tidak faham tentang konsep yang ditanya.

Jadual 5.4.3: Konsep *Mutasyābihāt Fi’liyyah* (Perbuatan)

Kefahaman	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	112	56.0
Ya	88	44.0
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.4.4 KESIMPULAN

Hasil dari item-item yang ditadbir didapati min responden yang faham tentang konsep *mutasyabihat* ialah 46.8% yang diwakili 93 orang dari keseluruhan responden. Manakala bakinya pula iaitu 53.3% (107 orang) agar kurang memahami konsep *mutasyābihāt*.

5.5 ANALISIS SOAL SELIDIK BAHAGIAN D (KECENDERUNGAN SIKAP RESPONDEN TERHADAP HADITH SAMADA KEPADA *AL-TAFWĪD*, *AL-TA’WIL*, *AL-TASHBĪH* ATAU *AL-ITHBĀT*)

Item-item dalam bahagian ini dibina bagi mengetahui kecenderungan sikap responden terhadap hadith-hadith *mutasyābihāt*. Item a untuk mengukur kecenderungan sikap responden kepada aliran *al-Tafwiḍ*, item b pula untuk mengukur kecenderungan responden kepada aliran *al-Ta’wil*, item c pula untuk

mengukur kecenderungan responden kepada aliran *al-Tashbih* manakala item d untuk mengukur kecenderungan responden kepada aliran *al-Ithbat*.

5.5.1 KECENDERUNGAN KEPADA ALIRAN *AL-TAFWIÐ*

Jadual 5.5.1 menunjukkan kecenderungan aliran responden kepada aliran *al-Tafwid*.

Didapati sebanyak 65% (131 orang) responden cenderung kepada aliran *al-Tafwid* dan sejumlah 34.5% (69 orang) pula tidak cenderung kepada aliran ini.

Jadual 5.5.1: Kecenderungan Responden Kepada Aliran *al-Tafwid*

Kecenderungan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	69	34.5
Ya	131	65.5
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.5.2 KECENDERUNGAN KEPADA ALIRAN *AL-TA'WIL*

Jadual 5.5.2 menunjukkan sejumlah 76.5% (153 orang) cenderung kepada aliran *al-Ta'wil* manakala selebihnya pula tidak cenderung kepada aliran ini dengan peratusan sebanyak 23.5% (47 orang) sahaja.

Jadual 5.5.2: Jadual Kecenderungan Kepada Aliran *al-Ta'wil*

Kecenderungan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	47	23.5
Ya	153	76.5
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.5.3 KECENDERUNGAN KEPADA ALIRAN *AL-TASHBIH*

Berdasarkan jadual 5.5.3, didapati peratusan responden yang cenderung kepada aliran *al-Tashbih* adalah sebanyak 2% (4 orang), manakala selebihnya iaitu 98% tidak cenderung kepada aliran ini.

Jadual 5.5.3: Jadual Kecenderungan Kepada Aliran *al-Tashbih*

Kecenderungan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	196	98.0
Ya	4	2.0
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.5.4 KECENDERUNGAN KEPADA ALIRAN *AL-ITHBĀT*

Daripada 200 responden, 86% (172 orang) cenderung kepada aliran *al-Ithbāt* manakala selebihnya pula iaitu 14% (28) orang tidak cenderung kepada aliran ini. Ini dapat dilihat pada jadual 5.5.4.

Jadual 5.5.4: Kecenderungan Kepada Aliran *al-Ithbāt*

Kecenderungan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	28	14.0
Ya	172	86.0
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.5.5 KESIMPULAN

Data-data yang dianalisis menunjukkan peratusan sikap responden terhadap hadith-hadith *mutasyābihāt*. Bagi sikap responden terhadap hadith kategori *al-Tafwīd* didapati peratusan yang cenderung kepada sikap sebegini adalah sebanyak 65% (131 orang), manakala sikap responden terhadap hadith bagi kategori *al-Ta’wīl* peratusannya adalah sebanyak 76.5% (153 orang). Sikap responden terhadap hadith kategori *al-Ithbāt* pula adalah sebanyak 86% (172 orang) manakala sikap responden terhadap hadith bagi kategori *al-Tashbih* hanya 2% (4 orang). Kepelbagaiannya yang ditunjukkan dari data-data ini sebenarnya memberi gambaran kesederhanaan dan keterbukaan agamawan di Kuala Terengganu dalam memahami hadith-hadith

mutasyābiḥāt. Adapun responden yang cenderung kepada sikap *al-Tashbih*, secara peribadi pengkaji berpendapat kemungkinan mereka tersilap menanda ruang bagi jawapan atau menjawab dengan sambil lewa sahaja.

5.6 ANALISIS SOAL SELIDIK BAHAGIAN E (SIKAP RESPONDEN TERHADAP *SHARḤ AL-NAWAWĪ* DAN *AL-MUBĀRAKFŪRĪ*)

Item-item pada bahagian ini untuk mengukur sikap responden terhadap syarah hadith samada menerima atau menolak syarah yang dibuat oleh al-Nawawi dan al-Mubārakfūrī terhadap *mutasyābiḥāt* dalam Sahih Muslim. Jawapan ya menunjukkan responden bersikap menerima manakala jawapan tidak pula menunjukkan responden bersikap menolak. Item a bagi mengukur samada responden menerima sharh al-Nawawi bagi kategori pentakwilan, item b pula bagi mengukur samada responden menerima *sharḥ* al-Nawawi bagi kategori *tafwīd*. Item c pula bagi mengukur penerimaan responden terhadap *sharḥ* al-Mubārakfūrī bagi kategori *tafwīd*, manakala item d pula bagi mengukur sikap penerimaan responden terhadap *sharḥ* al-Mubarakfuri bagi kategori pentakwilan.

5.6.1 SIKAP RESPONDEN TERHADAP *SHARḤ AL-NAWAWĪ* BAGI KATEGORI PENTAKWILAN

Berdasarkan jadual 5.6.1, peratusan mereka yang menerima pentakwilan yang dibuat oleh al-Nawawi adalah sebanyak 81.5% (163 orang), manakala selebihnya 18.5% (37 orang) pula menolak pentakwilan yang dibuat oleh al-Nawawi.

Jadual 5.6.1: Jadual Penerimaan Pentakwilan al-Nawawi⁷

Penerimaan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	37	18.5
Ya	163	81.5
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.6.2 SIKAP RESPONDEN TERHADAP *SHARH* AL-NAWAWI BAGI KATEGORI *TAFWID*

Jadual 5.6.2 menunjukkan peratusan responden yang menerima *tafwid* yang dilakukan oleh al-Nawawi⁷ adalah sebanyak 80.5% (161 orang), manakala peratusan yang menolak pula adalah sebanyak 19.5% (39 orang).

Jadual 5.6.2: Jadual Penerimaan *Tafwid* al-Nawawi

Penerimaan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	39	19.5
Ya	161	80.5
Total	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.6.3 SIKAP RESPONDEN TERHADAP *SHARH* AL-MUBĀRAKFŪRĪ BAGI KATEGORI PENTAKWILAN

Peratusan responden yang bersikap menerima pentakwilan yang dibuat oleh al-Mubārakfūrī adalah sebanyak 59% (118 orang) manakala yang bersikap menolak pula adalah sebanyak 41% (82 orang). Ini dapat dilihat pada jadual 5.6.3.

Jadual 5.6.3: Jadual Penerimaan Pentakwilan al-Mubārakfūrī⁷

Penerimaan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	82	41.0
Ya	118	59.0
Total	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.6.4 SIKAP RESPONDEN TERHADAP *SHARḤ AL-MUBĀRAKFŪRĪ* BAGI KATEGORI *TAFWĪD*

Jadual 5.6.4 menunjukkan skor bagi penerimaan terhadap *tafwīd* yang dilakukan oleh al-Mubārakfūrī ketika mensyarahkah hadith-hadith *mutasyābihāt*. Daripada 200 orang responden didapati sebanyak 70.5% (141 orang) menerima *tafwīd* yang dibuat oleh al-Mubārakfūrī manakala 29.5% (59 orang) pula menolak *tafwīd* yang dibuat oleh beliau.

Jadual 5.6.4: Jadual Penerimaan *Tafwīd* al-Mubārakfūrī

Penerimaan	Bilangan Responden	Peratusan
Tidak	59	29.5
Ya	141	70.5
Jumlah	200	100.0

Sumber: Soal Selidik

5.6.5 KESIMPULAN

Data-data yang dianalisis menunjukkan majoriti responden menerima *sharḥ* yang dibuat oleh al-Nawawi terhadap hadith-hadith *mutasyābihāt*. Ini berdasarkan nilai min bagi penerimaan terhadap syarah al-Nawawi iaitu sebanyak 81% (162 orang). Penerimaan responden terhadap syarah al-Mubārakfūrī pula agak berbeza dan rendah berbanding al-Nawawi. Nilai min bagi penerimaan mereka ialah 64.5% (130 orang) sahaja.

5.7 ANALISIS SOAL SELIDIK BAHAGIAN F (SIKAP RESPONDEN)

Bahagian ini mempunyai sebanyak 25 item. Item-item ini dibina bagi mengukur sikap responden dari sudut positif dan negatif. Terdapat lima sikap negatif yang diukur iaitu fanatik, tidak ambil peduli, terburu-buru, kolot dan pesimif. Lapan sikap

positif yang diukur ialah keterbukaan, prihatin, bimbang, optimistik, ingin tahu, berpendirian teguh, pengharapan dan pragmatik. Lima skala digunakan untuk mengukur sikap responden iaitu amat tidak setuju (ATS), tidak bersetuju (TS), kurang pasti (KP), setuju (S) dan amat setuju (AS).

5.7.1 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP FANATIK

Bahagian ini bagi mengukur kategori sikap fanatik responden. Jadual 5.7.1 menjelaskan taburan skor bagi item 15*a dan 15*b. Kedua-dua item ini menggambarkan sikap responden dalam kategori fanatik. Item 158*a menjelaskan sikap responden yang fanatik kepada aliran *al-Ta'wīl*. Taburan skor lima skala menunjukkan terdapat sebanyak 9.5% (19 orang) responden amat tidak bersetuju dan 31.5% (63 orang) responden tidak bersetuju dengan kenyataan ini. Manakala 29.5% (59 orang) responden memberikan jawapan kurang pasti. Selanjutnya terdapat 26.5% (53 orang) responden setuju dan 3% (6 orang) responden menyatakan sangat setuju dengan kenyataan ini. Rumusan kekerapan dan peratusan tiga skala pada item 15*a menunjukkan terdapat 41% (82 orang) responden tidak bersikap fanatik, 29.5% (59 orang) responden memberikan kenyataan tidak pasti dan 29.5% (59 orang) responden bersikap fanatik. Nilai min bagi item ini ialah 2.82.

Item 15*b pula berkaitan responden yang menganggap individu yang mentakwil sebagai sesat dan rosak akidah. Taburan skor kekerapan dan peratusan lima skala pada item ini menunjukkan 15% (30 orang) responden amat tidak bersetuju dan 41% (82 orang) responden tidak bersetuju dengan kenyataan ini. Manakala 31% (62 orang) responden kurang pasti dengan kenyataan ini. Peratusan responden yang

bersetuju dengan kenyataan ini adalah sebanyak 12% (24 orang) dan responden yang amat bersetuju dengan kenyataan peratusannya hanya 1% (4 orang) sahaja. Rumusan skor kekerapan dan peratusan tiga skala menunjukkan 56% (112 orang) responden tidak menganggap individu yang mentakwil sebagai sesat dan rosak akidah, 31% (62 orang) responden kurang pasti dan 13% (28 orang) responden menganggap golongan tersebut sebagai sesat dan rosak akidah. Nilai min bagi item ini ialah 2.43.

Jadual 5.7.1: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Fanatik

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*a	Hanya pendapat yang menafsir hadith-hadith <i>mutasyabihat</i> sahaja patut diterima dalam masyarakat	19 9.5%	63 31.5 %	59 29.5%	53 26.5 %	6 3%	2.82
15*b	Individu yang mentakwil hadith-hadith <i>mutasyabihat</i> dianggap sesat dan rosak akidahnya.	30 15%	82 41%	62 31%	24 12%	4 1%	2.43

Sumber: Soal Selidik

5.7.2 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP TIDAK AMBIL PEDULI

Bahagian ini berkaitan analisis sikap responden dalam kategori tidak ambil peduli. Pada item 15*c, responden beranggapan topik berkaitan *mutasyabihat* ini bukan satu isu besar. Taburan skor lima skala mendapati 15% (30 orang) responden amat tidak bersetuju, 51% (102 orang) responden tidak bersetuju dengan pernyataan ini, dan 19%

(38 orang) responden memilih kurang pasti. Peratusan yang memilih bersetuju dengan pernyataan ini adalah sebanyak 13% (26 orang) responden dan yang memilih amat bersetuju pula adalah sebanyak 2% (4 orang) responden sahaja. Rumusan skor kekerapan dan peratusan tiga skala menunjukkan 66% (132 orang) responden tidak bersetuju dengan kenyataan ini, 15% (30 orang) responden bersetuju dan 19% (38 orang) responden tidak pasti dengan kenyataan ini. Nilai min bagi item ini ialah 2.36.

Item 15*d berkaitan anggapan bahawa isu ini tidak ada kena mengena dengan responden. Data lima skala bagi item ini memaparkan 35.5% (71 orang) responden amat tidak bersetuju dan 51.5% (103 orang) tidak bersetuju dengan pernyataan ini. Sejumlah 11.5% (23 orang) responden memilih kurang pasti. Peratusan responden yang bersetuju adalah sebanyak 1.5% (3 orang) dan tiada responden yang memilih amat bersetuju dengan kenyataan ini. Skor kekerapan dan peratusan tiga skala menunjukkan responden yang tidak bersetuju dengan kenyataan ini ialah 87% (173 orang), yang kurang pasti ialah 11.5% (23 orang), yang setuju pula ialah 1.5% (3 orang). Min item ini ialah 1.79.

Item 15*e berkaitan responden tidak mahu memberi komen kepada isu berkaitan *mutasyabihat*. Data lima skala bagi item ini menunjukkan 22% (44 orang) responden memilih amat bersetuju, 51% (102 orang) memilih bersetuju dan 17% (34 orang) memilih kurang pasti. Peratusan yang memilih bersetuju pula adalah sebanyak 8.5% (17 orang) manakala yang memilih amat bersetuju pula adalah sebanyak 1.5% (3 orang) responden sahaja. Skor kekerapan dan peratusan tiga skala menunjukkan 73% (146 orang) responden tidak bersetuju dengan kenyataan ini, yang bersetuju pula

ialah 10% (20 orang) responden dan yang kurang pasti pula ialah 17% (34 orang) responden. Nilai min bagi item ini ialah 2.17.

Item 15*f adalah berkaitan responden menukar siaran radio jika perbincangan tentang isu ini sedang ke udara. Analisis terhadap item ini menunjukkan 23.5% (47 orang) responden memilih amat tidak bersetuju dengan kenyataan ini, 58.5% (117 orang) responden memilih tidak bersetuju, 13.5% (27 orang) menjawab kurang pasti, 3 % (6 orang) menjawab setuju dan 1.5% (3 orang) menjawab amat bersetuju dengan kenyataan ini. Rumusan skor kekerapan dan peratusan tiga skala mendapati peratusan responden yang tidak bersetuju dengan kenyataan ini adalah sebanyak 82% (154 orang) responden, yang kurang pasti ialah 13.5% (27 orang) dan yang bersetuju pula ialah 4.5% (9 orang). Min bagi item ini ialah 2.01. Ini dapat dilihat pada jadual 5.7.2.

Jadual 5.7.2: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Tidak Ambil Peduli

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*c	Ini bukan satu isu yang besar	30 15%	102 51%	38 19%	26 13%	4 2%	2.36
15*d	Ia tidak ada kena mengena dengan kehidupan saya	71 35.5%	103 51.5%	23 11.5 %	3 1.5 %	0 0%	1.79
15*e	Saya tidak mahu memberi sebarang komen berkenaan isu ini	44 22%	102 51%	34 17%	17 8.5 %	3 1.5 %	2.17

15*f	Jika ada sebarang perbincangan mengenai isu ini di radio, saya akan segera menukar siaran	47 23.5%	117 58.5%	27 13.5 %	6 3%	3 1.5 %	2.01
------	---	-------------	--------------	--------------	---------	------------	------

Sumber: Soal Selidik

5.7.3 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP TERBURU-BURU

Item bahagian ini adalah untuk mengukur kategori sikap terburu-buru responden. Item 15*g berkaitan responden yang beranggapan bahawa individu yang mengkritik bukannya dari golongan yang dikritik. Data lima skala bagi item ini mendapat 8.5% (17 orang) amat tidak bersetuju dengan pernyataan ini, 33.5% (67 orang) tidak bersetuju dan 35.5% (71 orang) menjawab kurang pasti dengan pernyataan ini. Peratusan responden yang bersetuju adalah sebanyak 22.5% (45 orang) dan tiada responden yang memilih amat setuju bagi item ini. Rumusan skor dan kekerapan tiga skala bagi item ini menunjukkan 42% (74 orang) responden memilih bersetuju dengan pernyataan ini, 35.5% (71 orang) memilih kurang pasti dan 22.5% (45 orang) responden memilih bersetuju dengan pernyataan ini. Nilai min bagi item ini ialah 2.72. Ini dapat dilihat pada jadual 5.7.3.

Jadual 5.7.3 : Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Terburu-Buru

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*g	Individu yang melontarkan kritikan terhadap sesuatu pihak atau aliran, mereka bukanlah dari golongan tersebut	17 8.5%	67 33.5 %	71 35.5%	45 22.5 %	0 0%	2.72

Sumber: Soal Selidik

5.7.4 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP JUMUD

Bahagian ini mengandungi dua item iaitu 15*h dan 15*i. Ianya berkaitan responden bagi kategori sikap jumud. Pada item 15*h, responden beranggapan bahawa kecenderungan masyarakat dalam menafsirkan hadith-hadith *mutasyābihāt* perlu dikekalkan. Taburan skor lima skala mendapati 3% (6 orang) responden amat tidak bersetuju dengan pernyataan ini, 26.5% (53 orang) tidak bersetuju dan 34% (68 orang) responden kurang pasti dengan pernyataan ini. Peratusan responden yang bersetuju dengan pernyataan ini ialah 35% (70 orang) dan yang amat bersetuju pula ialah 1.5% (3 orang). Skor kekerapan dan peratusan tiga skala menunjukkan 29.5% (59 orang) dari keseluruhan responden tidak bersetuju dengan pernyataan ini, 34% (68 orang) kurang pasti dan 36.5% (73 orang) responden bersetuju dengan pernyataan ini. Min bagi item ini ialah 3.05.

Item 15*i berkaitan sikap jumud responden yang beranggapan pandangan yang tidak sealiran perlu ditentang habis-habisan. Skor kekerapan dan peratusan lima skala mendapati responden yang amat tidak bersetuju dengan pernyataan ini adalah sebanyak 12% (24 orang), tidak bersetuju 46.5% (93 orang) dan 22% (44 orang) kurang pasti dengan pernyataan ini. Peratusan responden yang bersetuju pula adalah sebanyak 15.5% (31 orang) dan yang amat bersetuju pula sebanyak 4% (8 orang). Rumusan bagi skor kekerapan dan peratusan tiga skala pula menunjukkan peratusan yang bersetuju dengan pernyataan ini adalah sebanyak 58.5% (117 orang), 22% (44 orang) kurang pasti dan 19.5% (39 orang) bersetuju dengan pernyataan ini. Nilai min bagi item ini ialah 2.53. Ini dapat dilihat pada jadual 5.7.4.

Jadual 5.7.4 : Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Jumud

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*h	Kecenderungan masyarakat dalam menafsirkan hadith - hadith mutasyabihat mestilah dikekalkan	6 3%	53 26.5%	68 34%	70 35%	3 1.5 %	3.05
15*i	Pandangan yang tidak sealiran wajib ditentang habis-habisan.	24 12%	93 46.5%	44 22%	31 15.5 %	8 4%	2.53

Sumber: Soal Selidik

5.7.5 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP PASIMIF

Bahagian ini mengandungi satu item iaitu 15*j. Ia berkaitan dengan responden bagi kategori sifat pasimif. Item ini merupakan pernyataan yang menunjukkan anggapan responden itu akan memberikan kesan buruk kepada masyarakat jika perbincangan mengenainya dibiarkan berleluasa. Skor kekerapan dan peratusan lima skala mendapat 5% (10 orang) responden amat tidak bersetuju dengan pernyataan ini dan 27.5% (55 orang) pula memilih tidak bersetuju. 24% (48 orang) dari keseluruhan responden memilih kurang pasti dengan pernyataan ini. 37.5% (75 orang) bersetuju dan 6% (12 orang) amat bersetuju dengan pernyataan ini. Rumusan skor kekerapan dan peratusan tiga skala pula menunjukkan 32.5% (65 orang) dari keseluruhan responden memilih tidak bersetuju dengan pernyataan ini, 24% memilih kurang pasti dan 43.5% (87 orang) memilih bersetuju dengan pernyataan ini. Min bagi item ini ialah 3.12. Ini dapat dilihat pada jadual 5.7.5

Jadual 5.7.5 : Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Pasimif

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*j	Perbincangan isu ini jika dibiarkan akan mendatangkan kesan yang buruk kepada masyarakat	10 5%	55 27.5 %	48 24%	75 37.5 %	12 6%	3.12

Sumber: Soal Selidik

5.7.6 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP TERBUKA

Bahagian ini bagi mengukur kategori sikap terbuka responden. Ia mempunyai tiga item. Jadual 5.7.6 menjelaskan taburan skor bagi item-item tersebut iaitu item 15*k, 15*l dan 15*m. Item 15*k berkaitan responden yang berpendapat perlunya dibuka ruang perbincangan tentang isu ini dalam kalangan masyarakat. Analisis terdapat item ini mendapati skor kekerapan dan peratusan lima skala bagi item ini ialah 3.5% (7 orang) amat tidak bersetuju, 24.5% (49 orang) tidak bersetuju, 13% kurang pasti, 52.5% (105 orang) bersetuju, dan 6.5% (13 orang) amat bersetuju. Rumusan bagi skor kekerapan dan peratusan tiga skala pula menunjukkan peratusan responden yang tidak bersetuju dengan pernyataan ini ialah 28% (56 orang), kurang pasti 13% (26 orang) dan bersetuju 59% (118 orang). Nilai min bagi item ini ialah 3.34.

Item 15*l adalah berkaitan pandangan responden mengenai keperluan diberi kebebasan kepada setiap aliran bagi menyatakan pandangan masing-masing. Skor kekerapan dan peratusan lima skala bagi item ini mendapati 2.5% (5 orang) amat tidak bersetuju, 15.5% (31 orang) tidak bersetuju dan 16% (32 orang) kurang pasti

dengan pernyataan ini. Peratusan bagi yang bersetuju pula ialah 57.5% (115 orang) dan yang amat bersetuju pula ialah 8.5% (17 orang). Rumusan skor kekerapan dan peratusan tiga skala pula mendapati peratusan responden yang tidak bersetuju dengan pernyataan ini ialah 18% (36 orang), kurang pasti 16% (32 orang) dan bersetuju 66% (132 orang). Min bagi item ini ialah 3.54.

Item 15*m pula berkait responden yang berpendapat semua aliran dalam isu ini betul belaka. Analisis yang dilakukan terhadap item ini menunjukkan 8% (16 orang) responden amat tidak bersetuju dengan pernyataan ini, 44% (88 orang) tidak bersetuju dan 33.5% (67 orang) memilih kurang pasti. Peratusan bagi responden yang bersetuju pula ialah 13% (26 orang) dan amat bersetuju pula ialah 1.5 % (3 orang). Rumusan skor kekerapan dan peratusan tiga skala pula mendapati 52% (104 orang) responden tidak bersetuju dengan pernyataan ini, 33.5% (67 orang) kurang pasti dan 14.5% (29 orang) memilih bersetuju dengan pernyataan item ini. Min bagi item ini ialah 2.56.

Jadual 5.7.6 : Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Terbuka

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*k	Ruang perbincangan tentang isu ini harus dikenakan dan dibuka dalam kalangan masyarakat	7 3.5%	49 24.5 %	26 13%	105 52.5 %	13 6.5%	3.34
15*l	Setiap aliran perlu diberi kebebasan menyatakan pendapat atau pandangan masing-masing	5 2.5%	31 15.5 %	32 16%	115 57.5 %	17 8.5%	3.54
15*m	Semua aliran pemikiran dalam isu ini betul belaka	16 8%	88 44%	67 33.5 %	26 13%	3 1.5%	2.56

Sumber: Soal Selidik

5.7.7 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP PRIHATIN.

Bahagian ini bagi mengukur kategori sikap prihatin responden. Ia mempunyai dua item iaitu 15*n dan 15*o. Jadual 5.7.7 menjelaskan taburan skor kekerapan dan peratusan lima skala bagi item-item tersebut. Item 15*n berkait dengan responden yang mengikut perbincangan isu *mutasyabihat* ini dengan penuh minat. Skor kekerapan dan peratusan lima skala bagi item ini menunjukkan 2.5% (2 orang) responden memilih jawapan amat tidak setuju bagi item ini, 9% (18 orang) tidak setuju dan 19.5% (39 orang) memilih jawapan kurang pasti. Skor kekerapan dan peratusan bagi responden yang memilih jawapan setuju dengan item ini ialah 59.5% (119 orang) dan yang memilih jawapan amat bersetuju pula adalah sebanyak 9.5% (19 orang). Rumusan skor tiga skala pula mendapati 11.5% (23 orang) tidak

bersetuju, 19.5% (39 orang) kurang pasti, dan 69% (138 orang). Nilai min bagi item ini ialah 3.65

Item 15*n pula mengenai kehadiran responden dalam program-program yang dianjurkan berkaitan isu ini. Skor kekerapan dan peratusan lima skala mendapat hanya 2% (4 orang) yang menjawab amat tidak setuju, 1% (2 orang) memilih jawapan tidak bersetuju dan 31.5% (63 orang) memilih jawapan kurang pasti bagi item yang ditanya. Peratusan responden yang bersetuju dengan item ini adalah sebanyak 55% (110) manakala yang amat bersetuju dengan item ini adalah sebanyak 10.5% (21 orang). Rumusan skor tiga skala bagi item ini pula mendapat 3% (6 orang) responden tidak bersetuju dengan item ini dengan maksud mereka tidak akan menghadirkan diri jika ada dianjurkan program berkaitan isu ini, 31.5% (63 orang) responden pula menjawab kurang pasti samada akan menghadirkan diri dalam program yang dianjurkan atau sebaliknya. Sebanyak 65.5% (131 orang) responden menjawab setuju dengan maksud mereka akan menghadirkan diri dalam program yang dianjurkan berkenaan isu ini. Min bagi item ini ialah 3.71.

Jadual 5.7.7: Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Prihatin

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*n	Saya mengikuti perbincangan isu ini dengan penuh minat	5 2.5%	18 9%	39 19.5%	119 59.5%	19 9.5%	3.65

15*o	Saya pasti akan menghadirkan diri dalam sebarang program yang berkaitan isu ini	4 2%	2 1%	63 31.5%	110 55%	21 10.5 %	3.71
------	---	---------	---------	-------------	------------	--------------	------

Sumber: Soal Selidik

5.7.8 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP BIMBANG

Bahagian ini hanya mempunyai satu item sahaja 15*p. Ia menggambarkan kebimbangan responden sekiranya isu ini mencetuskan perbalahan dalam kalangan masyarakat. Berdasarkan jadual 5.7.8 taburan skor kekerapan dan peratusan lima skala menunjukkan 4% (8 orang) memilih jawapan amat tidak bersetuju, 21% (42 orang) tidak bersetuju dan 12% (24 orang) memilih jawapan kurang pasti. Peratusan responden yang menjawab bersetuju pula adalah sebanyak 53% (107 orang) manakala yang menjawab amat bersetuju pula adalah sebanyak 9.5% (19 orang). Rumusan bagi skor kekerapan dan peratusan 3 skala mendapati responden yang bersetuju adalah sebanyak 65% (126 orang), tidak bersetuju adalah sebanyak 25% (50 orang) dan responden yang kurang pasti pula adalah sebanyak 12% (24 orang).

Min bagi item ini 3.44.

Jadual 5.7.8 : Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Bimbang

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*p	Saya bimbang isu ini mencetuskan perbalahan dalam kalangan masyarakat	8 4%	42 21%	24 12%	107 53.5%	19 9.5%	3.44

Sumber: Soal Selidik

5.7.9 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP OPTIMISTIK

Bahagian ini hanya mempunyai satu item iaitu item 15*q. Ia berkait dengan sikap optimistik responden bahawa perbincangan tentang itu ini boleh memberi saham kepada percambahan idea dan peluasan bidang ilmu. Data pada jadual 5.7.9 menunjukkan majoriti responden iaitu 70.5% (141 orang) menjawab setuju dengan pernyataan ini, 19% (38 orang) pula menjawab amat bersetuju dengan pernyataan ini, 7% (14 orang) menjawab kurang pasti dengan pernyataan ini, 2% (4 orang) menjawab tidak bersetuju dan 1.5% (3 orang) pula menjawab amat tidak bersetuju dengan pernyataan ini. Rumusan skor kekerapan dan peratusan 3 skala pula menunjukkan 89.5% (179) orang daripada keseluruhan responden bersetuju dengan pernyataan item ini, 7% (14 orang) kurang pasti dengan pernyataan ini manakala selebihnya pula iaitu 3.5% (7 orang) tidak bersetuju dengan pernyataan ini. Nilai min bagi item ini ialah 4.04.

Jadual 5.7.9 : Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Optimistik

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*q	Perbincangan isu ini akan membawa kepada percambahan idea dan peluasan bidang ilmu	3 1.5%	4 2%	14 7%	141 70.5%	38 19%	4.04

Sumber: Soal Selidik

5.7.10 TABURAN SKOR BAGI SIKAP INGIN TAHU

Dua item dibina bagi mengukur sikap ingin tahu responden. Item tersebut ialah 15*r dan 15*s. Data pada jadual 5.7.10 menunjukkan skor kekerapan dan peratusan bagi lima skala bermula dari skala yang paling rendah iaitu amat tidak bersetuju (ATS) hingga kepada skala yang paling tinggi iaitu amat bersetuju (AS). Bagi item 15*r iaitu responden akan mencari sebarang maklumat berkenaan isu ini, skor kekerapan dan peratusan lima skala menunjukkan 73% (146) dari keseluruhan responden bersetuju dengan pernyataan ini, 14% (28 orang) responden kurang pasti, 9.5% (19 orang) amat setuju, 2% tidak setuju dan 1.5% amat tidak setuju. Skor tiga skala pula merupakan tiga skala yang asalnya daripada lima skala. Bagi skala amat tidak bersetuju (ATS) dan tidak bersetuju (TS) diubah dan disatukan menjadi satu skala baru iaitu tidak setuju, bagi skala kurang pasti ianya dikekalkan sebagaimana asal, manakala bagi skala setuju (S) dan amat bersetuju (AS) dia diubah menjadi satu skala baru iaitu bersetuju. Rumusan skor kekerapan dan peratusan tiga skala bagi item ini mendapat 82.5% (185 orang) bersetuju, 3.5% (7 orang) tidak bersetuju dan selebihnya pula iaitu 14% (28 orang) responden menjawab kurang pasti. Min item ini ialah 3.87.

Item 15*s pula berkait dengan responden yang merujuk kepada mereka yang lebih arif jika terdapat sebarang kekeliruan. Skor kekerapan dan peratusan bagi lima skala ialah 1% (2 orang) amat tidak bersetuju, 6.5% (13 orang) kurang pasti, 62% (124 orang) setuju dan 30% (61 orang) amat bersetuju. Rumusan skor tiga skala pula mendapat 1% (2 orang) daripada keseluruhan responden tidak bersetuju dengan

penyataan ini, 6.5% (13 orang) kurang pasti dan 92.5% (185 orang) bersetuju dengan penyataan ini. Min bagi item ini ialah 4.21.

Jadual 5.7.10 : Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Ingin Tahu

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*r	Saya akan mencari sebarang maklumat berkenaan isu ini	3 1.5%	4 2%	28 14%	146 73%	19 9.5%	3.87
15*s	Jika terdapat sebarang kekeliruan berkaitan isu ini, saya akan merujuk kepada mereka yang lebih arif	2 1%	0 0%	13 6.5%	124 62%	61 30.5%	4.21

Sumber: Soal Selidik

5.7.11 TABURAN SKOR BAGI SIKAP BERPENDIRIAN TEGUH

Bahagian ini mempunyai dua item yang dibina bagi menggambarkan sikap pendirian teguh responden iaitu item 15*t dan item 15*u. Bagi item 15*t, skor kekerapan dan peratusan lima skala mendapat 1.5% (3 orang) menjawab amat tidak bersetuju dan tidak bersetuju dengan penyataan ini, 9.5% (19 orang) memilih jawapan kurang pasti, 57.5% menjawab setuju dan 30% (60 orang) menjawab amat bersetuju dengan penyataan ini. Skor tiga skala pula merumuskan 3% (6 orang) responden tidak bersetuju dengan penyataan ini, 9.5% (19 orang) kurang pasti dan 87.5% (175 orang) bersetuju dengan penyataan ini. Nilai min bagi item ini ialah 4.13.

Item 15*u berkait sikap responden yang tidak mengubah pendirian sekalipun menerima tekanan. 1% (2 orang) responden amat tidak bersetuju dengan pernyataan ini, 7 % (14 orang) pula tidak bersetuju, 12% (24 orang) kurang pasti, 57.5% (115 orang) setuju dan 22.5% (45 orang) amat bersetuju dengan pernyataan ini. Rumusan skor tiga skala pula menunjukkan 8% (16 orang) responden tidak bersetuju, 12% (24 orang) kurang pasti dan 80% (160 orang) bersetuju dengan pernyataan ini. Jawapan kepada item ini menunjukkan majoriti responden mempunyai pendirian teguh sekalipun dikenakan tekanan. Nilai min bagi item ini ialah 3.94. Data-data ini boleh dirujuk pada jadual 5.7.11.

Jadual 5.7.11 : Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Berpendirian Teguh

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*t	Saya berpendirian bahawa aliran yang saya pegang ini benar dan tepat	3 1.5%	3 1.5 %	19 9.5 %	115 57.5 %	60 30%	4.13
15*u	Sebarang tekanan langsung tidak memberi sebarang impak kepada saya untuk mengubah pendirian	2 1%	14 7%	24 12 %	115 57.5 %	45 22.5 %	3.94

Sumber: Soal Selidik

5.7.12 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP PENGHARAPAN

Bahagian ini mempunyai tiga item iaitu item 15*v, 15*w dan 15*x. Item-item tersebut dibina bagi menggambarkan sikap pengharapan responden dalam isu berkaitan *mutasyabihat*. Pada item 15*v, responden berharap isu ini tidak dimanipulasi untuk kepentingan pihak-pihak tertentu. Taburan skor lima skala mendapati 1% (2 orang) responden tidak bersetuju, 56.5% (113 orang) responden

bersetuju dan 35.5% (71 orang) amat bersetuju dengan pernyataan ini, manakala selebihnya iaitu 7% (14 orang) memilih jawapan kurang pasti. Rumusan skor kekerapan dan peratusan tiga skala pula menunjukkan 1% tidak bersetuju, 7% (14 orang) kurang pasti dan selebihnya pula iaitu 92% (184 orang) bersetuju. Min item ini ialah 4.27.

Item 15*w berkait sikap responden yang mengharapkan isu ini dikendali dan dibincangkan secara ilmiah, rasional tanpa dicemari unsur-unsur negatif. Skor kekerapan dan peratusan lima skala mendapat terdapat sebanyak 50.5% (101 orang) dari keseluruhan responden menyatakan setuju dengan pernyataan item ini, 43% (86 orang) amat bersetuju, 5.5% (11 orang) kurang pasti dan hanya 1% (2 orang) memilih jawapan tidak bersetuju. Rumusannya, skor kekerapan dan peratusan tiga skala menunjukkan responden yang bersetuju dengan pernyataan ini adalah sebanyak 93.5% yang mewakili 187 orang dari keseluruhan responden. Sebanyak 5.5% (11 orang) responden mengambil sikap kurang pasti dengan pernyataan ini manakala selebihnya iaitu 1% (dua orang) responden sahaja yang tidak bersetuju dengan pernyataan ini. Nilai min bagi item ini ialah 4.36.

Item 15*x pula berkait hasrat responden agar isu ini menjadi titik penyatuan umat Islam dan bukannya perpecahan. Skor kekerapan dan peratusan lima skala mendapat 46% (92 orang) responden setuju dengan pernyataan ini, 44.5% (89 orang) responden 0.5% (1 orang) memilih jawapan amat tidak setuju. Pengkaji berpendapat responden yang memilih jawapan samada amat tidak bersetuju atau pun tidak bersetuju berkemungkinan mereka tersilap menanda ruang jawapan yang sepatutnya. Skor

kekerapan dan peratusan tiga skala bagi item 15*x mendapati 90.5% (181 orang) yang mewakili 181 orang dari keseluruhan responden bersetuju dengan pernyataan ini, 9% (18 orang) memilih sikap kurang pasti dalam memberikan jawapan kepada item ini dan 0.5% (seorang) responden memberikan jawapan amat tidak bersetuju dengan pernyataan ini. Min bagi item ini ialah 4.34. Data-data ini semua boleh dirujuk pada jadual 5.7.12.

Jadual 5.7.12 : Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Pengharapan

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*v	Saya berharap isu ini tidak dimanipulasi untuk kepentingan sesetengah pihak	0 0%	2 1%	14 7%	113 56.5 %	71 35.5 %	4.27
15*w	Harapan saya agar isu ini dikendali dan dibincangkan secara ilmiah, rasional dan tidak dicemari unsur-unsur negatif	0 0%	2 1%	11 5.5%	101 50.5 %	86 43%	4.36
15*x	Adalah menjadi hasrat saya agar isu ini menjadi titik penyatuan dan bukan perpecahan dalam kalangan umat Islam	1 0.5%	0 0%	18 9%	92 46%	89 44.5 %	4.34

Sumber: Soal Selidik

5.7.13 TABURAN SKOR BAGI KATEGORI SIKAP PRAGMATIK

Data dari jadual 5.7.13 menunjukkan taburan skor bagi sikap pragmatik responden. Skor kekerapan dan peratusan mendapati 51% responden yang diwakili oleh 102 responden memilih jawapan setuju bagi item yang ditanya, 23% atau 56 orang dari keseluruhan responden pula memilih jawapan amat bersetuju, 11.5% (23 orang)

responden memilih jawapan kurang pasti dengan penyataan ini, 7.5 (15 orang) peratus tidak setuju dan 2% (empat orang) responden tidak bersetuju dengan penyataan item. Rumusan skor tiga skala pula mendapati 74% (158) dari keseluruhan responden bersetuju dengan penyataan item ini, 11.5% kurang pasti dan 9.5% tidak bersetuju. Min bagi item ini ialah 3.96.

Jadual 5.7.13 : Jadual Taburan Skor Bagi Sikap Pragmatik

No Item	Item	Kekerapan dan Peratusan					
		ATS	TS	KP	S	AS	Min
15*y	Akibat yang mungkin terjadi jika isu ini dibincangkan secara terbuka ialah timbulnya babit-babit awal perbalahan dan perpecahan dalam masyarakat sedangkan keharmonian, kesejahteraan dan kerukunan perlu didahulukan. Jadi perbahasan tentang isu ini sepatutnya hanya dalam kalangan mereka yang berautoriti sahaja, dalam ruang yang tertutup dan tidak melibatkan masyarakat awam	4 2%	15 7.5%	23 11.5%	102 51 %	56 23%	3.96

Sumber: Soal Selidik

5.8 HUBUNGAN ANTARA PEMBOLEH UBAH BEBAS DENGAN PEMBOLEH UBAH BERSANDAR

Bahagian ini adalah untuk melihat adakah terdapat hubungan antara pemboleh ubah tidak bersandar dengan pemboleh-pemboleh ubah bersandar. Pemboleh ubah tidak bersandar yang dipilih ialah penghususan pengajian manakala pemboleh-pemboleh ubah bersandar pula melibatkan semua sikap responden samada positif atau pun

negatif. Bagi melihat hubungan ini, ujian statistik inferensi iaitu ujian Khi Kuasa Dua (*Chi-Square Test*) untuk kebebasan telah digunakan. Tahap pengujian yang digunakan untuk mengukur hubungan antara pemboleh-pemboleh ubah berkenaan adalah pada aras keertian 0.05. Ini bermakna nilai signifikan yang ditunjukkan adalah berada di bawah 0.05 (< 0.05), atau dengan kata lain ia menunjukkan terdapat hubungan yang signifikan antara dua pemboleh ubah yang diuji. Jika paras keertian yang dicatatkan lebih besar dari nilai pengukuran 0.05, maka ia menunjukkan tiada hubungan yang signifikan antara dua pemboleh ubah yang diuji.

5.8.1 HUBUNGAN ANTARA PENGKHUSUSAN PENGAJIAN DENGAN SIKAP NEGATIF

Jadual 5.8.1(a): Jadual Hubungan Antara Pemboleh Ubah Tidak Bersandar Dengan Pemboleh Ubah Bersandar Sikap Negatif (Ujian Khi Kuasa Dua Pearson)

Pemboleh ubah TidakBersandar (Demografi Responden)	Pemboleh Ubah Bersandar (Sikap Negatif)									
	Fanatik		Tidak Ambil Peduli		Terburu-buru		Jumud		Pesimif	
Pengkhususan Pengajian	X^2	Sig.	X^2	Sig.	X^2	Sig.	X^2	Sig.	X^2	Sig.
	52.2 48	0.031*	53.4 36	0.84 7	28.065	0.02 I*	57.895	0.033*	12.377	0.902
Pemboleh ubah TidakBersandar (Demografi Responden)	Pemboleh Ubah (Sikap Negatif)									
	Kesemua Sifat-Sifat Negatif									
Pengkhususan	X^2					Sig.				
Pengajian	141.177					0.091				

* Nilai yang dibold dan diitalic menunjukkan hubungan yang signifikan dibawah tahap pengujian (0.05). Sumber: Soal Selidik

Statistik yang dicatatkan dalam jadual 5.8.1 (a) menunjukkan terdapat tiga (3) bacaan di bawah paras pengujian (0.05), iaitu hubungan di antara pengkhususan pengajian dengan dengan sikap fanatik, terburu-buru dan jumud dan terdapat dua (2) bacaan yang berada di atas paras pengujian iaitu hubungan antara pengkhususan pengajian dengan sifat tidak ambil peduli dan pesimif. Dapatan ini menunjukkan bahawa terdapat hubungan yang signifikan antara faktor demografi bagi pengkhususan pengajian dengan sikap fanatik, terburu-buru dan jumud. Dalam erti kata yang lain pengkhususan yang diambil oleh responden memberi kesan dan pengaruh kepada sikap fanatik yang ditunjukkan melalui melalui nilai signifikan pada paras keertian 0.031. Ia juga memberi kesan dan pengaruh yang jelas kepada sikap terburu-buru yang ditunjukkan melalui hubungan yang signifikan yang berada pada paras keertian 0.021. Hal yang sama juga dapat dilihat pada sikap jumud. Hubungan signifikan yang berada pada paras keertian 0.033 menjelaskan fenomena ini. Ini menunjukkan bahawa pengkhususan pengajian responden memang mempengaruhi sikap fanatik, terburu-buru dan jumud.

Seterusnya, daripada jadual 5.8.1(a) juga, didapati tidak terdapat hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan dengan sifat tidak ambil peduli dan pesimif responden. Dapatan ini menunjukkan aliran pengkhususan pengajian responden tidak memberi kesan dan mempengaruhi kedua-dua sikap tersebut. Ini bermakna walau apa juga pengkhususan samada Syariah, Hadith, Falsalah, Bahasa Arab dan seumpamanya, sikap tidak ambil peduli dan pesimif mereka tetap berada pada kelompok yang sama. Mereka yang beraliran Syariah tidak menonjolkan hubungan pengkhususan mereka dengan sikap tersebut dan begitu juga dengan aliran-aliran yang lain.

Pengujian yang dibuat antara pengkhususan pengajian dan himpunan kesemua sifat-sifat negatif mencatatkan bacaan di atas paras pengujian iaitu 0.091. Ini menunjukkan tidak terdapat hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan kesemua himpunan sikap-sikap negatif tersebut. Dengan erti kata yang lain pengkhususan pengajian secara puratanya tidak mempengaruhi sikap negatif responden. Seterusnya pengkaji memilih satu sikap negatif yang mempunyai nilai pengujian yang paling rendah iaitu sikap terburu-buru yang bacaan pengujinya berapa pada tahap 0.021. Ini untuk melihat dengan lebih jelas pengkhususan responden yang bersikap sebegini. Satu ujian silang dilakukan bagi tujuan ini. Dapatannya adalah seperti dalam jadual 5.8.1 (b)

Jadual 5.8.1 (b): Jadual Taburan Responden Bersikap Terburu-Buru Berdasarkan Pengkhususan Pengajian

Pengkhususan Pengajian	Sikap Terburu-Buru	
	Peratusan	Bilangan Responden
Syariah, Fikh, Usul Fikh	10%	20
Quran, Tafsir, Hadith	4%	8
Falsafah, Perbandingan Agama	1%	2
Bahasa Arab, Tamadun Islam, Dakwah	3%	6
Pendidikan Islam	3%	6
Lain-Lain	1.5%	3

Jumlah	22.5%	45
---------------	--------------	-----------

Sumber: Soal Selidik

Jadual 5.8.1(b) menunjukkan responden dari pengkhususan kumpulan Syariah, Fikh dan Usul Fikh mempunyai sifat terburu-buru dengan skor kekerapannya sebanyak 10% yang diwakili oleh 20 orang responden. Pendidikan Islam pula sebanyak 3% (6 orang), Quran, Tafsir dan Hadith sebanyak 4% (8 orang), Bahasa Arab, Tamadun Islam dan Dakwah sebanyak 3% (6 orang), Falsafah dan Perbandingan Agama 1% (2 orang) dan lain-lain pengkhususan sebanyak 1.5% (3 orang). Bilangan keseluruhan responden yang bersikap terburu-buru adalah sebanyak 22.5% bersamaan dengan 45 orang responden.

5.8.2 HUBUNGAN ANTARA PENGKHUSUSAN PENGAJIAN DENGAN SIKAP POSITIF

Statistik yang dicatatkan dalam jadual 5.8.2 (a) menunjukkan terdapat enam (6) bacaan di bawah paras pengujian 0.05, itu hubungan di antara pengkhususan pengajian dengan sikap terbuka, prihatin, risau, optimistik, ingin tahu dan pengharapan. Terdapat tiga (3) bacaan yang berada di atas paras pengujian iaitu hubungan antara pengkhususan pengajian dengan sifat berpendirian teguh dan pragmatik. Dapatan ini menunjukkan bahawa terdapat hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan sifat positif seperti sifat terbuka, prihatin, optimisitik, ingin tahu dan pengharapan. Dalam erti kata yang lain pengkhususan responden mempengaruhi sikap terbuka yang ditunjukkan melalui nilai signifikan yang berada pada paras keertian 0.030. Ia juga memberi kesan dan pengaruh kepada

sikap prihatin dimana nilai signifikan antara kedua pemboleh ubah ini berada pada paras 0.000. Sikap optimistik juga menerima kesan dari pengkhususan pengajian kerana nilai signifikannya berada pada paras keertian 0.040. Nilai signifikan bagi hubungan antara pengkhususan dan sikap ingin tahu berada pada paras 0.010 manakala hubungan antara pengkhususan dengan sikap pengharapan pula berada pada paras 0.039. Ini semua menunjukkan terdapatnya hubungan yang signifikan antara dua pemboleh ubah yang diuji, dan hasil dari ujian Khi Kuasa Dua menunjukkan ianya memang memberi pengaruh dan kesan kepada sifat-sifat yang dinyatakan.

Selanjutnya, daripada jadual 5.8.2 (a) juga, didapati tidak ada hubungan yang signifikan antara pemboleh ubah pengkhususan pengajian dengan sifat positif yang tertentu iaitu risau, pendirian teguh dan pragmatik. Pengujian yang dibuat mendapati nilainya berada di atas paras 0.05 (> 0.05). Hubungan antara pemboleh ubah dengan sikap risau berada pada paras 0.169, hubungan dengan sikap berpendirian teguh pula berada pada paras 0.175 dan dengan sikap pragmatik pula berada pada paras 0.169. Dapatkan ini menunjukkan pemboleh ubah pengkhususan pengajian tidak memberi kesan dan mempengaruhi sikap-sikap tersebut. Ini bermakna walau apa juga pengkhususan samada Syariah, Bahasa Arab, Perbandingan Agama dan seumpamanya, sikap risau, berpendirian teguh dan pragmatik tetap berada pada kelompok yang sama. Tiada mana-mana pengkhususan pengajian yang menonjolkan hubungan pengkhususan pengajian dengan tiga sikap tersebut iaitu risau, pendirian teguh dan pragmatik.

Pengujian yang dibuat antara pengkhususan pengajian dan himpunan kesemua sifat-sifat positif mencatatkan bacaan di atas paras pengujian iaitu 0.001. Ini menunjukkan terdapat hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan kesemua himpunan

sikap-sikap positif tersebut. Dengan erti kata yang lain pengkhususan pengajian secara puratanya mempengaruhi dan memberi kesan kepada sikap positif responden.

Jadual 5.8.2 (a) : Jadual Hubungan Antara Pemboleh Ubah Tidak Bersandar Dengan Pemboleh Ubah Bersandar Sikap Positif(Ujian Khi Kuasa Dua Pearson)

Pemboleh Ubah Tidak Bersandar (Demografi Responden)	Pemboleh Ubah Bersandar							
	Terbuka		Prihatin		Risau		Optimistik	
Pengkhususan Pengajian	X ²	Sig.	X ²	Sig.	X ²	Sig.	X ²	Sig.
	76. 315	0.030*	79.16 9	0.000*	25.89 1	0.169	32.348	0.040*
Pemboleh Ubah Tidak Bersandar (Demografi Responden)	Ingin Tahu		Pendirian Teguh		Pengharapan		Pragmatik	
	X ²	Sig.	X ²	Sig.	X ²	Sig.	X ²	Sig.
Pengkhususan Pengajian	57.56 1	0.01 <i>0*</i>	48.18 9	0.175	57.0 88	0.039*	25.902	0.169
Pemboleh Ubah Tidak Bersandar (Demografi Responden)	Pemboleh Ubah (Sikap Positif)							
	Kesemua Sifat-Sifat Positif							
Pengkhususan Pengajian	X ²				Sig.			
	198.359				0.001*			

* Nilai yang dibold dan diitalic menunjukkan hubungan yang signifikan dibawah tahap pengujian (0.05). Sumber: Soal Selidik

Seterusnya pengkaji memilih satu sikap positif yang mempunyai nilai pengujian yang paling rendah iaitu sikap prihatin dimana nilai pengujianya berada pada paras

0.000. Ini untuk melihat dengan lebih jelas kategori responden yang bersikap begini. Satu ujian silang dilakukan bagi tujuan ini. Dapatannya adalah seperti jadual 5.8.2 (b)

Jadual 5.8.2(b): Jadual Taburan Responden Bersikap Prihatin Berdasarkan Pengkhususan Pengajian

Pengkhususan Pengajian	Sikap Prihatin	
	Peratusan	Bilangan Responden
Syariah, Fikh, Usul Fikh	23.5%	47
Quran, Tafsir, Hadith	14.5%	29
Falsafah, Perbandingan Agama	5%	10
Bahasa Arab, Tamadun Islam, Dakwah	7%	14
Pendidikan Islam	13.5%	27
Lain-Lain	5.5%	11
Jumlah	69%	138

Sumber: Soal Selidik

Dapatkan menunjukkan peratusan taburan responden dari pengkhususan Syariah, Fikh dan Usul Fikh yang bersikap prihatin adalah sebanyak 23.5% bersamaan 47 orang. Peratusan bagi pengkhususan Quran, Tafsir dan Hadith pula adalah sebanyak 14.5 bersamaan 29 orang. Pendidikan Islam pula adalah sebanyak 13.5% (27 orang), Bahasa Arab, Tamadun Islam dan Dakwah pula sebanyak 7% bersamaan 14 orang,

Falsafah dan Perbandingan Agama pula peratusannya adalah sebanyak 5% bersamaan 10 orang responden. Peratusan bagi lain-lain pengkhususan pula adalah sebanyak 5.5% bersamaan 11 orang.

5.9 KESIMPULAN

Daripada sejumlah 200 sampel agamawan yang diuji, didapati 53% (106 orang) adalah lelaki dan 47% (94 orang) adalah perempuan. Kebanyakkan agamawan dalam kajian ini boleh dikategorikan golongan muda apabila jumlah keseluruhan mereka sebanyak 69% (138 orang), 28% (56 orang) adalah dewasa dan 3% (6 orang) adalah veteran. 98.5% (197 orang) responden mempunyai kelayakan akademik dengan sekurang-kurangnya PMR atau yang setaraf dengannya seperti SRP atau MCE dan hanya 1.5% (3 orang) sahaja yang tiada kelayakan akademik. 35.5% (71 orang) agamawan mempunyai pengalaman belajar di Timur Tengah, 7% (14 orang) di Asia Tenggara, 2.5% (5 orang) mempunyai pengalaman belajar di Eropah, 3.5% (7 orang) di lain-lain negara luar manakala 51.5% pula tidak mempunyai sebarang pengalaman menuntut di luar negara. Sebanyak 35.5% (71 orang) agamawan dalam pengkhususan Syariah, Fikh dan Usul Fikh, 17.7% (35 orang) pula dalam pengkhususan al-Qur'ān, Tafsir dan Hadith, 6.5% (13 orang) dari pengkhususan Falsafah dan Perbandingan Agama, 13% (26 orang) dalam pengkhususan Bahasa Arab, Tamadun Islam dan Dakwah, 19.5% (39 orang) dalam pengkhususan pendidikan Islam dan 8% (16 orang) dalam lain-lain pengkhususan. Sejumlah 49% (98 orang) agamawan merupakan lulusan universiti tempatan, 27% (54 orang) lulusan universiti luar negara, 13.5% (27 orang) lulusan IPG atau Maktab Perguruan, 4% (8 orang) lulusan kolej universiti dan 6.5% (13 orang) dari lain-lain pusat

pengajian. Agamawan yang terlibat dalam sampel kajian terdiri dari pelbagai latar belakang pekerjaan. 68% (136 orang) berkhidmat sebagai guru, 19.5% (39 orang) sebagai pensyarah, 1 % (2 orang) sebagai pegawai, dan 11% (13 orang) menjawat lain-lain jawatan.

Daripada 200 agamawan, 52% (105 orang) daripadanya faham tentang konsep *mutasyābiḥāt dhātiyyah* sedangkan bakinya tidak memahami konsep tersebut dan peratusan mereka sebanyak 47.5% (95 orang). Peratusan yang faham konsep *mutasyābiḥāt* berkaitan perasaan pula adalah sebanyak 44% (88 orang) faham tentang konsep ini sedangkan 56% (112) pula tidak faham konsep tersebut. Manakala yang faham tentang konsep *mutasyābiḥāt* berkaitan perbuatan adalah sebanyak 44% (88 orang) dan yang tidak faham tentang konsep ini pula sebanyak 56% (112 orang). Nilai min bagi agamawan yang faham tentang konsep *mutasyābiḥāt* ialah 46.8% yang diwakili 93 orang dari keseluruhan responden, manakala bakinya pula iaitu 53.3% (107 orang) agar kurang memahami konsep *mutasyābiḥāt*.

Peratusan responden yang mengetahui tentang kewujudan aliran *al-Ta’wīl* amat tinggi iaitu 93% (186 orang), diikuti peratusan pengetahuan responden tentang perselisihan ulama mengenai makna sebenar nas *mutasyābiḥāt* iaitu sebanyak 86.5% (173 orang). Pengetahuan responden tentang kewujudan aliran *al-Ithbāt* pula adalah sebanyak 80.5% (161 orang), manakala pengetahuan mereka tentang golongan yang selalu dikaitkan itu ini iaitu *Salaf* dan *Khalaf* pula peratusannya adalah sebanyak 77% (154 orang). Peratusan bagi pengetahuan responden tentang kewujudan aliran *al-Tashbīh* berada pada tahap yang paling rendah iaitu sebanyak 65.5% (131 orang).

sahaja. Min bagi pengetahuan responden pula ialah 80.5% (161 orang). Peratusan responden yang mengiktiraf Imām al-Nawawī amat tinggi iaitu 92% (184 orang) berbanding dengan pengiktirafan terhadap al-Mubārakfūri yang peratusannya hanya 44% (88 orang) sahaja. Min bagi pengiktirafan terhadap kedua-dua tokoh ini adalah 68% (136 orang) sahaja.

Sikap responden terhadap hadith bagi kategori *al-Tafwid* didapati peratusan yang cenderung kepada sikap sebegini adalah sebanyak 65% (131 orang), manakala sikap responden terhadap hadith bagi kategori *al-Ta'wil* peratusannya adalah sebanyak 76.5% (153 orang). Sikap responden terhadap hadith kategori *al-Ithbāt* pula adalah sebanyak 86% (172 orang) manakala sikap responden terhadap hadith bagi kategori *al-Tashbih* hanya 2% (4 orang). Kepelbagaian sikap yang ditunjukkan dari data-data ini sebenarnya memberi gambaran kesederhanaan dan keterbukaan agamawan di Kuala Terengganu dalam memahami hadith-hadith *mutasyābiḥāt*.

Majoriti responden menerima syarah yang dibuat oleh al-Nawawī terhadap hadith-hadith *mutasyābiḥāt*. Ini berdasarkan nilai min bagi penerimaan terhadap syarah al-Nawawī iaitu sebanyak 81% (162 orang). Penerimaan responden terhadap syarah al-Mubārakfūri pula agak berbeza dan rendah berbanding al-Nawawī. Nilai min bagi penerimaan mereka ialah 64.7% (130 orang) sahaja.

Bagi kategori sikap fanatik, min bagi item ini ialah 2.46. Ini menunjukkan menunjukkan sikap fanatik golongan agamawan di Kuala Terengganu berada pada

tahap rendah sahaja. Min bagi item tidak ambil peduli pula ialah 2.08. Ini menunjukkan tahap sikap ini dalam kalangan agawan di Kuala Terengganu berada pada tahap rendah sahaja. Min bagi item sikap terburu-buru pula ialah 2.72. Ini sebenarnya juga menunjukkan tahap sikap tersebut dalam kalangan agamawan yang berada pada tahap rendah. Min bagi item sikap jumud ialah 2.79. Ini menggambarkan tahap kejumudan para agamawan di Kuala Terengganu berada pada tahap yang rendah. Min bagi item pasimif pula ialah 3.12. Ia memberikan gambaran kepada sikap pasimif agamawan di Kuala Terengganu yang berada pada tahap sederhana. Min bagi keseluruhan item negatif pula ialah 2.63. Ini menggambarkan sikap-sikap negatif dalam kalangan agamawan secara keseluruhan dan umumnya berada pada tahap yang rendah.

Bagi kategori sifat terbuka agamawan di Kuala Terengganu, ianya berada pada tahap sederhana dengan min bagi kesemua bagi item tersebut 3.14. Bagi kategori sikap prihatin pula min keseluruhan itemnya berada pada tahap 3.68. Ini menunjukkan tahap sikap tersebut dalam kalangan agamawan yang berada pada tahap sederhana. Min bagi kategori bimbang juga menunjukkan sikap ini dalam kalangan agamawan berada pada tahap sederhana dengan nilainya 3.44. Min bagi item sikap optimistik pula ialah 4.04. Ini menggambarkan sikap ini dalam kalangan agamawan yang berada pada tahap yang sederhana tinggi. Begitu juga dengan min bagi item sikap ingin tahu dan berpendirian teguh dimana nilai masing-masing adalah 4.04. Ini menunjukkan tahap sederhana tinggi sikap ingin tahu dan berpendirian teguh agamawan di Kuala Terengganu. Nilai min bagi item sikap pengharapan pula ialah 4.32. Ini menunjukkan sikap pengharapan yang sederhana tinggi dalam kalangan agamawan. Min bagi item sikap pragmatik pula ialah 3.96. Ia memberi gambaran

kepada tahap pragmatik agamawan di Kuala Terengganu yang berada pada tahap sederhana. Min bagi keseluruhan item bagi sikap-sikap positif ini ialah 3.83. Ia menggambarkan tahap sederhana (wasatiyyah) yang menghampiri tahap sederhana tinggi bagi keseluruhan sikap-sikap positif agamawan di Kuala Terengganu.

Ujian Khi Kuasa Dua menunjukkan terdapat hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan beberapa sikap negatif seperti sikap fanatik, terburu-buru dan jumud. Nilai ujian bagi sikap fanatik berada pada paras keertian 0.030, bagi sikap terburu-buru pula berada pada paras 0.021 dan bagi sikap jumud pula berada pada paras 0.033. Ketiga-tiga nilai ini membuktikan bahawa pengkhususan pengajian memberi kesan dan pengaruh kepada sikap-sikap tersebut. Pemboleh ubah pengkhususan pengajian ini juga tidak memberi kesan dan pengaruh kepada sikap tidak ambil peduli dan pesimif agamawan. Nilai ujian Khi Kuasa Dua yang berada di atas paras 0.05 (> 0.05) menunjukkan tidak ada hubungan yang signifikan antara pemboleh ubah pengkhususan pengajian dengan kedua-dua sikap tersebut. Nilai ujian Khi Kuasa Dua yang dibuat antara pengkhususan pengajian dengan kesemua pemboleh ubah sikap negatif mendapati secara umumnya tidak hubungan yang signifikan antara pemboleh ubah pengkhususan pengajian dengan himpunan keseluruhan sikap negatif. Nilai ujiannya ialah 0.091 iaitu di tinggi dari 0.05 yang menggambarkan agamawan tidak terkesan dan menerima pengaruh dari pemboleh ubah pengkhususan pengajian bagi kategori keseluruhan sikap negatif.

Ujian Khi Kuasa Dua yang dilakukan juga mendapati terdapat hubungan yang signifikan antara pemboleh ubah pengkhususan pengajian dengan beberapa sikap

positif agamawan iaitu sikap terbuka, prihatin, optimistik, ingin tahu dan pengharapan. Kesemua nilai ujian berada di bawah paras 0.05 (< 0.05). Ini mengambarkan bahawa pengkhususan pengajian memberi kesan dan mempengaruhi sikap-sikap tersebut. Ujian ini juga mendapati tiada hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan tiga sikap positif iaitu berpendirian teguh, risau dan pragmatik yang ditunjukkan melalui nilai signifikan bagi ujian ini berada di atas paras 0.05 (> 0.05). Selain itu, secara keseluruhannya, pengkhususan pengajian memberi kesan dan pengaruh kepada sekeluruhan himpunan sikap-sikap positif agamawan. Pengujian yang dibuat antara pengkhususan pengajian dan himpunan kesemua sifat-sifat positif mencatatkan bacaan di atas paras pengujian iaitu 0.001. Ini menunjukkan terdapat hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan kesemua himpunan sikap-sikap positif tersebut. Dengan erti kata yang lain pengkhususan pengajian secara puratanya mempengaruhi dan memberi kesan kepada sikap positif responden.

Data-data bab ini menerima hipotesis b yang dibuat iaitu terdapatnya hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan sesetengah sikap positif agamawan. Ia juga menerima hipotesis c yang dibuat iaitu tidak terdapat hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan sesetengah sikap negatif agamawan.

Bab 6: PENUTUP

6.1 PENDAHULUAN

Bab ini dibahagikan kepada dua bahagian. Bahagian pertama mengandungi rumusan dapatan-dapatan kajian yang diperolehi daripada penganalisaan data-data. Manakala bahagian kedua pula mengandungi saranan-saranan hasil dari kajian yang dilakukan untuk diambil tindak susulan samada oleh individu atau pihak yang berkenaan.

6.2 RUMUSAN

Hasil dari proses pengumpulan dan analisis data kajian ini, beberapa rumusan boleh disimpulkan, ianya adalah seperti berikut

- Konsep wasatiyyah menuntut kepada perlaksanaan semua perintah Allah s.w.t yang merangkumi semua aspek kehidupan samada rohani, jasmani, akidah, syariat, akhlak, pemerintahan dan seumpamanya.
- Metode wasatiyyah yang dibawa oleh *sharḥ al-Nawawi* dan *al-Mubarakfūrī* bercirikan manhaj harmoni tanpa diresapi oleh sebarang unsur-unsur negatif seperti ekstrim, fanatik dan seumpamanya, dan sesuai untuk dipraktikan dalam kalangan masyarakat.
- Ia juga membawa metode keterbukaan, berlapang dada dan kebebasan kepada fikiran untuk mengikut mana-mana aliran yang dirasakan lebih sesuai dengan pemikiran manusia.

- Metode wasatiyyah *sharḥ* al-Nawawi dan al-Mubārakfūri ianya merupakan kesinambungan kepada metode wasatiyyah ulama-ulama hadith yang sebelumnya seperti al-Māzari, al-Qadi, al-Qurtubi yang termuat dalam karya *sharḥ al-hadīth* masing-masing.
- Kebebasan wajar diberikan kepada seseorang individu untuk mengikut mana-mana aliran yang dirasakan lebih sesuai dengan pemikirannya selepas diberikan pemahaman yang sebenar dengan sejelas-jelasnya. Ini merupakan antara ciri-ciri *Wasatiyyah Islamiyyah*.
- Demi menjaga umat Islam dari tergelincir ke dalam kesilapan pemahaman tentang nas-nas *mutasyābihāt*, mereka wajar didedahkan dengan manhaj yang mudah dan tenang dalam menangani persoalan-persoalan berkaitan isu *mutasyābihāt*, dan bukannya kepada perbahasan yang rumit dan sukar difahami.
- Wasatiyyah dalam perbahasan nas-nas *mutasyābihāt* ianya tidak lari dari tiga aliran itu iaitu *al-Takwil*, *al-Tafwīd* dan *al-Ithbāt* dan umat Islam bebas untuk mengikut mana-mana aliran kefahaman yang lebih dekat dengan pemikiran dan jiwanya dan tidak perlu terkongkong dengan satu-satu aliran khusus.
- Manhaj *Khalaf* lebih sesuai dipraktikkan bagi menjawab isu-isu yang dilontarkan oleh golongan yang menggunakan logik akal semata-semata dalam persoalan ketuhanan dan seumpamanya.

- *Salaf manhajī* mempunyai beberapa keistimewaan yang tersendiri antaranya kerana ia merupakan *manhaj* yang dipegang oleh Nabi s.a.w dan para sahabat, diakui lebih selamat dan tiada sebarang keraguan padanya. Ia juga merupakan *manhaj* yang mudah, sederhana dan pertengahan dan tiada unsur-unsur ekstrim yang menjadi ciri-ciri generasi terawal Islam.
- Perpaduan, kesatuan dan keharmonian umat Islam perlu diutamakan supaya ianya tidak diambil kesempatan orang musuh-musuh Islam samada dari luar maupun dalam, justeru itu penyampaian yang dilakukan dengan penuh bijaksana, berhemah dan menarik akan menjadikan idea atau pemikiran yang memang sedia baik lebih mudah diterima dengan sukarela.
- Masyarakat umum tidak sepertutnya diheret dalam perbincangan tentang sebarang isu yang boleh mendarat banyak buruk berbanding baiknya. Perbahasan sepertutnya dalam ruang lingkup yang tertentu dan hanya melibatkan golongan tertentu seperti cendiakawan, ulama dan yang seumpamanya.
- Hadith *mutasyābihāt* secara boleh dibahagikan kepada dua bahagian iaitu *dhātiyyah* dan *fi 'liyyah*. Zahir *dhātiyyah* ini menunjukkan Allah s.w.t seolah-olah berjisim dan menyamai fizikal makhluk seperti mempunyai mata, tangan dan seumpamanya. Zahir *fi 'liyyah* pula menunjukkan perbuatan Allah s.w.t itu menyamai perbuatan manusia seperti turun, datang, marah dan seumpamanya.

- Hadith-hadith *mutasyābihāt fi 'liyyah* mendapati ianya boleh dipecahkan kepada dua iaitu *fi 'liyyah* yang berupa perbuatan seperti turun dan *fi 'liyyah* berupa perasan atau emosi seperti cemburu, jemu dan seumpamanya.
- Tradisi perbahasan hadith oleh para muhaddithin boleh dibahagikan kepada beberapa bahagian yang menggunakan beberapa pendekatan bagi menghuraikan hadith. Huraian kepada hadith biasanya dikuatkan dengan merujuk kepada ayat al-Qur'an, hadith, pendapat ulama, kaedah dan seni Bahasa serta perbahasan tentang nas *mutasyābihāt*. Sudut lain yang turut diberi penekanan ialah *fīkh al-ḥadīth* yang dikeluarkan dalam bentuk pengajaran, pedoman dan istinbat sesuatu hukum. Aspek sanad dan teks hadith tidak begitu diberi penekanan dalam *sharḥ* hadith.
- Hadith-hadith *mutasyābihāt* dalam Sahih Muslim tidak diletakkan dalam satu bab khusus. Hadith tersebut boleh dibahagikan kepada tiga kategori ialah hadith yang menunjukkan Allah s.w.t berjisim, bertingkah laku dan berperasaan seolah-olah seperti makhluk. Terdapat sejumlah dua puluh sembilan (29) hadith *mutasyābihāt* dalam Sahih Muslim yang mengandungi dua puluh tiga (23) lafaz *mutasyābihāt* yang berlainan.
- Terdapat empat belas (14) hadith yang menunjukkan Allah s.w.t seolah-olah berjisim seperti makhluk yang mengandungi sepuluh (10) lafaz yang berlainan iaitu *al-wajh*, *al-yad*, *al-aṣābi'*, *al-rijl wa al-qadam*, *al-yamīn wa al-shimāl*, *al-sāq*, *al-dhāt*, *al-nafs*, *al-ṣūrah* dan *al-shakhsh*. Abū Hurayrah meriwayatkan tiga (3) hadith yang mengandungi lafaz *mutasyābihāt dhātiyyah* iaitu *al-dhāt*, *al-*

yamīn dan *al-ṣūrah*. Abū Mūsā pula dua hadith (2) dengan lafaz *al-wajh* dan *al-yad*, al-Mughīrah Ibn Shu‘bah pula satu (1) hadith dengan lafaz *al-yad*, Sālim Ibn Abd Allah juga satu (1) hadith dengan lafaz *al-yamīn*, Sa‘id Ibn Yasar satu (1) hadith juga dengan lafaz *al-yamīn*, ‘Abd Allah Ibn ‘Umar satu (1) hadith dengan lafaz *al-aṣābi‘*, ‘Amrū Ibn al-‘Āṣ satu (1) hadith dengan lafaz *al-aṣābi‘*, Anas Ibn Malik satu (1) hadith dengan lafaz *al-qadam*, Abū Sa‘īd al-Khudriy satu hadith dengan lafaz *al-sāq*, Abū Dhar *al-Ghifārī* satu hadith dengan lafaz *al-nafs* dan Sa‘d Ibn ‘Ubādah satu (1) hadith dengan lafaz *al-shakhṣ*.

- Terdapat tujuh (7) hadith yang zahirnya menunjukkan Allah s.w.t itu berperasaan seperti manusia yang mengandungi enam (6) perkataan *mutasyabihat* yang berbeza iaitu *al-farḥ*, *al-ghīrah*, *al-‘istīḥyā*, *al-malāl*, *al-maḥabbah* dan *al-khullah*. Setiap hadith ini hanya diriwayatkan oleh seorang perawi iaitu Abū Hurayrah, ‘Abd Allah Ibn ‘Umar, ‘Abū Wāqid, Sahl Ibn Sa‘d, ‘Anas Ibn Mālik, Jundub dan Siti ‘Ā’ishah r.a.
- Terdapat sembilan (8) hadith *mutasyābihāt* yang zahirnya menunjukkan seolah-olah Allah s.w.t bertingkah laku seperti makhluk yang mengandungi tujuh (7) perkataan *mutasyabihat* yang berlainan iaitu *al-‘ulūww*, *al-nuzūl*, *al-dunuww*, *al-taqarrub*, *al-‘atb*, *al-naẓar* dan *al-‘adhan*. Abū Hurayrah merupakan perawi terbanyak bagi bahagian hadith ini dimana beliau meriwayatkan sejumlah empat (4) hadith, manakala Mu’āwiyah, Sa‘īd Ibn Jabīr, Siti ‘Āishah dan Ṣafwān Ibn Muḥriz r.a masing-masing meriwayatkan hanya satu (1) hadith sahaja.

- Perawi terbanyak bagi hadith *mutasyābihāt* ialah Abū Hurayrah r.a. Beliau meriwayatkan lapan (8) hadith *mutasyābihāt* iaitu tiga hadith *mutasyābihāt dhātiyyah* iaitu *al-yamīn*, *al-dhāt* dan *al-ṣūrah*, empat (4) hadith dari kategori *fi ‘liyyah* iaitu *al-nuzūl*, *al-dunuww*, *al-naẓar* dan *al-adhan*, dan sebuah (1) hadith dari kategori perasan iaitu *al-farḥ*.
- Abū Musā al-Ash‘arī meriwayatkan dua (2) hadith *mutasyābihāt* dari kategori *dhātiyyah* dengan lafaz *al-wajh* dan *al-yad*. Anas Ibn Mālik juga meriwayatkan dua (2) hadith *mutasyābihāt* dari dua kategori yang berbeza iaitu *dhātiyyah* dengan lafaz *al-Qadam*, dan perasaan dengan lafaz *al-maḥabbah*. Begitu juga Sayyidatuna ‘Ā’ishah juga meriwayatkan dua (2) hadith *mutasyabihāt* dari dua bahagian yang berlainan iaitu perasaan dengan lafaz *al-malāl* dan perbuatan dengan lafaz *al-dunuww*.
- Metode penyusunan Sahih Muslim terbahagi kepada dua iaitu metode yang berkaitan dengan sanad dan metode yang berkaitan dengan matan hadith. Metode Imām Muslim dalam pembentangan sanad dan periwayatan hadith jelas membuktikan kepintaran dan sifat kreatif beliau yang begitu tinggi. Dalam hal ini beliau merintis cara dan kaedah yang begitu unik yang belum pernah dibuat oleh ulama hadith sebelumnya. Ini dikuatkan lagi dengan penggunaan terma yang berbeza iaitu *ḥaddathanā*, *akhbaranā* dan ‘an bagi mengambar penerimaan hadith dengan cara yang berlainan. Selain turut terdapat sekitar 80 sanad perawi yang digelar dengan nama rantaian sanad emas (*silsilah dhahabiyyah*) kerana bilangan perawi yang begitu sedikit hingga untuk sampai kepada Nabi s.a.w

bahkan dalam sesetengah keadaan lebih sedikit dari perawi dalam Sahih al-Bukhārī.

- Dalam hal yang berkait dengan matan (teks) hadith pula, ketelitian Imam Muslim dalam memilih dan menyenaraikan matan hadith begitu dan tidak dapat disangkal lagi. Beliau sedaya upaya melakukan usaha bagi menapis perawi yang mempunyai ‘illah, selain turut merujuk kepada Abū Zur‘ah al-Rāzy bagi proses penapisan dan penelitian yang lebih halus, mendalam dan terperinci. Beliau juga tidak menyenaraikan hadith dari perawi yang lemah daya hafalannya sekalipun pada perkara yang begitu kecil pada anggapan sesetengah orang seperti terkeliru baris atau titik sesuatu perkataan.
- Perbandingan dari aspek huraian hadith mendapat terdapat beberapa persamaan antara Imam al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī ketika memberikan huraian kepada hadith-hadith *mutasyābihāt*. Pendekatan mereka semasa huraian adalah dengan merujuk kepada ayat al-Qur’ān, memetik hadith Nabi s.a.w bagi memperkemaskan ulasan terhadap sesuatu isu, menukilkan pandangan ulama-ulama terdahulu dalam hal-hal tertentu, mengutarakan pandangan sendiri dan merujuk kepada kaedah dan seni Bahasa Arab seperti *i'rāb* dan Balaghah (bunga-bunga Bahasa Arab) seperti *isti 'ārah* dan yang seumpamanya. Perbezaannya pula ialah didapati Imām al-Nawawī turut merujuk kepada pakar *gharīb al-hadīh* seperti Ibn Qarqūl ketika memberikan pencerahan kepada perkataan-perkataan janggal yang tertentu sedangkan *al-Mubarakfūrī* tidak dikesan berbuat sedemikian. Selain itu al-Nawawī juga turut merujuk kepada *Qirā'āt* ketika memberikan penjelasan kepada hadith-hadith tertentu contohnya hadith

mutasyabihat berkenaan lafaz *al-sāq* dan *al-dhāt* sedang al-Mubārakfūri tidak didapati berbuat sedemikian. Terdapat juga pendekatan yang digunakan oleh al-Mubārakfūri tetapi tidak digunakan oleh al-Nawawi contohnya merujuk kepada sumber sejarah secara khusus dengan menyebut nama kitab tersebut seperti Tārīkh Ibn Khaldūn ketika huraian hadith *mutasyābihāt* berkenaan *al-dhāt* sedangkan al-Nawawi tidak dikesan berbuat sedemikian.

- Aspek sanad hadith turut disentuh oleh al-Nawawi dan al-Mubārakfūri dimana kedua-duanya didapati memberikan pengenalan kepada biodata perawi bagi hadith-hadith *mutasyābihāt* yang tententu contoh hadith *mutasyābihāt t al-wajh* bagi al-Nawawi dan *al-yad* bagi al-Mubārakfūri. Selain itu mereka berdua juga didapati turut memberikan penerangan kepada istilah “*riwāyah*” contohnya ketika mensyarahkan hadith *mutasyābihāt* tentang lafaz *al-yad*. Namun demikian didapati hanya al-Nawawi sahaja yang menyentuh berkenaan *dabt al-alfāz* bagi nama sesetengah perawi hadith, memberi ulasan tentang lafaz *haddathānā*, ‘an dan *rafa‘ah* sedangkan al-Mubārakfuri tidak berbuat demikian. Ini dapat diperhati dengan jelas ketika beliau mensyarahkan hadith *mutasyābihāt* berkenaan lafaz *al-wajh* dan *al-yad*.
- Aspek matan hadith juga hanya disentuh oleh al-Nawawi dan al-Mubarakfuri. Ini dapat diperhati dengan tindakan beliau yang memberikan *takhrīj* ringkas ketika mengemukakan syarah kepada hadith *mutasyābihāt* berkenaan lafaz *al-sāq* dan *al-dhat* dan *al-farh*.

- *Fikh al-hadīh* merupakan antara aspek yang diberikan perhatian oleh al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī. Banyak kaedah, panduan dan pengajaran yang dikupas dan disimpulkan oleh mereka berdua ketika memberikan syarah kepada hadith ini. Contohnya ketika mengulas tentang hadith *mutasyābihāt* berkenaan lafaz *al-malāl* dimana mereka berdua mengemukakan panduan umum kepada masyarakat Islam dalam beribadat iaitu hendaklah dilaksanakan dalam bentuk yang sederhana (wasatiyyah) mengikut kemampuan dan tidak membebankan.
- Ulasan terhadap lafaz *mutasyābihāt* pula memperlihatkan ketidak terikatan al-Nawawī kepada satu-satu pandangan yang khusus. Namun begitu kecenderungan beliau dilihat lebih kepada *al-ta'wil* tetapi dalam keadaan yang lain beliau turut mengemukakan pandangan-pandangan yang berlainan tentang isu ini tanpa memperlihatkan kecenderungan beliau kepada mana-mana fahaman atau aliran jauh sekali dari menghentam atau menyesatkan aliran yang lain. Beliau seolah-olah memberikan kebebasan dan pilihan untuk mengikuti mana-mana aliran yang dikemukakannya.
- Ulasan al-Mubārakfūrī terhadap nas *mutasyābihāt* menunjukkan ketidak terikatan beliau kepada satu-satu pandangan jauh lebih tinggi berbanding Imām al-Nawawī. Pandangan beliau terhadap hadith-hadith *mutasyābihāt* berlegar antara *al-tafwid*, *al-ta'wil* dan *al-ithbāt*. Namun begitu terdapat juga keadaan dimana beliau mempertegaskan bahawa pandangan yang didokongi oleh *Salaf* sebagai terbaik dan sahih namun demikian beliau tetap tidak menghentam atau menyesatkan pendokong aliran yang lain.

- Lafaz *mutasyābihāt dhātiyyah* dalam hadith-hadith *mutasyābihāt* yang ditakwil oleh Imam al-Nawawi ialah *al-wajh*, *al-yad*, *al-sāq* dan *al-shakhs*. Manakala lafaz yang dikemukakan dua aliran pula ialah *al-yamīn*, *al-aṣābi‘*, *al-qadam* dan *al-ṣūrah*. Bagi lafaz *al-Yamīn* beliau mengemukakan pandangan iaitu *al-ta’wil* dan *al-tafwiḍ* namun beliau lebih cenderung kepada pandangan *al-ta’wil*. Bagi lafaz *al-aṣābi‘* dan *al-ṣūrah* pula beliau juga mengemukakan dua pandangan iaitu *al-ta’wil* dan *al-tafwiḍ* tetapi beliau tidak menampakkan kecenderungan memihak kepada mana-mana aliran. Bagi lafaz *al-Qadam* juga dikemukakan dua aliran iaitu *al-ta’wīl* dan *al-ithbāt* tanpa dinyatakan dokongan atau kecenderungan beliau kepada mana-mana fahaman. Manakala lafaz *al-dhāt* dan *al-nafs* pula tidak dikemukakan sebarang ulasan oleh al-Nawawi.
- Lafaz-lafaz *mutasyābihāt dhātiyyah* yang ditakwil oleh al-Mubārakfūri pula ialah *al-yad*, *al-yamīn* dan *al-shakhs*, manakala bagi lafaz *al-aṣābi‘* pula beliau dilihat hanya mengemukakan pandangan *al-ithbāt* sahaja manakala bagi lafaz *al-qadam*, *al-sāq* dan *al-ṣūrah* beliau hanya memgemukakan aliran *al-tafwiḍ* sahaja dan lebih memihak kepada aliran tersebut. Lafaz *al-wajh*, *al-nafs* dan *al-dhāt* pula tidak diberikan sebarang ulasan oleh al-Mubārakfūri.
- Lafaz *mutasyābihāt* yang berkaitan dengan perasaan yang ditakwil oleh al-Nawawi ialah *al-farḥ*, *al-ghayrah*, *al-istiḥyā’* dan *al-malal* manakala lafaz *al-maḥabbah* dan *al-kullah* beliau tidak memberikan sebarang ulasan. Al-Mubārakfūri juga mentakwil lafaz *al-farḥ*, *al-ghayrah* dan *al-istiḥyā’* manakala lafaz *al-malal*, *al-maḥabbah* dan *al-kullah* pula tiada sebarang ulasan diberikan oleh beliau.

- Lafaz *mutasyābihāt fi ‘liyyah* yang berkaitan dengan perbuatan yang ditakwil oleh al-Nawawi ialah *al-dunuww*, *al-nażar* dan *al-adhan*. Bagi lafaz *al-‘ulūww* dan *al-nuzūl* pula beliau mengemukakan dua pandangan iaitu *al-tafwiḍ* dan *al-ta’wīl* tetapi dilihat lebih memihak kepada pandangan *al-ta’wīl* manakala lafaz *al-‘atb* pula tidak sebarang ulasan diberikan. Hanya lafaz *al-adhan* sahaja yang ditakwil oleh al-Mubārakfūri, manakala lafaz *al-nuzūl* pula beliau mengemukakan dua pandangan iaitu *al-tafwiḍ* dan *al-ta’wil* tetapi dilihat lebih memihak kepada aliran *al-tafwiḍ*. Lafaz *al-dunuww* juga diberikan dua pandangan oleh beliau iaitu *al-ithbāt* dan *al-ta’wīl* tanpa memihak kepada mana-mana aliran. Adapun lafaz *al-‘ulūww* dan *al-‘atb* tiada sebarang ulasan diberikan oleh beliau.
- Majoriti agamawan di Kuala Terengganu merupakan kalangan mereka yang bersikap sederhana, berfikiran terbuka dan positif serta memiliki sikap-sikap positif pada tahap tinggi. Inilah ciri-ciri wasatiyyah yang patut ada dalam kalangan agamawan seluruhnya.
- Sikap fanatik sesetengah agamawan di Kuala Terengganu berapa pada tahap rendah, begitu juga sikap terburu-buru, jumud dan tidak ambil peduli berapa pada tahap rendah sahaja dan tidaklah membimbangkan. Sikap pasimif pula berada pada tahap sederhana dan secara keseluruhannya bolehlah disimpulkan bahawa tahap bagi keseluruhan sikap negatif agamawan di Kuala Terengganu boleh dikategorikan sebagai rendah dan sahaja.
- Tiada agamawan di Kuala Terengganu yang memiliki sikap-sikap positif ini pada tahap paling rendah. Mereka masih lagi mampu bersifat rasional dalam sebarang

pertimbangan mereka. Sifat terbuka, bimbang, prihatin, pragmatic, optimistik, ingin tahu, berpendirian teguh dan pengharapan pula berapa pada tahap yang baik dan ini merupakan satu perkara yang amat membanggakan. Rumusan dari keseluruhan sifat positif ini mendapati tahap sikap positif agamawan di Kuala Terengganu berada pada tahap tinggi.

- Terdapat hubungan yang signifikan antara pengkhususan pengajian dengan beberapa sikap positif dan negatif. Sikap positif yang menerima pengaruh dan terkesan dengan pengkhususan pengajian ialah sikap terbuka, prihatin, optimistik, ingin tahu dan pengharapan. Sikap negatif pula seperti fanatik, terburu-buru dan jumud. Nilai pengujian semuanya berada di bawah paras 0.05 (< 0.05).
- Terdapat juga sikap positif dan negatif yang tidak menerima kesan dan pengaruh dari pengkhususan pengajian. Tiada hubungan yang signifikan antara kedua-dua pemboleh ubah apabila pengujian dilakukan. Hasil nilai pengujian semuanya berada di atas paras 0.05 (> 0.05). Sikap positif tersebut ialah pendirian teguh, risau dan pragmatik manakala sikap negatif pula ialah tidak ambil peduli dan pasimif.

6.3 CADANGAN

Hasil dari kajian ini, beberapa cadangan untuk tindakan orang-orang perseorangan pihak-pihak berwajib yang berkenaan.

- Kajian hadith masakini perlu lebih memberi tumpuan kepada yang bersifat tematik dan memberi penyelesaian kepada isu semasa yang berlegar dalam kalangan masyarakat dari perspektif hadith. Usaha ini sebenarnya telah dirintis oleh Imām Muslim berdasarkan penghasilan Sahihnya lebih mirip kepada pengumpulan hadith-hadith secara tematik.
- Hasil kajian akademik yang disahkan ketulenan dan kekuatannya perlu dipastikan ianya dapat dikongsi dengan pelbagai lapisan masyarakat Islam di semua peringkat. Perkongsian dan penyampaian ilmu ini hendaklah dilakukan dalam pelbagai cara-cara yang telah sedia maklum seperti melalui penghasilan buku-buku, penyertaan dalam seminar, pendedahan di media masa, media sosial, perisian *whatsApp*, *telegram* dan yang seumpamanya.
- Ṣafiyy al-Rahmān al-Mubārakfūrī merupakan seorang tokoh hadith, namun penulisan tentangnya hampir tiada sama sekali. Justeru itu ketokohan beliau perlu diketengah manakala jasa dan sumbangannya pula perlu didedahkan kepada masyarakat Islam.
- Kepelbagaian pendekatan dan cara Imām al-Nawawī dan al-Mubārakfūrī ketika berinteraksi dengan lafaz-lafaz *mutasyābihāt* perlu diguna dan diketengahkan sebagai panduan masyarakat Islam. Tiada sikap ekstrim, provokasi, melabel dan menuduh golongan atau individu yang tidak sealiran. Sikap terbuka dan berlapang dada mereka sebenarnya dapat meredakan ketegangan yang dicetuskan oleh sesetengah pihak dan individu yang bersikap keras dan sukar menerima perbezaan pendapat.

- Pihak berwajib seperti Jakim, Jabatan Agama dan yang seumpamanya perlu bersikap aktif dalam mengenal pasti individu yang menyebarkan fahaman-fahaman yang bersifat ekstrim dan melampau dengan menyebarkan tuduhan kafir kepada yang mereka yang berlainan aliran dalam isu *mutasyābihāt*. Penularan fahaman ini begitu cepat dengan adanya medium sosial dan aplikasi telefon bimbit yang sentiasa berkembang. Perlu adanya satu peraturan berkaitan hal ini dan yang seumpamanya bagi memastikan keharmonian dan kerukunan masyarakat terus terpelihara.
- Kajian lanjutan bagi hadith-hadith mutasyabihat ini boleh diperluaskan dengan merangkumi kesemua kitab-kitab hadith tetapi dengan memberi tumpuan kepada aspek yang lebih kecil seperti *mutasyābihāt dhātiyyah, fi 'liyyah* dan yang berkaitan dengan perasaan. Kajian sikap pula boleh diperluaskan merangkumi sikap-sikap negatif dan positif yang lain pula, lokasi juga boleh diperluaskan dan sampel kajian pula boleh dipertingkatkan.

RUJUKAN

Al-Qur'ān al-Karim

Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qushayrī al-Naysabūrī (2009), Sahih Muslim, c. 2. Beirut: Dār Qurṭubah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

‘Azīm Ābādī, al-‘Allāmah Abū Ṭayyib Muḥammad Shams al-Ḥaq al- (1979), *Auwn al-Ma ‘būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, 9 j. c. 3. Beirut: Dār al-Fikr.

Abū Sulaymān, Ḥamad Ibn Muḥammad al-Khaṭṭābī al-Bustī (1932), *Ma ‘ālim al-Sunan*, 5 j. Ḥalab: Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah.

Baihaqī, Abū Bakr Aḥmad Ibn Ḥusayn al- (t.t.), *Kitāb al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*. Beirut: Dar al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabiyyah.

_____ (1988), *al-Itiqād wa al-Hidāyah ilā Sabīl al-Rashad ‘alā Madhhab al-Salaf wa Ashāb al-Hadīth*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi.

Muḥammad Abū Layth al-Khayr Ābādī (2009), *‘Ulūm al-Hadīth Aṣīluḥā wa Mu‘āṣiruhā*, c. 6. Selangor: Darul Syakir.

Mūbārakfūrī, Ṣafiyy al-Rāhmān al- (1999), *Minnah al-Mu‘im fī Sharḥ Sahih Muslim*, 4 j. Riyad: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘.

_____ (1995), *al-Raḥīq al-Makhtūm*, c. 2. Kaherah: Dār al-Hadīth.

Aḥmad ‘Atā’ Ibrāhīm Ḥasan (2008), *al-Ṣinā‘ah al-Hadīhiyyah fī Sharḥ al-Nawawi ‘alā Sahih Muslim*. Kaherah: Maktabah Zahrā’ al-Sharq.

Muḥammad ‘Abd al-Raḥman Ṭawālibah (2000), *al-Imām Muslim wa Manhajuh fī Ṣaḥīḥih*, c. 2. Ammān: Dar ‘Ammar.

Madkhali, Rabi‘ Ibn Hādī al- (t.t.), *Bayn al-‘Imānayn Muslim wa al-Dāruquṇī*. Riyad: Maktabah al-Rushd.

Maḥmud Fākhūrī (t.t.), *al-‘Imam Muslim Ibn al-Hajjāj*. T.T.P; T.P.

Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn al- (1987), *Qawā‘id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalah al-Hadīth*. Beirut: Dār al-Nafā’is li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Kawtharī, Muḥammad Zāhid al- (1998), *Maqālat al-Kawtharī*. Kaherah: Dār al-Salām li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Laknawī, Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy al-Hindī al- (1987), *al-Raf‘u wa al-Takmīl fī al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, c. 3. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Ibn Ṣalāḥ, Abū ‘Amrū ‘Uthmān ‘Abd al-Rahmān (1986), *Ulūm al-Hadīth*. Damsyik: Dār al-Fikr al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

_____, (1984), *Siyānah Sahih Muslim min al-Ikhlāl wa al-Ghalat wa Himayatuh min al-Isqat wa al-Saqat*. T.T.P.: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Ahmad ‘Umar Hashim (1990), *Qawā‘id Uṣūl al-Hadīth*. T.T.P: T.P.

Al-Sharīf Hatim Ibn ‘Arīf al-‘Awī (1996), *al-Manhaj al-Muqtaraḥ li Fahm al-Muṣṭalaḥ*. Riyad: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Tahānawī, Zafar Aḥmad al-‘Uthmāni al- (1996), *Qawā‘id fī ‘Ulūm al-Hadīth*, c. 6. Kaherah: Dār al-Sālām li al-Nashr wa al-Tawzī‘ wa al-Tarjamah.

Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uthmān al- (2010), *Kitāb Muṣṭalaḥ al-Hadīth*. Doha: Dār al-‘Imām al-Bukhārī li al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Mohd Murshidi Mohd Noor et al (2008), *al-Syarikah Perkongsian*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Malībārī, Ḥamzah ‘Abd Allah al- (1997), *‘Abqariyyah al-Imām Muslim fī Tartīb Ahādīth Musnadīh al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

‘Aṭṭār, Rashed al-Dīn Yahyā Ibn ‘Alī al- (1996), *al-Imām Muslim wa Manhajuh fī al-Ṣaḥīḥ wa Atharuh fī ‘Ilm al-Hadīth*, 2 j. Riyad: Dār al-Ṣāmi‘i li al-Nashr wa al-Tawzī‘.

‘Alī Ibn Ibrāhīm Ḥashīsh (2003), *‘Ilm Muṣṭalaḥ al-Hadīth al-Taṭbiqī*. Kaherah: Dār al-Aqīdah.

Bahādalī, Ahmad al- (2004), *Muḥādarāt fī al-‘Aqidah al-Islamiyyah al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah fī Aḥamm al-Madhāhib al-‘Islamiyyah*. Beirut: Dār al-Nadā li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Ḩājī Khalīfah (1992), *Kashf al-Zunūn ‘An Usāmā al-Kutub Wa al-Funūn* 3 j. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Jāmī, Muḥammad Amān Ibn ‘Alī al- (1408 hijrah), *al-Ṣifāt al-‘Ilahīyyah fī al-Kitāb wa al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Daw’al-Ithbāt wa al-Tahzīb*. Riyad: al-Majlis al-‘A‘lā li Ihyā’ al-Turāth al-‘Islāmī.

Nūr al-Dīn ‘Itr (2003), *Manhaj al-Naqd Fī Ulūm al-Hadīth*, c. 3. Damsyik: Dār al-Fikr.

Shihāb al-Dīn Abū al-Falāḥ Ibn ‘Imād (1998), *Shadharāt al-Dhahab Fī Akhbār Min Dhahab*, 8 j. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Muyassar, Muḥammad Sayyid Aḥmad al- (t.t.), *al-Ilāhiyyat fī al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*. Kaherah: Dār al-I‘tiṣām.

‘Ārūdī, Shākir Ibn Tawfiq al- (1996), *Manhaj al-Šalaf fī al-Asmā’ wa al-Šifāt*. Dammān: Ramādī li al-Nashr.

Qaradawī, Yusūf al- (2005), *Fuṣūl fī al-‘Aqīdah bayn al-Salaf wa al-Khalaf*. Kaherah: Maktabah Wahbah.

_____ (t.t.) *al-Madkhal li Dirārah al-Sunnah al-Nabawiyyah*, c. 3. Kaherah: Maktabah Wahbah.

Asqar, ‘Umar Sulaymān al- (1995), *al-‘Aqīdah fī Allah*, c. 10. Amman: Dār al-Nafā’is li al-Nashr wa al-Tawzī.

_____ (1994), *Asmā’ Allah wa Šifātuh fī Mu’taqad Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, c. 2. Amman: Dār al-Nafā’is li al-Nashr wa al-Tawzī.

In‘ām Fawwāl ‘Akkāwi (1992), *al-Mu’jam al-Mufassal fī ‘Ulūm al-Balāghah al-Badī’ wa al-Bayān wa al-Ma’āni*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Husām Ibn Ḥasan Ṣarṣūr (2004), *Āyāt al-Šifāt wa Manhaj Ibn Jarīr al-Tabarī fī Tafsīr M’āniḥā Muqaranan bi Ārā’ ghayrih min al-‘Ulamā’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

‘Ays, Muḥammad Khayr Muḥammad Sālim al- (2003), *Āyāt al-Šifāt ‘ind al-Salaf bayn al-Ta’wīl wa al-Tafwīd min khilāl Tafsīr al-Tabari*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Aḥmad Aḥmad Abū al-Sa‘ādāt (1984), *Dirāsat fī al-‘Aqīdah al-‘Islāmiyyah*. T.T.P.: Maṭba‘ah al-Nahḍah al-‘Arabiyyah.

Muḥammad Muḥammad ‘Abd al-‘Alīm Dasūqī (2011), *Saḥīḥ Mu’taqad Abī al-Ḥasan al-Ash‘ārī fī Tawhīd al-Šifāt wa Atharuh fī Wiḥdah wa I‘ādah Šiyaghah al-Mujtama‘ al-Islāmī*. Kaherah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

Dihlawī, Aḥmad Bin ‘Abd al-Rahīm Wali Allāh al-(1404 hijrah), *al-Inṣāf Fī Bayān Asbāb al-Ikhtilāf*, c. 2. Beirut: Dār al-Nafā’is.

Maghrāwī, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Rahmān al- (t.t.), *al-Mufassirūn bayn al-Ta’wīl wa al-Ithbāt fī Āyāt al-Šifāt*. Kaherah: Mu’assasah al-risālah.

Subki, Mahmud Muḥammad Khattab al- (1974), *Itḥāf al-Kā’inat bi Bayān Madhhāb al-Salaf wa al-Khalaf fī al-Mutasyabihāt*. T.T.P.: T.P.

Abū Dāwūd, Sulaymān Ibn al-Ash‘āth al-Sijistānī al-Azdi (2007), *Sunan Abī Dāwūd*. Kaherah: Dār Ibn al-Haytham.

Nawawi, Muhyi al-Dīn Abu Zakariyya Yahya Ibn Sharaf al- (1994), *Sahih Muslim bi Sharḥ al-Nawawī*, 8 j. Kaherah: Dār al-Hadīth.

_____ (1991), *Irshād Ḥullāb al-Haqā’iq ilā Ma’rifah Sunan Khayr al-Khalā’iq*, c. 2. Beirut: Dar al-Bahs’ir al-Islamiyyah.

_____ (t.t.), *al-Ījāz fī Sharḥ Sunan Abī Dāwud al-Sijīstānī*.
Beirut: al-Dār al-Athariyyah.

Maydānī, ‘Abd al-Rahmān Ḥasan Ḥabannakah al- (1994), *al-‘Aqīdah al-‘Islamiyyah wa Ususuhā*, c. 7. Damsyik: Dār al-Qalam.

Būṭī, Muḥammad Sa‘id Ramadān al- (2008), *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*.
Damsyik: Dār al-Fikr.

Mahir Mansur ‘Abd al-Raziq (t.t.), *al-Qawl al-Sadiq fī Kayfiyyah Dirāsah al-‘Asānid*. T.T.P.: T.P.

_____ (t.t.), *al-Hidāyah fī Tamyīz Rijāl al-Riwayah*. T.T.P.:
T.P.

_____ (t.t.), *Dirāsat fī al-Jarh wa al-Ta‘dīl*. T.T.P.: T.P.

Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad ‘Abd Allah Ibn Muslim (1999), *Ta’wīl Mukhtalaf al-Ḥadīth*, c. 2. Beirut: al-Maktab al-‘Islami.

Jawhārī, Muḥammad Nāṣir al- (t.t.), *Dirāsat fī Manāhij al-Muḥaddisīn*. T.T.P.: T.P.

_____ (t.t.), *Takhrij Hadīth Rasūl Allah Ṣallā Allāh ‘alayh wa Sallam min Khilāl al-Naẓar fī Isnād al-Ḥadīth*. T.T.P.: T.P.

Barr, ‘Abd al-Rahmān ‘Abd al-Ḥamīd al- (t.t.) *Manāhij al-Muḥaddisīn*. T.T.P.: T.P.

Sa‘d Muḥammad Shalabī (t.t.), *Dirāsat fī ‘Ilm al-Takhrij*. T.T.P.: T.P.

Muhammad Muhammad Jalal Isma‘il (t.t.), *‘Ilal al-Ḥadīth*. T.T.P.: T.P.

‘Abd al-‘Azīz Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī al-‘Abd al-Latīf (1415 hijrah), *Nawāqid al-‘Imān al-Qawliyyah wa al-‘Amaliyyah*, c. 2. Riyad: Dār al-Waṭan.

Khamīs, Muḥammad ‘Abd al-Rahmān al- (1998), *Sharḥ Hadīth al-Nuzūl*, c. 2. Riyad:
Dār al-‘Āsimah.

Ibn Qudāmah, Abū Muḥammad ‘Abd Allah Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad (1995),
Lum‘ah al-‘I’tiqād al-Hādi ilā Sabīl al-Rashād, c. 3. Riyad: Maktabah Tayriyyah.

A‘zamī, Muḥammad Ḏiyā’ al-Rahmān al- (1999), *Mujam Muṣṭalaḥāt al-Ḥadīth Wa Laṭā’if al-Asānid*. Riyad: Maktabah Aḍwā’ al-Salaf.

‘Iraqi, Abu Zur‘ah Ahmad Bin ‘Abd al-Rahim Bin al- (1995), *Kitab al-Mudallisīn*.
Mansurah: Dar al-Wafa’.

Ibn al-Labbān, Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Abd al-Mu’min (2002),
Izālah al-Shubuhāt ‘an al-Āyāt wa al-Āḥādīth al-Mutasyabihat. Kaherah: Dār al-Bayān al-‘Arabī.

Bayhaqī, Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Ali Ibn ‘Abd Allah Ibn Mūsā al- (t.t.), *Kitāb al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Zurqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al- (1996), *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr.

Musa Shahim Lashin, (2002), *Fathal-Mun‘im Sharh Sahih Muslim*, Kaherah: Dār al-Shuruq.

Shahrastani, Muhammad Ibn ‘Abd al-Karīm Ibn Abī Bakr al- (1991), *al-Milal wa al-Nihāyah*, 2 j. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.

Ibn Khuzaymah, Abū Bakr Muḥammad Ibn Iṣhāq (1997), *Kitāb al-Tawhid wa Ithbāt Ṣifāt al-Rabb ‘Azza wa Jalla*, 2 j. c. 6. Riyad: Maktabah al-Rushd.

‘Abādī, ‘Abd Allah ‘Abd al-Karīm al- (t.t.), *Madkhal li Dirāsah al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*. Jeddah: Maktabah al-Sawādī li al-Tawzī‘.

Atābakī, Jamāl al-Dīn Abū al-Mahāsin Yusūf Ibn Taghrī Bardī al- (1980), *al-Nujūm al-Zāhirah fī Muluk Miṣr wa al-Qāhirah* 5 j. Kaherah: al-Mu’assalah al-Miṣriyyah al-‘Ammah.

Şāliḥ Ibn Fawzān Ibn ‘Abd Allah al-Fawzān (1997), *al-Irshād ilā Ṣaḥīḥ al-Itiqād wa al-Radd ‘ala Ahl al-Shirk wa al-Ilhād*, c. 2. Riyad: Dār Ibn Khuzaymah li al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Al-Bayan, Jurnal al-Quran dan al-Hadith, bil 2, (2004). Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Al-Bayan, Jurnal al-Quran dan al-Hadith, bil 5, (2007), Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

‘Ajamī, Abū al-Yazīd Abū Zayd al- (2008), *al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah ‘ind al-Fuqahā’ al-Arba‘ah Abū Hanīfah Malik al-Shāfi‘ī Aḥmad*, c. 2. Kaherah: Dār al-Salām li al-Tibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘ wa al-Tarjamah.

Rāzī, Fakhr al-Dīn al- (1993), *Asās al-Taqdīs fī ‘Ilm al-Kalām*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī.

Şanqīṭī, Muḥammad al-Amīn al- (t.t.), *Manhaj wa Dirāsāt li Āyāt al-Asmā’ wa al-Ṣifāt*. Rabat: Maktabah al-Ma‘arif.

(t.t.), Istiḥālah al-Ma‘iyah bil Dhāt wa Mā Yuḍāh ḫā min Mutashābih al-Ṣifāt. Damsyik: Dār al-Bashīr

Karmī, Mar‘ī Ibn Yūsuf al- (1406 hijrah), *Aqāwīl al-Thiqāt fī Ta’wīl al-Asmā’ wa al-Ṣifāt wa al-Āyāt al-Muḥkamāt wa al-Mushtabihāt*. Beirut: Muassasah al-Risālah.

Muḥyī al-Dīn Dīb Mastū et al (1996), *al-Wāḍīḥ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Damsyik: Dār al-‘Ulūm al-Insāniyyah.

Fayrūz Ābādī, Majd al-Dīn Muḥammad Ibn Ya‘qūb al- (1995), *al-Qāmūṣ al-Muhiṭ*. Beirut: Dār al-Fikr.

Abū Ḥatim Muḥammad Ibn Ḥibbān al-Basti (t.t.), al-Majruhin. Halab: Dar al-Wa‘y _____ (1970), *Mashāhir ‘Ulamā’ al-Amṣār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ibn Manzūr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Makram (t.t.), *Lisān al-‘Arab*. T.T.P: T.P.

Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn ‘Umar al- (1992), *Asās al-Balāghah*. Beirut: Dar al-Šādir.

Yaqūt Ibn ‘Abd Allah al-Ḥamawī (t.t.), *Mu’jam al-Buldān*. Beirut: Dār al-Fikr.

Zarkashī, Muḥammad Ibn Bahādir Ibn ‘Abd Allah al- (1391 hijrah), *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 2 j. Beirut: Dar al-Ma‘rifah.

Qaṭān, Mannā‘ al- (t.t.) *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Hadīth*, c. 3. Kaherah: Maktabah Wahbah.

Naṣr Farīd Muḥammad Wāṣil (1992), *al-Wasīṭ fī ‘Ilm Muṣṭalah al-Hadīth*. Kaherah: Maṭba‘ah al-Amānah.

Kattānī, al-Imām al-Sayyid Muḥammad Ibn Ja‘far al (t.t.), *al-Risālah al-Mustāṭrafah li Bayān Mashhur Kutub al-Sittah al-Musharrrafah*. Kaherah: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah.

Bayjūrī, Ibrāhīm Ibn Muḥammad al- (1983), *Sharḥ Jawharah al-Tawḥīd li al-‘Allāmah al-Shaykh al-Laqānī al-Musammah Tuḥfah al-Murīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Muḥammad Na‘īm Yāsin (1991), al-Īmān Arkanuh Haqiqatuh Nawaqiduh. Kaherah: Maktabah al-Sunnah.

Ibn Baṭṭah, Abū ‘Abd Allah ‘Ubayd Allah Ibn Muḥammad (2002), *al-Ibānah ‘an Shari‘ah al-Firqah al-Nājiyah wa Mujānah al-Firaq al-Madhmūmah*, 2 j. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Abū ‘Ubaydah Mashhur Ibn Hasal Al Salman (t.t.), *Iḥāf al-Sāmi‘ bi Manhaj al-Imām Muslim fī al-Musnad al-Ṣahīḥ al-Jāmi‘*. Beirut: Dar Ibn Hazm.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍl ‘Abd al-Raḥmān al- (1988), *al-Minhāj al-Sawiy fī Tarjamah al-Imām al-Nawawī*. Beirut: Dār Ibn Hazm.

_____ (1993), *Tabaqāt al-Huffāz* j 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

‘Abd al-Ghani al-Daqr (1994), *al-Imām al-Nawawī Shaykh al-Islām wa al-Muslimīn wa ‘Umdah al-Fuqahā’ wa al-Muḥaddithīn*, c. 4. Beirut: Dār al-Qalam li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.

Tāhā ‘Ābidīn Tāhā (t.t.), *al-Mutashābih fī al-Qur’ān al-Karīm Maṣḥūmuḥ wa Asbābuḥ wa Ḥikmatuḥ*. T.T.P.: T.P.

Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah Sahih al-Bukhari Ṣahīḥ Muslim Jāmi‘ al-Tirmidhī Sunan Abī Dāwūd Sunan al-Nasa’ī Sunan Ibn Mājah (2008), c. 4. Riyad: Dar al-Salam li al-Nashr wa al-Tawzī‘

Ibn Khalīkan, Abū ‘Abbās Shams al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Abī Bakr (1971), *Wafayāt al-‘Ayān wa Abnā’ Abnā’ al-Zaman*, 4 j. Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Baṭṭāl, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Khalf bin ‘Abd al-Malik bin Baṭṭāl al-Kubrā al-Qurtubī (2003) *Sharḥ Sahih al-Bukhari*. Riyad: Maktabah al-Rushd.

Farāhīdī, Khalīl Ibn Aḥmad al- (t.t.), *al-‘Ayn*, 4 j. Kaherah: Maktabah al-Hilāl.

Ibn Ḥajar, Abū al-Faḍl Aḥmad Ibn ‘Ali Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (1983), *al-Durar al-Kāminah fī A‘yān al-Mi’ah al-Thāminah* 2 j. Beirut: Dar al-Jayl.

_____ (1986), *Taqrīb al-Tahdhīb*, 3 j. Damsyik: Dar al-Rashid.

_____ (1998), Tarjamah Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

Zirikli, Khayr al-Din al- (1979), *al-‘Alām*, 6 j, c. 4. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malayīn.

Ibn al-Aṭhīr (1979), *al-Kāmil fī al-Tārikh*, 6 j. Beirut: Dār al-Ṣādir.

‘Uthaymayn, Muhammad Ibn Salih al- (1423 hijrah), al-Qawl al-Mufid ‘ala Kitāb al-Tawhīd, 2 j. Damman: Dār Ibn al-Jawzī.

Sa‘īd ‘Abd al-Latīf Fūdah (2000), *al-Kāshif al-Saghīr ‘an ‘Aqā’id Ibn Taymiyyah*. Amman: Dār al-Rāzī.

Shaykh al-Islam, Ibn Taymiyyah (1993), *al-Īmān*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth.

Bukhārī, Abū ‘Abd Allah Ibn Ismā‘il al- (2002), *Sahih al-Bukhari*. Mansurah: Dār al-Ghad al-Jadīd.

Maḥmūd Sa‘īd Muḥammad Mamdūḥ (2009), *al-Ittijahāt al-Ḥadīthiyyah fī al-Qarn al-Rabi‘ ‘Ashar*. Kaherah: Dar al-Basa’ir.

Qurashi, Yaḥyā Ibn ‘Alī Ibn ‘Abd Allah al- (1996), *Ghurar al-Fawā’id al-Majmū‘ah fī Bayān Mā Waqa‘ fī Ṣahīḥ Muslim min al-Āḥadīth al-Maqṭū‘ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Imīyyah.

Rohaizan Baru (2006), “*Hadith-Hadith Mukhtalaf dan Pendedahannya di Kalangan Ilmuan di Kuala Terengganu*” (Tesis, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Ahmad Nazri bin Zainol (2010), “*Tafsiran Ayat-Ayat Sifat: Perbandingan antara Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Ibn Taymiyyah*” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya)

Siti Sa'adiah binti Shafik (1999), “*Ayat-Ayat Mutasyabihat dalam Akidah: Suatu Kajian Perbandingan antara Ulama Salaf dan Khalaf*” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Syh. Noorul Madiyah Syed Husin (2007), “*Kefahaman Masyarakat Islam tentang Ihdād: Kajian di Bandar Dungun, Terengganu*” (Disertasi, Jabatan Fikh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Engku Ibrahim bin Engku Wok Zin (2003), “*Pemahaman Masyarakat Islam terhadap Sifat Mutasyabihat: Suatu Kajian di Daerah Kuala Terengganu*” (Disertasi Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya)

Zulhilmi Mohamed Nor (2008), “*Perbandingan Ulasan antara al-Hāfiẓ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dan al-Hāfiẓ Badr al-Dīn al-Zarkasyī terhadap Bāb al-Ṣāḥīḥ dalam Kitāb Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ*” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Muhammad Arif Yahya (2009), “*Perbandingan Metodologi Ibn al-Ṣalāḥ dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī di dalam Ilmu Mustalaḥ al-Ḥadīth: Kajian terhadap Kitāb al-Muqaddimah dan Nukhbah al-Fikar*” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Najahudin Lateh (2004), “*Konsep al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl: Suatu Kajian Khusus tentang Kefahaman di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya*” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Mohd Faiz Hakimi bin Mat Idris (2007), “*Takhrīj dan Analisis Hukum Hadith-Hadith Mudarabah dalam al-Sunan al-Sittah*” (Disertasi, Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Sharifah Norshah Bani bin Syed Bidin (2008), “*Impak Uslub Tabsyīr dan Indhār dalam Membentuk Personaliti: Kajian di Sekolah Henry Gurney Teluk Mas, Melaka dan Batu Gajah, Perak*” (Tesis Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Khader Ahmad (2011), “*Analisis Hadith-Hadith Mengenai Rawatan Sihir dalam al-Kutub al-Sittah: Aplikasi di Pusat Rawatan Islam di Malaysia*” (Tesis Bahagian

Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Abdul Fatah bin Wan Sidek (2010), “*Hadith-Hadith Berkenaan Tasawuf dalam Kitab-Kitab Jawi: Takhrij dan Analisis*” (Tesis Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Faisal bin Ahmad Shah (2007), “*Metodologi Penulisan Mohamed Idris al-Marbawi dalam Bahr al-Madhi*” (Tesis Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Ahmad Nabil bin Amir (2011), “*Metode Penulisan Sharh Muslim oleh Imam al-Nawawi: Analisi Teks dengan Tumpuan pada Kitab al-Buyūr*” (Tesis Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Mohd Murshidi bin Mohd Noor (2012), “*Analisis Hadith al-Khiyar Menurut Perspektif Fikh al-Shafi'i dan Fikh al-Bukhari*”, (Tesis Bahagian Pengajian Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).

Kamarul Shukri bin Mat The (2009), “*Penggunaan Strategi Pembelajaran Bahasa Arab dalam Kalangan Pelajar Sekolah Menengah Agama*”, (Tesis, Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia)

Aminuddin Ruskam (2010), “*Sikap Masyarakat Malaysia Terhadap Pelaksanaan Undang-Undang Jenayah Islam: Kes Rujukan di Negeri Johor Darul Takzim*” (Tesis, Program Pengajian Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya)

Huwaidā ‘Abd Allāh ‘Abd al-Raḥmān al-Sayyid Zaghlūl (t.t), “*Auwn al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dāwūd: Dirāsah fī al-Manhaj wa al-Maṣādir*” (Disertasi, Jabatan Sastera, Fakulti Linguistik, Universiti Iskandariah).

Fadwa Yasin ‘Uthman al-Safdi (2009), “*Juhūd al-Shaykh Ṣafīyyu al-Raḥmān al-Mubārakfūrī fī Taqrīr al-‘Aqīdah wa al-Dīfā‘ ‘anhā*” (Disertasi, Kuliyah Usul al-Din, Qism al-‘Aqidah wa Madhahib al-Mu‘asarah, Universiti Islam Gaza).

‘Abd Allah Ibn Rafdān ‘Abd Allah al-Shahrānī (1418 hijrah), “*Manhaj al-‘Allāmah al-Jalīl al-Shaykh al-Mubārakfūrī fi Kitābih Tuḥfah al-Ahwadhi bi Sharh Jāmi‘ al-Imām al-Tirmidhī*” (Disertasi, Kuliyah al-Da‘wah wa Usul al-Din, Qism al-Kitab wa al-Sunnah, Universiti Umm al-Qura)

Azyūf ‘Abd al-Ghafūr Ibn Bashīr (2008), “*Manhaj al-Iftā‘ ‘ind al-Imām al-Nawawī*”, (Tesis Kuliah Ilmu Wahyu dan Sains Kemanusian, Universiti Islam Malaysia).

‘Alī Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn ‘Uthmān al-‘Amīrī al-Rashidī (1419 hijrah), “*al-Ijmā‘ ‘ind al-Imām al-Nawawī min Khilāl Sharḥih li Ṣaḥīḥ Muslim Dirāsah Uṣūliyyah Taṭbiqiyah*”, (Disertasi Kuliyah Shariah, Universiti Umm al-Qura).

Ṣafwān Ibn Aḥmad Murshid Hamūd al-Azdi (1999), “*al-Imām al-Nawawī wa Manhajuh fī al-Asmā‘ al-Husnā*”, (Disertasi Pengajian Tinggi, Universiti Iman)

Sā‘id Ibn Muḥammad Ibn Sā‘id Ibn Sā‘id al-Šuhbī (1990), “*Ba‘d Ārā’ al-Imām al-Nawawī al-Tarbawiyyah*”, (Disertasi, Kulliyyah al-Tarbiyah, Universiti Umm al-Qura).

Aḥmad ‘Abd al-‘Aziz Qāsim al-Ḥaddād (1409 hijrah), “*al-Imām al-Nawawī wa Atharuh fī al-Hadīth wa ‘Ulūmih*”, (Disertasi, Kulliyyah al-Da‘wah wa Uṣūl al-Dīn, Qism al-Kitāb wa al-Sunnah, Universiti Umm al-Qura).

‘Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn Ramyān al-Ramyān (1421 hijrah), “*Ārā’ al-Qurṭubī wa al-Māzirī al-Itiqādiyyah*”, (Tesis, Qism al-‘Aqīdah, Universiti Umm al-Qura).

Mansūr Ibn ‘Abd al-Rahmān Ibn ‘Uqayl al-‘Uqayl (2000), “*Mukhtalaf al-Hadīth ‘ind al-Imām al-Nawawī min Khilāl Sharḥih ‘ala Ṣahih Muslim Jam‘an Dirāsah Muqaranaḥ*”, (Disertasi, Kulliyyah Da‘wah wa Uṣūl al-Dīn, Qism al-Kitāb wa al-Sunnah al-Ḥadīth wa ‘Ulūmuḥ, Universiti Ummu al-Qura)

‘Abd Allah Ibn Ibrāhim al-Lahidān (1997), “*al-Imām al-Nawawī ‘Ilmuḥ wa Da‘watuh*”, (Disertasi, Kulliyyah al-Da‘wah wa al-I‘lām, Qism al-Da‘wah wa al-Iḥtisab, Universit al-Imām Muhammad Ibn Sa‘ud).