

wudhu', jika hanya dosa-dosa kecil sahaja yang akan terampun. Selain itu bukankah Rasulullah s.a.w. sendiri di dalam hadits ini menegaskan segala dosa keluar atau terampun dengan wudhu'? Baginda s.a.w. tidak mengecualikan dosa besar dan tidak pula mengkhususkan sabdanya itu dengan dosa-dosa kecil semata-mata. (3) Darjat kebajikan dan kejahatan yang dilakukan manusia itu tidak sama. Sesuai dengan firman Allah:

إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ

Bermaksud: Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik (amalan-amalan kebajikan) itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk. (Huud: 114).

Maka adalah wajar kalau setiap amalan kebajikan dapat menghapuskan dosa yang sepadan dengannya. Tidak kira sama ada dosa kecil atau besar. Amalan kebajikan yang kecil dapat menghapuskan kejahatan atau dosa kecil yang sepadan dengannya. Amalan kebajikan yang besar pula dapat menghapuskan kejahatan atau dosa besar yang sepadan dengannya. Soal air sembahyang, adakah ia dapat menghapuskan dosa-dosa besar juga, perlulah diruju' kepada hadits-hadits Nabi s.a.w. (4) Dosa-dosa tidak kira kecil mahupun besar, pada hakikatnya terhapus dengan taubat. Apa yang gugur bersama-sama titisan air sembahyang itu hanyalah kesan-kesan atau daki-daki dosa yang terlekat pada anggota-anggota wudhu' sahaja. (5) Penulis pula mempunyai pandangan yang tersendiri. Pada pendapat penulis, wudhu' atau air sembahyang itu sendiri sudah merupakan suatu bentuk taubat. Oleh yang demikian pengguguran dosa itu akan merangkumi sama ada dosa kecil mahupun dosa besar. Apa yang membezakannya adalah niat ketika seseorang mengambil wudhu'. Jika hanya sekadar berwudhu' semata-mata, maka yang akan terhapus hanyalah dosa-dosa kecilnya. Tidak yogia dosa-dosa besar juga boleh terampun dengan niat yang sangat bersahaja itu. Tetapi jika hadir kesedaran di dalam hati seseorang untuk bertaubat ketikamana wudhu' dilaksanakan, ia sebenarnya sudahpun mempunyai kelayakan untuk diterima Allah s.w.t. Dalam hal ini pandangan sesetengah pihak yang mengatakan dosa besar hanya akan terhapus melalui taubat yang khusus sahaja adalah kurang tepat. Apalagi persepsi orang ramai bahawa untuk bertaubat seseorang itu perlu menyendiri dalam gelap sambil menitikkan air mata dengan penuh penyesalan. Air sembahyang pun sudah memadai bagi menghapuskan dosa besar jika ia disertakan dengan keinginan bertaubat setulus hati, disertai pula 'azam (ketekadan) untuk tidak mengulangnya di samping menyesal atas dosa yang telah dilakukan. Pandangan yang diutarakan ini bukanlah diungkap tanpa sebarang sandaran. Jika diperhatikan, falsafah dan hikmat sebenar wudhu' itu adalah untuk membersihkan kekotoran yang ada pada seseorang, sama ada zahir atau batin. Berlandaskan tujuan itulah kita dianjurkan oleh Nabi s.a.w. supaya berdoa begini selepas berwudhu': **اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ**. Bermaksud: Ya Allah! Jadikanlah daku salah seorang dari kalangan orang-orang yang bertaubat dan jadikanlah daku salah seorang dari kalangan orang-orang yang bersuci. (Hadits riwayat Tirmizi, Baihaqi, Ibnu Hibbaan, Haakim, Ibnu Abi Syaibah, Ibnu as-Sunni dan lain-lain). Di dalam doa ini tidak sekadar kesucian zahir sahaja yang dipinta, taubat juga disertakan bersama. Doa ini menunjukkan dua bentuk kesucian yang dipohonkan; suci zahir dengan berwudhu', mandi wajib dan sebagainya dan suci batin dengan bertaubat, beristighfar dan sebagainya. Wajar sekali kalau dianggap doa seumpama ini diajarkan oleh Nabi s.a.w. untuk mencetuskan di dalam pemikiran umatnya kesedaran tentang amalan berwudhu' juga pada hakikatnya merupakan satu

bentuk taubat kepada Allah s.w.t. Hal yang sama juga di sebut Allah di dalam al-Qur'an. Allah berfirman:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Bermaksud: Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang banyak bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri. (al-Baqarah:222). Jika diteliti dengan saksama, niscaya anda akan mendapati taubat itu sendiri memiliki tiga rukun yang kebetulannya mempunyai persamaan dengan basuhan anggota wudhu' yang juga disunatkan tiga kali. Ini secara tidak langsung boleh diterjemahkan sebagai bayangan kepada rukun taubat tadi. Namun perkaitan sebegini pada umumnya tidak dihayati umat Islam. Ia ternyata pada tindakan tergesa-gesa mereka untuk menyudahkan basuhan anggota wudhu' semata-mata tanpa ada sedikit pun kesedaran tentang proses penyucian batin. Di sana juga terdapat kemunasabahan lain yang boleh dikaitkan di antara wudhu' dengan taubat. Antaranya ialah dosa manusia pada kebiasaannya dilakukan dengan tujuh anggota. Anggota yang terlibat dengan perlakuan dosa ini juga pada umumnya adalah merupakan anggota-anggota wudhu'. Bilangan tujuh itu pula boleh dikaitkan dengan neraka yang mempunyai tujuh pintu. Neraka secara umumnya merupakan api yang membakar. Manakala air adalah bahan yang paling sesuai dan popular semenjak dahulukala lagi untuk memadamkan api. Dosa-dosa yang dilakukan oleh anggota badan manusia seperti tangan, kaki, mulut dan telinga sedang membawa mereka ke dalam bakaran api neraka dan sedang menyesuaikan diri mereka dengannya. Dosa-dosa pada anggota yang sedang kepanasan dibakar api dapat dipadam dan disejukkan dengan basuhan air sembahyang. Isyarat dari basuhan yang dilaksanakan adalah bermaksud untuk memadam dan menghentikan kepanasan bakaran api neraka terhadap dosa yang tinggal. Basuhan anggota yang dilaksanakan bersama kesedaran dan kekesalan terhadap dosa yang telah dilakukan serta keazaman untuk tidak mengulangi kesalahan yang sama, sudah memenuhi kriteria suatu taubat yang diterima. Dengan demikian, wudhu' tersebut adalah wudhu' yang akan menghapuskan كل خطيئة (segala dosa dan kesalahan). Ia mampu direalisasikan bergantung kepada kefahaman dan pemahaman seseorang terhadap konsep air sembahyang itu sendiri. Jika wudhu' itu diambil cuma sekadar untuk mengharuskan sembahyang, membaca al-Quran dan perkara-perkara lain seumpamanya, maka kelebihan yang bakal diperolehi daripada wudhu' tersebut hanyalah terbatas di sekitar tujuannya itu. Sebaliknya jika kefahaman dan pemahaman terhadap konsep wudhu' yang sebenar ada pada diri seseorang, maka sudah tentu wudhu' akan memberi kesan dan pengaruh besar dalam kehidupan sehari-harinya. Tangan, kaki dan anggota-anggota lain akan cuba dijauhi dari terjebak ke dalam perbuatan kotor, keji dan berdosa demi mengelak dari dibakar oleh api neraka. Kefahaman sedemikian apabila sudah bersebat di dalam diri seseorang akan membuatnya menjaga diri dan anggota badannya dari melakukan perbuatan-perbuatan dosa. Konsep dan kefahaman seperti ini pada pandangan penulis amat signifikan dan banyak sekali kebaikannya jika digunapakai dan diserapkan ke dalam kehidupan umat Islam. Al-Hamdulillah, setelah menulis semua ini penulis mendapati Maulana Rasyid Ahmad al-Ganggohi juga di dalam Taqirir Tirmizinya yang diterjemahkan ke bahasa Arab dengan nama al-Kaukabu ad-Durri oleh Maulana Muhammad Yahya, telah menyatakan perkara yang sama seperti yang dikemukakan oleh penulis tadi. (6) Maulana Muhammad Anwar Syah al-Kasymiri pula di dalam al-'Arfu as-Syazinya telah membahagikan dosa kepada empat peringkat iaitu: (i) *zanb* (ذنب). Dari segi bahasanya ia bererti kekurangan, ke'aiban dan kecacatan. (ii)

khathi'ah (خطيئة). *خطيئة* bererti kesalahan, ia berpunca daripada perkataan *خطأ* (salah atau tidak betul), lawannya ialah betul dan tepat. (iii) *saiyyi'ah* (سيئة). Ia bererti kejahatan, lawannya ialah *حسنة* (kebaikan). Dan (iv) *ma'shiyah* (معصية). *معصية* bererti kederhakaan, lawannya ialah *طاعة* (keta'atan). Pada pandangan beliau, dosa-dosa yang terhapus oleh air sembahyang hanyalah tiga daripada empat peringkat dosa-dosa tersebut. *ذنب* dan *خطيئة* sudah tersebut pun di dalam hadits ini iaitu: *حَتَّى يَخْرُجَ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ* dan *خَرَجْتُ مِنْ وَجْهِهِ كُلِّ خَطِيئَةٍ*. Manakala (*سيئة*) pula ada disebutkan di dalam ayat: *إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ* (Sesungguhnya kebaikan-kebaikan itu menghilangkan dosa-dosa) yang diturunkan berhubung dengan peristiwa seorang sahabat yang telah menjamah buah dada seorang perempuan. Dalam peristiwa tersebut sahabat yang terlibat kemudiannya mengadukan kejadian itu kepada Rasulullah s.a.w. Rasulullah s.a.w. diam. Baginda s.a.w. hanya menyuruhnya menuruti perbuatan Baginda. Rasulullah s.a.w. kemudiannya mengambil wudhu' dan bersembahyang. Itulah juga yang dilakukan oleh sahabat tadi. Setelah selesai bersembahyang, turunlah ayat: *إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ* ini. (Sesungguhnya kebaikan-kebaikan itu menghilangkan dosa-dosa). Sahabat tadi bertanya kepada Rasulullah s.a.w., adakah kelebihan yang disebutkan di dalam ayat itu khusus untuk dirinya sahaja? Jawab Rasulullah s.a.w.: "Tidak, ia bahkan merangkumi seluruh umatku (umat Islam). Dosa yang keempat adalah *ma'shiyah* (معصية). Dosa-dosa besar termasuk dalam kategori dosa yang keempat ini. Hadits-hadits yang dikemukakan tadi hanya menyatakan tiga peringkat awal dosa yang dianggap termasuk dalam dosa-dosa kecil. Pada pandangan beliau (Maulana Anwar Syah), berlandaskan kategori dosa tadi, wudhu' seseorang hanyalah akan menghapuskan dosa-dosa kecil sahaja. Pemerincian ini menyimpulkan tingkatan dosa berdasarkan berat atau ringannya adalah seperti berikut; (i) *zanb* (ذنب) (ii) *khathi'ah* (خطيئة) (iii) *saiyyi'ah* (سيئة) (iv) *ma'shiyah* (معصية). Dosa yang paling berat adalah *ma'shiyah*. Tidak terdapat di dalam mana-mana hadits yang menyebutkan gugurnya dosa *ma'shiyah* ini disebabkan oleh wudhu'. Untuk membuat keputusan dalam menentukan gugur atau tidak sesuatu dosa itu, istilah-istilah dosa perlulah dipakai sebagaimana yang disebutkan oleh Rasulullah s.a.w. Di dalam hadits ini, apa yang disebutkan oleh Rasulullah s.a.w. ialah *zanb* dan *khathi'ah* yang memberi erti dosa-dosa kecil. Dengan demikian tidak sayogialah seseorang menganggap dosa besar juga akan digugurkan bersama-sama air sembahyang itu. Begitulah yang sepatutnya difahami mengikut perkiraan Maulana Muhammad Anwar Syah al-Kasymiri. Walau bagaimanapun di dalam al-'Arfu as-Syazi beliau berkata: *التحقيق أن لا يقيد بالصغائر* Bermaksud: "Sebenarnya penghapusan dosa-dosa oleh wudhu' itu tidaklah terikat dengan dosa-dosa kecil sahaja." (untuk perbandingan lihat juga Ma'arif as-Sunan, Syarah Sunan at-Tirmizi, karangan Maulana Muhammad Yusuf al-Banuri. Beliau adalah salah seorang murid utama Maulana Muhammad Anwar Syah al-Kasymiri. Jil.1. m/s 37). **Walaupun bagaimanapun jika diselidiki** lebih jauh, istilah-istilah *zanb*, *khathi'ah* dan *saiyyi'ah* itu tidak hanya digunakan semata-mata untuk dosa-dosa kecil sahaja. Terdapat banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits yang menunjukkan penggunaan istilah-istilah tersebut sebagai mewakili dosa besar. Sebagai contohnya lihat saja dua ayat berikut:

مِمَّا خَطِيئَتُهُمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا ۖ

Bermaksud: Disebabkan kesalahan-kesalahan (dosa-dosa) mereka, mereka ditenggelamkan (dengan banjir dan taufan), kemudian (di akhirat nanti) dimasukkan ke dalam neraka; maka mereka tidak akan mendapat penolong-penolong yang lain selain dari Allah. (Nuh:25). Perkataan

خطيئة telah diguna oleh Allah di dalam ayat ini. Kalaulah ia hanya merupakan dosa kecil, kenapa mereka sampai dimasukkan ke dalam neraka?

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ^٤ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۖ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيَخَلَّدُ فِيهِ مُهًّيًا ۖ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ۖ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۖ

Bermaksud: Dan orang-orang yang tidak menyembah Tuhan yang lain berserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina, barang siapa yang melakukan yang demikian itu, niscaya dia akan mendapat (pembalasan) dosa(nya), (68), akan dilipat gandakan azab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu dalam keadaan terhina, (69), kecuali orang-orang yang bertaubat, beriman dan mengerjakan amal saleh; maka kejahatan-kejahatan (dosa-dosa) mereka diganti Allah dengan kebajikan; dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (70). (al-Furqaan: 68-70).

Di dalam ayat (70) Allah menyebutkan kejahatan-kejahatan atau dosa-dosa orang-orang yang bertaubat daripada perbuatan-perbuatan keji yang telah disebutNya sebelum itu, di samping beriman dan beramal saleh digantiNya dengan kebajikan. Kejahatan-kejahatan atau dosa-dosa mereka yang disebutkan di dalam dua ayat sebelumnya ialah melakukan perbuatan syirik, membunuh manusia tanpa hak dan berzina. Adakah perbuatan jahat yang disebut Allah itu hanya merupakan dosa kecil? Tidak! Semua itu adalah dosa besar, namun Allah tetap menggunakan perkataan سَيِّئَاتٍ iaitu kata jama' bagi سَيِّئَةٍ untuknya. Ini menunjukkan ia tidak khusus untuk dosa kecil sahaja. Kerana itu, pandangan yang penulis kemukakan sebelum ini adalah sesuatu yang harus difikirkan dan patut sekali diterima kemunasabahannya. **Haruslah disedari bahawa pengguguran** dosa yang berkaitan dengan wudhu' hanya melibatkan dosa-dosa akhirat sahaja atau dosa-dosa manusia yang berkaitan dengan hak-hak Allah semata-mata. Dosa-dosa yang bersangkutan dengan hukuman dunia atau yang ada kaitannya dengan manusia tidak terhapus dengan air sembahyang. Hukuman terhadap kesalahan-kesalahan *dunia* seperti minum arak, berzina, mencuri dan sebagainya yang telah diputuskan tetap perlu dijalani bagi menebus dosa tersebut. Bagaimanapun timbul persoalan tentang apa yang harus dilakukan jika hukuman yang ditetapkan Allah tidak dijalankan di sesuatu tempat. Adakah sudah tiada jalan keluar lagi untuk menghapuskan dosa tersebut? Adakah untuk menghapuskan setiap dosa dunia (dosa yang ada hukuman had dan sebagainya) itu disyaratkan menjalani hukuman yang telah ditetapkan? Tanpa menempuhinya dosa-dosa itu tidak akan terampun buat selama-lamanya? Tidak pernah pula ditemui dalil-dalil dari al-Quran dan hadits Nabi s.a.w. yang menetapkan begitu. Perlaksanaan hukuman dan syariat Allah di dunia ini sesungguhnya bertujuan nyata dan menzahirkan kesempurnaan Islam. Andainya undang-undang Islam tidak terlaksana, Allah s.w.t. tetap berhak mengampuni dosa mana-mana hambanya yang bersalah. Dialah Tuhan Yang Maha Kaya lagi Maha Pengampun. Amat luas pengampunan Allah terhadap hamba-hambanya, sebagaimana firmanNya di dalam dua ayat di bawah ini:

إِنَّ رَبَّكَ وَسِعَ الْمَغْفِرَةَ

Bermaksud: Sesungguhnya Tuhanmu Maha Luas keampunanNya. (an-Najm:32).

Abu 'Isa (Imam Tirmizi) berkata: "Hadits Malik daripada Suhail daripada ayahnya daripada Abi Hurairah ini adalah hadits hasan sahih.³⁴ Abu Saleh, ayah kepada Suhail

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ۖ

Bermaksud: Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang lain dari (syirik) itu bagi sesiapa yang dikehendakiNya. Sesiapa yang mempersekutukan Allah (dengan sesuatu yang lain), maka sesungguhnya ia telah melakukan dosa yang besar. (an-Nisaa':48). Keluasan keampunan Allah tidak mengecualikan dosa-dosa dunia (dosa-dosa yang ditetapkan hukumannya seperti had, qisas dan lain-lain di dunia ini) dari dosa-dosa akhirat. Malah semuanya akan termasuk di bawah pengampunanNya yang luas itu tanpa kecuali. Kalau ada pun yang dikecualikan, hanyalah dosa syirik. Dosa syirik pun sebenarnya akan diampuni Allah, dengan syarat ia ditinggalkan saja.

³³ Maksud sabda Nabi s.a.w. "sehingga dia keluar dalam keadaan suci bersih daripada dosa-dosa" ialah sehingga dia selesai berwudhu' dalam keadaan suci bersih daripada dosa-dosa yang dilakukannya dengan anggota-anggota itu. Demikianlah kata Ibnu al-Malik. Ada juga 'ulama' berpendapat bahawa maksudnya ialah sehingga dia keluar untuk bersembahyang dalam keadaan suci bersih daripada dosa-dosa. Pendapat Ibnu al-Malik tadi nampaknya lebih sesuai berdasarkan hadits Malik daripada 'Abdullah as-Shunaabihi yang dikemukakan tadi.

³⁴ Imam at-Tirmizi mengatakan hadits ini hasan sahih. Pernyataan Imam Tirmizi ini telah menimbulkan kemusykilan kepada banyak pihak. Bagaimana beliau memberikan dua taraf kepada hadits yang sama? Jika dilihat kepada pendapat dan kaedah yang digunapakai oleh 'ulama'-'ulama' lain, pernyataan sebegini jelas bercanggah dan saling bertentangan. Ini kerana sesuatu hadits itu sama ada dinilai sebagai sahih atau hasan. Kalau sesuatu hadits itu sahih, maka ia bererti perawi-perawinya terdiri daripada orang-orang yang memang menepati syarat-syarat hadits sahih. Maka tentu sekali hadits yang diriwayatkan oleh mereka tidak akan menjadi hasan. Masing-masing daripada sahih dan hasan itu mempunyai ta'rifnya yang tersendiri. Ta'rif hadits sahih yang ma'lum di kalangan kebanyakan muhadditsin adalah: الصحيح ما اتصل سنده بنقل العدل تام الضبط عن مثله إلى منتهاه وسلم عن شذوذ وعلة Bermaksud: Hadits sahih adalah hadits yang bersambung sanadnya dengan nukilan orang (perawi) yang adil lagi sempurna dhabthnya (sempurna hafalan atau catatannya) daripada orang (perawi) yang sepertinya, di samping ia (juga) terpelihara daripada syuzuz dan illah. Manakala ta'rif hadits hasan pula adalah: الحسن ما اتصل سنده بنقل عدل خف ضبطه غير شاذ ولا معلل Bermaksud: Hadits hasan adalah hadits yang bersambung sanadnya dengan nukilan orang (perawi) adil yang kurang (sedikit) dhabthnya (kurang baik sedikit hafalan atau catatannya jika dibandingkan dengan perawi hadits sahih), di samping ia tidak syaz dan tidak juga ber'illat. Apa yang membezakan hadits hasan daripada hadits sahih ialah di dalam sanad hadits hasan terdapat perawi yang tidak sempurna atau kurang dhabthnya (ناقص الضبط). Walaupun mana-mana perawinya yang kurang dhabth itu juga tetap merupakan seorang yang 'adil. Bila diterima sesebuah hadits itu bertaraf sahih bermakna kesemua perawi-perawi di dalamnya dari segi dhabthnya adalah sempurna (تام الضبط). Dengan demikian tidak mungkin lagi hadits yang sama dianggap hasan. Kerana itulah jika mengikut kaedah yang dipakai oleh kebanyakan 'ulama' hadits, penarafan Imam Tirmizi secara praktiknya tidak mungkin boleh berlaku. Memandangkan ketokohan Imam Tirmizi dalam bidang hadits, para 'ulama' hadits

berpendapat Imam Tirmizi mempunyai tujuan dan metodenya yang tersendiri ketika meletakkan penilaiannya itu. Untuk merungkai kemusykilan itu para 'ulama' telah mengemukakan pandangan masing-masing. Ia antara lainnya adalah seperti berikut: (1) Hafiz Ibnu Hajar di dalam Nukhbatul Fikarnya membuat kesimpulan bahawa di dalam pernyataannya ini Imam Tirmizi sebenarnya telah membuang satu kata penghubung (حرف عطف). Ia sama ada *au* (أو) atau *wau* (و). Ayat selengkapnya adalah: *هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ وَصَحِيحٌ* atau *هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ أَوْ صَحِيحٌ*. Hadits ini hasan atau sahih atau hadits ini hasan dan sahih. Pada pandangan beliau Imam Tirmizi teragak-agak dan tidak dapat memastikan kedudukan hadits. Ini terjadi kerana sesetengah 'ulama' berpendapat perawi di dalam sanad hadits berkenaan kesemuanya sempurna dhabthnya (تام الضبط). Manakala sesetengah yang lain pula menganggap di dalam sanadnya terdapat perawi yang kurang dhabthnya (ناقص الضبط). Untuk menyatakan khilaf dan ketidakpastian yang timbul berkenaan perawi itulah, Imam Tirmizi menyatakan hadits tersebut adalah hadits sahih dan pada masa yang sama juga merupakan sebuah hadits hasan. Pendapat Hafiz Ibnu Hajar ini dianggap tidak begitu tepat. Kerana ada di antara hadits di dalam Jaami' Tirmizi ini yang kedudukan perawinya tidak diperselisihkan, namun begitu Imam Tirmizi tetap mengatakannya sebagai hadits *hasan sahih*. Malah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dengan sanadnya juga disebutkan sedemikian oleh Imam Tirmizi. Andaian bahawa Imam Tirmizi ragu dan tidak pasti dengan kedudukan perawi adalah tidak sesuai, kerana bukan sebuah dua hadits yang disebutkan begitu, malah jumlahnya mencapai ribuan. Untuk mengatakan Imam Tirmizi tidak yakin dan teragak-agak dalam pendapatnya, padahal semua 'ulama' sepakat tentang ketinggian ilmunya adalah suatu penilaian yang tidak cermat malah seolah-olah memandang rendah kedudukannya. Sama juga keadaannya kalau diandaikan ada *wau* (و) di antara perkataan *hasan* dan *sahih*. 'Ataf pada hadits tersebut hanya boleh diterima jika ia diriwayatkan melalui beberapa thuruq (saluran riwayat). Contohnya hadits yang sedang diperbincangkan ini. Ada kewajarannya jika dihazafkan *wau* (و), kerana Imam Tirmizi telah mengemukakan dua tariq (saluran riwayat) yang berlainan. Tariq yang pertama tarafnya sahih manakala yang kedua bertaraf hasan. Tetapi apa yang menjadi kemusykilan ialah Imam Tirmizi juga ada menyebutkan *hasan sahih* pada hadits yang dibawaikan melalui satu *tariq* sahaja. Bahkan adakalanya kedua-dua *tariq* yang dikemukakan mempunyai kedudukan yang sama tidak kira sama ada kedua-duanya hasan ataupun sahih. Dalam situasi itu amat tidak munasabah kalau hendak diandaikan berlaku *hazaf wau* (و), kerana kedua-duanya sama ada bertaraf hasan atau sahih. Walaupun ada kemungkinan terdapat mana-mana 'ulama' yang mengatakan kedua-duanya hasan atau sahih, namun pada ketika itu Imam Tirmizi pula tidak berpendapat demikian. Malah anggapan sebegini boleh menyebabkan kekeliruan kerana akan menimbulkan persoalan mengenai kedudukan ta'rifan hasan dan sahih yang menjadi pegangan Imam Tirmizi. Seolah-olahnya pandangan orang lain lebih bernilai dan pegangannya tidak boleh dijadikan ukuran. Lebih dari itu akan tiada lagi keunikan kitab Jaami' Tirmizi ini dan sudah tidak ada ma'na lagi pembaharuan yang dikemukakan beliau di dalam kitabnya. Kalau begitu ia tidak lebih daripada menambah kekeliruan sahaja. (2) Ibnu Katsir mempunyai pandangan yang tersendiri. Pandangan beliau ini tersebut di dalam kitab Tadribu ar-Raawi. Beliau menyatakan *hasan sahih* adalah merupakan satu istilah baharu yang dikemukakan oleh Imam Tirmizi. Dengannya Imam Tirmizi mahu mengisyratkan kepada suatu hadits yang kedudukannya lebih rendah daripada sahih tetapi lebih tinggi daripada hasan. Jika boleh diberikan contoh ia boleh diumpamakan dengan campuran rasa masam dan manis yang melahirkan suatu rasa baharu yang

dikenali dengan masam manis. Ia adalah suatu rasa yang tersendiri dan berlainan daripada rasa masam atau manis sahaja. Pandangan Hafiz Ibnu Katsir ini juga tidak dapat memuaskan hati 'ulama'-'ulama' hadits, kerana hadits dengan sanad Bukhari juga dikatakan sebagai *hasan sahih* oleh Imam Tirmizi. Bagaimana boleh diterima hadits sahih yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari apabila dimasukkan ke dalam Jaami' Tirmizi, kedudukannya menjadi kurang sahih? *Sanad* yang begitu tinggi dengan sendirinya akan menolak sebarang kemungkinan taraf hadits-hadits tersebut menjadi lebih rendah daripada sahih atau hampir kepada hasan. (3) 'Ulama' lain pula berpandangan maksud hasan di dalam istilah Imam Tirmizi ini adalah *hasan lizaatih* (حسن لذاته) dan sahih pula adalah *sahih lighairih* (صحيح لغيره). Sanad hadits ini hanya bertaraf hasan tetapi dengan sebab ia memiliki *thuruq* (saluran riwayat) yang banyak dan ada pula antaranya bertaraf sahih, maka kedudukannya akan meningkat kepada sahih walaupun hanya sebagai *sahih lighairih* (صحيح لغيره). Ia tidak akan menjadi *sahih lizaatih* (صحيح لذاته) kerana terdapat perawi yang tidak memenuhi syarat *sahih lizaatih* iaitu sempurna *dhabthnya* (تام الضبط). Namun kedudukan dan kekuatan hadits tersebut telah meningkat selari dengan jumlah sanad yang dimilikinya. Bersandarkan kepada kekuatan sanad yang banyak dan ada pula antaranya bertaraf sahih, tidak salah jika ia disebutkan sebagai *sahih lighairih* (صحيح لغيره). Walaupun jika ia berdiri dengan sendiri, kedudukannya hanyalah hasan sahaja (حسن لذاته). Mereka berpendapat, Imam Tirmizi tidak menyebut dengan lengkap semata-mata untuk meringkaskan kitabnya. (4) Ibnu Daqiqil 'Id berpendapat, hasan dan sahih yang digabungkan oleh Tirmizi sebenarnya bukanlah dua bahagian yang berlainan. Ia hanya menyatakan kedudukan sesuatu hadits itu berada pada tarafnya yang paling tinggi atau paling rendah. Ertinya kalau sesuatu hadits itu tidak dha'if, maka ia hasan. Dan kalau ia memenuhi syarat-syarat hadits paling tinggi, maka ia adalah hadits sahih. Pendapat Ibnu Daqiqil 'Id ini mungkin boleh diterima jika Imam Tirmizi memang memakai istilah seperti itu. Tetapi tidak pula diketahui beliau memakai istilah itu atau memperkenalkannya. Sekiranya diambil kira istilah yang umum dipakai di kalangan 'ulama' hadits, niscaya pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Daqiqil 'Id itu akan tertolak terus. (5) Menurut Badruddin az-Zarkasyi, hasan dan sahih yang digabungkan oleh Imam Tirmizi itu dipakainya sebagai dua perkataan yang sama ertinya. Perkataan hasan dalam keadaan itu bersinonim dengan perkataan sahih. Dengan kata lain nisbah di antara dua perkataan itu adalah nisbah taraaduf. Pendapat az-Zarkasyi itu dibantah oleh muhadditsin. Kerana kata mereka, bukankah ada ketikanya Imam Tirmizi hanya menghukum hasan sahaja terhadap sesuatu hadits dan ada ketikanya pula beliau hanya menghukum sahih sahaja. Kalaulah dua perkataan itu memang mutaraadif (bersinonim), kenapa Tirmizi mengasing-asingkan dan memisahkan begitu? (6) Ibnu as-Shalaah berpendapat, ia mengisyaratkan kepada dua sanad yang berbeza bagi sesuatu hadits yang dihukum begitu oleh Imam Tirmizi dan taraf keduanya pula tidak sama. Tetapi bagaimana dengan hadits yang dikatakan Tirmizi: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه Bermaksud: "Ini adalah suatu hadits yang kami tidak ketahui melainkan melalui saluran riwayat ini." Dalam keadaan berkata begitu pun bagaimana Imam Tirmizi masih berkata: هذا حديث حسن صحيح (hadits ini hasan sahih?). Dalam keadaan itu tidak ada pun dua sanad yang berbeza bagi hadits berkenaan. (7) Maulana Muhammad Musa Khan ar-Ruhaani al-Baazi berpendapat, dengan menghukum sesuatu hadits begitu Imam Tirmizi mungkin hendak menyatakan hadits berkenaan daripada segi sanadnya adalah sahih. Sementara daripada segi matannya pula hanya hasan atau sebaliknya. Mungkin juga beliau bermaksud menyatakan hadits berkenaan menurut 'ulama'-'ulama' hadits yang lain

bertaraf hasan, tetapi menurut beliau sendiri ia bertaraf sahih atau sebaliknya. Soalnya bagaimana kita dapat mengetahui yang Imam Tirmizi maksudkan dengan hasan itu sanadnya dan yang dimaksudkan dengan sahih itu ialah matannya atau sebaliknya? Bagaimana pula kita dapat membezakan dan menentukan pendapat Imam Tirmizi dan pendapat 'ulama'-'ulama' hadits yang lain? Siapa yang dimaksudkan dengan 'ulama'-'ulama' yang lain itu? Apabila Tirmizi mengatakan hadits ini hasan sahih, yang mana satu daripada dua itu mewakili pendapatnya dan yang mana satu pula daripada dua itu mewakili pendapat 'ulama'-'ulama' hadits yang lain?? Sukar sekali untuk diterima Tirmizi berteka-teki di sepanjang kitabnya yang amat dikagumi itu!!!

(8) Walaupun berbagai-bagai pendapat dan pandangan telah diberikan oleh para muhadditsin berkenaan dengan perkara ini, penulis tetap berpendapat istilah *hasan sahih* merupakan suatu istilah baharu oleh Imam Tirmizi. Ia mempunyai maksud yang tersendiri. Penjelasan yang lebih mendalam tentangnya boleh didapati di dalam Kitab al-'Ilal di akhir Jaami' Tirmizi. Di dalamnya Imam Tirmizi menyebutkan: وَمَا ذَكَرْنَا فِي هَذَا الْكِتَابِ حَدِيثٌ حَسَنٌ فَإِنَّمَا أَرَدْنَا بِهِ حُسْنَ إِسْنَادِهِ عِنْدَنَا كُلُّ حَدِيثٍ يُرَوَّى لَا يَكُونُ فِي إِسْنَادِهِ مَنْ يُنْهَمُ بِالْكَذِبِ وَلَا يَكُونُ الْحَدِيثُ شَاذًا وَيُرَوَّى مِنْ غَيْرِ وَجْهِ نَحْوُ ذَلِكَ فَهُوَ عِنْدَنَا حَدِيثٌ حَسَنٌ Bermaksud: "Apa yang kami sebut di dalam kitab ini sebagai hadits hasan, sebenarnya kami maksudkan elok isnadnya di sisi kami. (Iaitu) Setiap hadits yang diriwayatkan dalam keadaan tidak ada di dalam isnadnya orang yang dituduh dusta. Hadits itu pula bukan syaz dan ma'nanya diriwayatkan bukan melalui satu saluran riwayat sahaja, maka itulah hadits hasan di sisi kami." Di sinilah letaknya perbezaan di antara pengertian hasan di sisi Imam Tirmizi dan hasan di sisi 'ulama' hadits yang lain. Hasan pada pandangan Imam Tirmizi adalah hadits yang salah satu syaratnya ialah tidak ada di dalam isnadnya orang yang dituduh dusta. Sedangkan ta'rif hasan menurut 'ulama'-'ulama' hadits yang lain ialah hadits yang diriwayatkan oleh orang yang adil, tetapi ia kurang daripada segi dhabth (ناقص الضبط) berbanding perawi hadits sahih. Perbezaan ta'rif di antara keduanya adalah sangat besar. Kalau berdasarkan ta'rifan Imam Tirmizi, sesuatu hadits masih berkedudukan hasan walaupun terdapat perawi dha'if asalkan perawi itu tidak dituduh dusta, selain hadits itu tidak syaz dan ma'nanya tidak diriwayatkan melalui satu saluran riwayat sahaja. Hadits yang pada asalnya dha'if apabila mencukupi syarat di atas akan dinilai hasan jika *thuruqnya* banyak. Jika *thuruqnya* tidak banyak sekalipun, tetapi hadits tersebut tidak tergolong di dalam hadits syaz dan perawinya tidak tertuduh dusta, ia juga dinilai *hasan*. Ini bermakna taraf hadits hasan Imam Tirmizi lebih rendah daripada taraf hadits hasan yang diterima oleh 'ulama'-'ulama' hadits yang lain. Bagaimana pula dengan hadits yang sedang kita bicarakan ini? Ia dihukum oleh Imam Tirmizi sebagai hasan. Sedangkan jika diteliti, tidak ada seorang pun dari kalangan perawinya yang lemah malah para 'ulama' hadits menganggap kesemua mereka adalah tokoh-tokoh yang dipandang tinggi. Tiada jawapan dan penjelasan yang benar-benar konkrit dan memenuhi semua syarat dapat diberikan. Mungkin jawapan yang paling hampir adalah Imam Tirmizi mahu mengisyaratkan kepada beberapa sanad hadits ini, ada di antaranya yang hasan dan ada pula yang sahih. Begitu juga mungkin ada di antaranya bertaraf dha'if, tetapi oleh kerana *thuruqnya* banyak, maka kedudukannya menjadi hasan. Jadi istilah *hasan sahih* bukanlah hanya terbatas kepada jalan riwayat sesebuah hadits yang dikemukakannya sahaja. Malah *hasan sahih* boleh dimaksudkan merangkumi hadits-hadits yang diisyaratkannya di dalam fil bab atau tidak diisyaratkannya. Kalau di bawah bab atau tajuk ini, maka riwayat *fil-babnya* adalah daripada Utsman, Tsaubaan, as-Shunabihi, 'Amar bin 'Abasah, Salman dan 'Abdullah bin 'Amar r.a. **Pandangan ini menjadi lebih kuat apabila terbukti Imam Tirmizi menyebutkan**

ialah Abu Saleh al-Sammaan. Namanya Zakwaan.³⁵ Para ulama berbeza pendapat tentang nama sebenar Abu Hurairah. Ada yang mengatakan namanya 'Abdu Syams. Ada (pula) yang mengatakan namanya ialah 'Abdullah bin 'Amar. Inilah pendapat Muhammad bin Ismail (Imam Bukhari), dan inilah yang lebih sahih.

Abu 'Isa berkata (lagi): "Berhubung dengan bab ini ada riwayat daripada 'Utsman bin 'Affaan, Tsaubaan, as-Shunabihi, 'Amar bin 'Abasah, Salman dan 'Abdullah bin 'Amar.³⁶ As-Sunabihi yang meriwayatkan hadits daripada Nabi s.a.w berkenaan dengan

berhubung dengan riwayat lain yang dikemukakan di dalam kitab ini begini: "Hadits ini adalah *sahih*, *hasan* dan *gharib*." Mengikut kaedah yang biasa, penilaian hadits oleh Imam Tirmizi ini adalah sesuatu yang mustahil kerana apabila mana-mana hadits sudah sahih ia tidak akan menjadi gharib (dengan erti dha'if) lagi. Begitu juga sebaliknya. Kata-kata Imam Tirmizi itu memang dimaksudkan dengan hadits yang diisyratkannya di dalam *fil-bab*. Tiada lagi penjelasan lain yang lebih meyakinkan. Pasti di antara sekian banyak hadits yang diisyratkan *di dalam fil-bab*, terdapat hadits-hadits yang menepati kata-kata Imam Tirmizi. Sama ada ia sahih, hasan mahupun dha'if. Dengan menggunakan pendapat ini segala kekeliruan berhubung dengan kata-kata Imam Tirmizi ini akan terungkai. والله أعلم بالصواب.

³⁵ Bagi mengelakkan timbulnya kekeliruan dan silap pengecaman, Imam Tirmizi di dalam komen ini telah memberikan penjelasan tentang siapakah yang dimaksudkan dengan Abu Saleh. Abu Saleh yang terdapat di dalam isnad hadits ini adalah yang dikenali dengan gelaran as-Sammaan. Nama beliau yang sebenarnya ialah Zakwan. Tindakan segera Imam Tirmizi dalam memperjelaskan hal ehwal perawi adalah untuk membiasakan para pelajar dan pembaca kitabnya mengenali status, kedudukan dan lain-lain berhubung dengan seseorang perawi hadits. Ia amat berfaedah untuk mengenalpasti dan menjelaskan kekeliruan yang mungkin timbul tentang perawi yang disebut, lebih-lebih lagi perawi yang biasa dikenali dengan kuniahnya. Dengan mengetahui namanya yang sebenar masalah dan kekeliruan tadi tidak akan timbul. Jika ianya masih tidak mencukupi, Imam Tirmizi akan menyebutkan pula gelaran atau *laqab*nya. Sebagai contohnya, Abu Saleh yang tersebut di dalam sanad hadits ini, gelarannya adalah as-Samman. Maksud as-Samman ialah penjual, pembuat atau pedagang minyak sapi. Abu Saleh mendapat gelaran ini kerana kerjayanya itu. Dalam pada Imam Tirmizi memperkenalkan identiti Abu Saleh itu pun masih ada lagi yang terkeliru, seperti kata pengarang Tuhfatu al-Ahwazi bahawa: Pengarang at-Thib as-Syazi terkeliru di sini, kerana dia mengatakan Abu Saleh ayah Suhail yang tersebut di dalam isnad hadits ini namanya ialah Mina', maula (seorang hamba bebasan puak) Dhuba'ah, seorang perawi yang lemah (لين الحديث) daripada thabaqah ketiga. Entah macam mana dia boleh terkeliru, padahal Imam Tirmizi telah menjelaskan identiti Abu Saleh dengan sejelas-jelasnya dan menandakan pula taraf hadits ini dengan mengatakan hasan sahih. Kalau Abu Saleh itu Mina', seorang perawi yang lemah seperti dikatakannya, bagaimana Imam Tirmizi boleh menghukum hadits ini hasan sahih?!

³⁶ Hadits 'Utsman bin 'Affaan telah dikemukakan oleh Muslim, Ahmad, Abu 'Awaanah, al-Bazzaar, Ibnu Abi Syaibah dan lain-lain dengan lafaz: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ: