

PERANAN QARĀ'IN DALAM PENERIMAAN HADIS ḌA'ĪF DI SISI MAZHAB AL-SHĀFI'Ī

(The Role of Qarā'in in the Acceptance of Ḥadīth Ḍa'īf in The Legal Rulings of The Shafi'i School of Thought)

Ahmad Hafiz Mohd Rozmizi¹, Mohd Khafidz Soroni², Thuraya Ahmad³

^{1,2} Fakulti Pengajian Peradaban Islam, Universiti Islam Selangor, ³Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia

Abstract

The discussion surrounding weak hadiths (*ḍa'īf*) often sparks debates in academic circles. However, it is known that scholars have long held differing in their views regarding the permissibility of acting upon weak hadiths. This study aims to examine the role of *qarā'in* in supporting *ḍa'īf* hadith in the legal rulings of the shafi'i school of thought. The study adopts a qualitative approach, utilizing a literature review to gather data from classical arabic references and contemporary sources. An analysis is then conducted on examples of *ḍa'īf* hadith supported by *qarā'in*, which renders them applicable in legal practice. The study specifically focuses on the *ḍa'īf* hadith found in *Fath al-'Azīz* by al-Rāfi'ī, a key reference in the shafi'i school, considering al-Rāfi'ī's status as a *muftahid* in fatwa within this school. The findings reveal that *qarā'in* plays a crucial role in ensuring that a *ḍa'īf* hadith remains applicable, even though it is categorized as weak. In conclusion, the existence of *qarā'in* supporting *ḍa'īf* hadith allows such hadiths to be used in legal arguments, despite the majority of scholars rejecting the use of *ḍa'īf* on their own in establishing legal rulings.

Keywords: *qarā'in*, *ḍa'īf* hadith, legal rulings, Shafi'i school, *Fath al-'Azīz*

Article Progress

Received: 10 November 2025

Revised: 29 November 2025

Accepted: 10 December 2025

*Corresponding Author:

Ahmad Hafiz Mohd Rozmizi.

Fakulti Pengajian Peradaban Islam,
UIS.

Email:

ahmadhafizmohdrozmizi@gmail.com

PENDAHULUAN

Mazhab Syafii merupakan salah satu mazhab utama dalam tradisi fiqh Islam. Sumber hukum utama mazhab ini, seperti yang disepakati oleh para ulama usul, adalah al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma', dan Qiyas. Sumber-sumber ini kemudian diperluas dengan menyertakan *qawl ṣaḥābī*, *al-istishab*, dan *'urf* sebagai rujukan tambahan (Ali Gomaah, 2004). Namun, dalam pengkajian kitab-kitab fiqh Mazhab Syafii, didapati bahawa beberapa masalah hukum diistinbat berdasarkan hadith *ḍa'īf* dan *mursal*. Hadith *ḍa'īf* didefinisikan sebagai hadith yang tidak memenuhi syarat penerimaan (*maqbul*) (al-'Asqalānī, 2011). Ia merangkumi sekurang-kurangnya 16 kategori, daripada *ḍa'īf* ringan hingga ke tahap *mawḍū'* (Luqman Hakim al-Azhari, 2016). al-Nawawī (2007) menyatakan bahawa hadith *ḍa'īf* boleh digunakan dalam konteks *faḍā'il*, *targhīb*, dan *tarhīb* selagi ia bukan hadith *mawḍū'*. Namun, beliau menegaskan bahawa dalam hukum-hakam seperti halal dan haram, hanya hadith sahih dan hasan yang boleh dijadikan rujukan. Walau bagaimanapun, berdasarkan tinjauan terdapat pengecualian dalam praktis Mazhab Syafii. Sebagai contoh, hadith menekan tanah ketika bangun ke rakaat berikutnya adalah tidak sahih menurut Bin Baz (2007) dalam fatwanya, sedangkan al-Rāfi'ī memasukkan hadith tersebut dalam kitab *Fath al-'Azīz*:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَامَ فِي صَلَاتِهِ، وَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ، كَمَا يَضَعُ الْعَاجِزُ."

Maksudnya:

Daripada Ibn ‘Abbās R.Anhuma: “Bahawa Nabi S.A.W. apabila hendak bangun dalam solatnya, baginda akan meletakkan tangannya ke tanah seperti orang yang mengadun adunan”. (al-Rāfi’i, 1997: 1/528)

Hal ini menimbulkan persoalan besar iaitu bagaimana Mazhab Syafii, yang pada dasarnya tidak menerima hadith *da’if* dalam hukum-hakam, tetapi ulamanya memasukkan hadith *da’if* sebagai dalil pengamalannya. Kajian ini bertujuan untuk meneliti penerimaan hadith *da’if* dalam Mazhab Syafii, dengan fokus khusus kepada implikasi *qarā’in* terhadap hadith *da’if*. *Qarā’in*, yang merupakan bentuk jamak daripada *qarīnah*, merujuk kepada faktor-faktor yang menyokong dan menguatkan sesuatu dalil. Dalam konteks hadith *ahkām*, *qarā’in* berperanan sebagai elemen yang dapat meningkatkan nilai kekuatan hadith *da’if* untuk menyokong pengamalannya. Istilah ini telah dibincangkan oleh ulama terdahulu seperti Ibn Rajab (2015) dalam *Sharḥ ‘Ilal al-Tirmidhī* dan Ibn Hajar (2011) dalam *Nuzhat al-Nazar*. Kajian terkini juga menunjukkan kepentingan *qarā’in* dalam menyokong hadith *da’if* sebagai sebahagian daripada rujukan hukum. Oleh itu, artikel ini akan mengkaji peranan *qarā’in* dalam menyokong hadith-hadith *da’if* yang dijadikan asas hukum dalam Mazhab Syafii.

METODOLOGI

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan melaksanakan kajian kepustakaan untuk mengumpulkan data daripada rujukan klasik berbahasa Arab dan sumber-sumber kontemporari. Seterusnya, analisis dilakukan terhadap contoh hadith *da’if* yang disokong oleh *qarā’in*, yang menjadikannya layak untuk diamalkan. Kajian ini memberi tumpuan kepada beberapa contoh hadith yang terkandung dalam kitab *Fath al-‘Azīz* karya al-Rāfi’i, memandangkan kitab ini merupakan rujukan penting dalam Mazhab Syafii, selain kedudukan al-Rāfi’i sebagai seorang *mujtahid fatwa* dalam mazhab tersebut. Pengkaji akan merujuk kepada penerbitan daripada Jā’izāt Dubai al-Dawliyyat li al-Qur’ān al-Karīm yang merupakan syarikat percetakan Kerajaan Dubai. Keistimewaan cetakan ini ialah ia ditahqiq oleh ramai pengkaji dibawah seliaan Prof. Dr. Muḥammad Abd al-Rahim Sultan al-‘Ulama. Justeru, cetakan ini lebih kemas dan disunting berdasarkan perbandingan beberapa manuskrip.

Imam al-Rāfi’i & Kitab *Fath al-‘Azīz*

Nama penuh beliau menurut al-Dhahabī (1984) adalah ‘Abd al-Karīm bin Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm bin al-Faḍl bin al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Rāfi’i, al-Qazwīnī, al-Shāfi’i. Abū al-Qāsim al-Rāfi’i dilahirkan pada tahun 555H di kota Qazvin. al-Dhahabī menjelaskan bahawa beliau dididik dengan didikan keagamaan yang baik, dibesarkan dengan suasana persekitaran ilmiah, sejak kecil lagi beliau sudah menitik beratkan tentang urusan menuntut ilmu. Hal ini kerana bapa beliau sendiri merupakan salah seorang tokoh ‘alim senior di kota Qazvin, juga merupakan seorang tenaga pengajar di Masjid Jami’ kota tersebut. al-Rāfi’i meriwayatkan hadith daripada bapanya, semenjak masih kecil dan menuntut ilmu daripada bapanya sendiri.

Gurunya yang masyhur

Selain berguru dengan bapanya, al-Dhahabī (1984) menyenaraikan beberapa gurunya yang lain seperti ‘Umar bin As‘ad bin Aḥmad, Shahrādār bin Shīrawayh bin Fanākhsarū, Abū Zur‘ah Ṭāhir bin Muḥammad bin al-Ḥāfiẓ Muḥammad bin Ṭāhir al-Shaybānī al-Hamadhānī, Abū al-Fath Muḥammad bin ‘Abd al-Bāqī bin Aḥmad bin Sulaymān al-Baghdādī al-Baṭṭī, Abū Sulaymān Aḥmad bin Hasanawayh bin Hājī al-Zubayrī dan Rajab bin Mazkūr bin Arnub.

Sebagai seorang *muhaddīth*, faqīh dan ahli usul yang hebat, al-Rāfi’i mempunyai sangat ramai guru. Antaranya, seperti yang disenaraikan oleh al-Mubārakī (1901) adalah seperti berikut: Hāmid bin Maḥmūd bin ‘Alī al-Māwarā’ al-Nahr, Yaḥyā bin Thābit al-Baqqāl al-Wakīl, al-Ḥasan bin Aḥmad bin al-Ḥasan al-Hamadhānī al-‘Attār, Abū Bakr Muḥammad bin Abū Ṭālib al-Ḍarīr al-Qazwīnī, ‘Abdullāh bin Abū al-Fatūh bin ‘Imrān al-Faqīh, ‘Alī bin ‘Ubaydillāh al-Ḥasan, Aḥmad bin Ismā‘īl bin Yūsuf al-Ṭālaqānī al-Qazwīnī al-Shāfi’i dan ramai lagi. Kesemua guru-gurunya ini membuktikan bahawa al-Rāfi’i bukan sahaja menguasai ilmu fiqh, tetapi beliau mempunyai ramai guru dalam hadith.

Hasil penulisan

Sebagaimana kesungguhannya menekuni pelbagai bidang ilmu, kitab yang dihasilkan al-Rāfi‘ī juga terdiri daripada pelbagai cabang ilmu. Hal ini menunjukkannya tidak berpada dengan satu bidang khusus seni ilmu atau bidang kemahiran dalam penulisan karya, bahkan beliau merangkum pelbagai disiplin ilmu.

Dalam ilmu fiqh beliau telah menghasil kitab seperti berikut:

1. *al-‘Azīz Sharḥ al-Wajīz* atau *al-Sharḥ al-Kabīr*.
2. *al-Sharḥ al-Saghīr* yang merupakan syarah kepada kitab *al-Wajīz*, lebih kecil berbanding *al-Sharḥ al-Kabīr* dan ia ditulis selepasnya, dan lebih ringkas berbandingnya.
3. *al-Muḥarrar fī al-Fiqh*. Selain al-Rāfi‘ī mensyarahkan *al-Wajīz*, beliau juga meringkaskannya dengan dinamakan *al-Muḥarrar fī al-Fiqh*. Kitab ini kemudiannya diringkaskan intipatinya oleh al-Nawawī di dalam *Minḥāj al-Ṭālibīn*.
4. *al-Maḥmūd*, sebuah kitab dalam fiqh yang amat ringkas, menurut Ibn Hidāyatullāh (1982) sempat ditulis sehingga akhir bab al-Ṣalāh dan ketebalannya mencapai jumlah lapan jilid sebelum al-Rāfi‘ī menghentikan penulisanannya untuk mula menulis kitab *al-‘Azīz*.
5. *al-Tadhnīb* sebuah kitab dalam perbahasan furu‘ dalam satu jilid; penuh dengan faedah-faedah ilmu, dan komentar tambahan terhadap intipati kitab *al-Wajīz*. Menurut al-Hāyis (2016), kitab ini kemudiannya diringkaskan oleh al-Nawawī dengan judul al-Muntakhab.

Dalam ilmu hadith beliau diketahui menghasilkan kitab seperti *Sharḥ Musnad al-Shāfi‘ī*, *Arba‘ūn Hadīthan* dan *Amālī ‘alā Thalāthīn Hadīthan*. Manakala dalam ilmu tafsir pula beliau menghasilkan kitab berjudul *al- Amālī al-Shāriḥah ‘alā Mufradāt al-Fātiḥah*. Dalam ilmu sejarah beliau turut menghasilkan beberapa kitab seperti *al-Tadwīn fī akhbār Qazwīn*, *al-Ījāz fī Akhṭār al-Hijāz* dan *al-Qawl al-Faṣl fī Faḍl Abī al-Faḍl*.

Pengenalan kitab *Fath al-‘Azīz*

al-Qāḍī Ibn Shuhbah (1987) yang merekodkan biografi al-Rāfi‘ī menegaskan bahawa nama asal kitab ini ialah *al-‘Azīz Sharḥ al-Wajīz*. Hal ini seperti yang dinyatakan oleh penulisnya sendiri pada pendahuluan karyanya itu, apabila beliau berkata: “Dan saya namakan buku ini dengan nama: ‘*al-‘Azīz Sharḥ al-Wajīz*.’” Fakta ini juga menyebabkan tidak berlaku khilaf dalam kalangan ulama penisbahan kitab *al-‘Azīz fī Sharḥ al-Wajīz* kepada al-Rāfi‘ī.

Namun, menurut al-Nawawī (2003) sebahagian ahli ilmu mengambil langkah berjaga-jaga dan cuba mengelakkan daripada menggunakan nama *al-‘Azīz* secara mutlak pada mana-mana kitab selain kitab Allah, iaitu al-Qur‘an. Sebaliknya mereka menamakannya sebagai: *al-Fath al-‘Azīz Sharḥ al-Wajīz* atau *Fath al-‘Azīz fī Sharḥ al-Wajīz* atau *Sharḥ al-Wajīz*.

Jelaslah bahawa penamaan kepada *Fath al-‘Azīz Sharḥ al-Wajīz* adalah dibuat oleh ulama kemudian dan kitab ini masyhur dengan nama itu. Namun, pentahqiq kitab ini, al-Hāyis (2016) tidak bersetuju dengan penukaran nama judul kitab ini dan menyifatkan sebagai suatu penyelewengan. Hal ini kerana, al-Rāfi‘ī sendiri telah menjelaskan maksud daripada judul kitab yang dipilihnya ialah:

وَهُوَ عَزِيزٌ عَلَى الْمُتَحَلِّفِينَ بِمَعْنَى وَعِنْدَ الْمُزَيَّرِينَ الْمُتَصَفِينَ بِمَعْنَى.

Maksudnya:

“Dan karya ini adalah sukar bagi orang-orang yang mundur akalunya dari suatu sudut makna, namun mulia bagi orang yang hebat dan memerhatikannya dengan baik dari sudut makna yang lain.”

Justeru, penamaan kitab ini kepada *al-‘Azīz* adalah dari sudut bahasa yang dikehendaki oleh al-Rāfi‘ī sendiri. Ia tidak dikaitkan dengan nama Allah atau seumpamanya. Apabila melihat dari sudut ini maka tiada keperluan untuk menambah judul kitab kepada *Fath al-‘Azīz fī Sharḥ al-Wajīz*.

Kitab syarah *Fath al-‘Azīz*

Walaupun kitab *Fath al-‘Azīz* sudah cukup tebal kerana mencapai belasan jilid, bahkan cetakan Jā‘izat Dubai al-Dawliyyat li al-Qur‘ān al-Karīm bersama *taḥqīq* telah mencapai 23 jilid, namun sebahagian

ulama berpandangan kitab ini perlu dihuraikan teksnya dan ditambah permasalahan fiqhnya. Atas usaha ini, sebahagian ulama mensyarahkannya, antara yang disenaraikan oleh Hājī Khalīfah (2020) ialah *al-Dūr al-Nazīm fī Sharḥ Ishkāl al-Kabīr* karya Muḥammad bin Aḥmad ibn al-Rabwah (w. 764H), *Khabāyā al-Zawāyā* yang ditulis oleh Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Bahādir bin Abdullāh al-Zarkashī (w. 794H) yang merupakan murid kepada al-Isnawī dan *al-Zahīr ‘alā Fiqh al-Sharḥ al-Kabīr* oleh Muḥammad bin Muḥammad bin al-Khādir al-Asdī al-‘Izrī (w. 875H).

Kitab ringkasan *Fath al-‘Azīz*

Sebaliknya terdapat sebahagian ulama yang berpandangan kitab ini terlalu besar sehingga perlu diringkaskan untuk memudahkan pengajian fiqh Mazhab Syafii. Justeru, antara yang memberikan khidmat meringkaskannya menurut al-Mubārakī (1901) ialah Ibrāhīm bin ‘Abd al-Wahhāb al-Zinjānī (w. 666H) yang beliau menamakannya sebagai: *Naqāwat Fath al-‘Azīz*, selesai ditulis pada bulan Syaaban tahun 625H, al-Nawawī (w. 676H) meringkaskannya dengan judul *Rawdat al-Tālibīn wa ‘Umdat al-Muftiyyīn*, ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Rahmān bin ‘Aqīl al-Qurashī (w. 769H) dengan judul *Mukhtaṣar Sharḥ al-Rāfi‘ī li wajiz al-Ghazālī*, ‘Abd al-Rahīm al-Isnawī (w. 772H) dengan judul *Talkhīs al-Rāfi‘ī al-Kabīr*, Aḥmad bin Ḥamdan al-Azru‘ī (w. 645H) dengan judul *al-Tawassut wa al-Fath bayna al-Rawdat wa al-Sharḥ* dan Sālih bin ‘Umar bin Raslan al-‘Asqalānī (w. 643H) dengan judul *Talkhīs al-Fawā'id al-Mahdah ‘ala al-Rāfi‘ī wa al-Rawdat*.

PERBAHASAN TENTANG *QARĀ'IN*

Istilah *qarā'in* telah digunakan oleh para ulama sejak dahulu lagi di antaranya Ibn Rajab (2015) yang mengatakan, “Ketahuilah tiada pertentangan antara kalam *al-Huffaz (muḥadīthīn)* dan kalam *al-Fuqahā'* pada bab ini (kehujahan hadith mursal), sesungguhnya para *al-Huffaz* itu mereka hanya berkehendak kesahihan hadith-hadith tertentu, sekiranya ia *mursal* maka ia tidak sah mengikut penilaian mereka disebabkan terputus sanadnya dan tidak bersambung sanadnya kepada Nabi S.A.W. Adapun *fuqahā'* yang dikehendaki mereka ialah kesahihan makna yang ditunjukkan daripada sesuatu hadith, apabila dibantu hadith mursal dengan *qarā'in* yang menunjukkan ada baginya asal, maka kuat *dhann* dengan kesahihan apa yang ditunjukkan dalam hadith, maka boleh berhujjah dengannya bersama diliputi dengannya daripada *qarā'in* tersebut”.

Selain itu, istilah *qarā'in* juga digunakan secara jelas oleh Ibn Hajar al-Asqalānī (2011) yang mengatakan, “Khabar yang disokong dengan *qarā'in* ada beberapa jenis, sebahagiannya apa yang dikeluarkan oleh al-Bukhari dan Muslim dalam kitab Sahih mereka, riwayat yang tidak sampai ke tahap mutawatir maka ia disokong dengan *qarā'in*”. Nūr al-Dīn ‘Itr (2011) yang membuat nota kaki kepada *Nuzhat al-Nazar* telah menyatakan *al-muḥtaf bi al-qarā'in* ialah yang terdapat padanya sifat atau keadaan yang menguatkannya. Justeru, apabila pengkaji menggunakan istilah *qarā'in* di sini, ia merujuk secara khusus kepada faktor-faktor yang menguatkan sesuatu hadith.

al-Zarkashī (1994) telah menyebutkan sebahagian *qarā'in* dalam kitabnya dengan mengatakan, antara *qarīnah* ialah khabar yang berlaku dengan kehadiran Nabi dan tidak diingkari baginda, khabar dengan kehadiran ramai orang sehingga mustahil mereka sepakat untuk berdusta, kesepakatan umat dengan qabul (penerimaan) atau beramal atau meliputi dengan *qarā'in* tertentu. Adapun, takrif yang diberikan oleh Rashīd Muḥammad Mas'ūd (2008), *qarā'in* ialah suatu kecenderungan ulama hadith untuk menguatkan hadith atau melemahkannya atas dasar sebab yang bersambung dengannya atau kuat sangkaan (*ghalabah al-dhann*) di sisinya selepas mengkaji hukumnya secara terperinci dan menghimpunkan jalur-jalur periwayatannya”. Takrif yang disebutkan oleh Rashīd Muḥammad Mas'ūd adalah umum. Adapun bagi kajian ini, istilah *qarā'in* digunakan dengan maksud penguat semata-mata, sebagaimana penggunaannya oleh Ibn Rajab, Ibn Hajar, al-Zarkashī dan Nūr al-Dīn ‘Itr seperti yang telah dibahaskan di atas.

Qarā'in terbahagi kepada dua, iaitu *qarā'in al-muttasilah* dan *qarā'in al-munfasilah* (Abdullah Muḥammad Ḥasan, 2013). *Qarā'in al-muttasilah* ialah *qarā'in* yang berhubung dengan hadith, maka kajian *qarā'in al-muttasilah* berkait dengan sanad dan matan bagi hadith yang dikaji. Manakala, *Qarā'in al-munfasilah* pula ialah *qarā'in* yang terpisah daripada hadith atau faktor luaran yang

membantu makna dan mengiringi pengamalan sesuatu hadith. Antara contoh *qarā'in al-munfasilah* ialah *al-talaqqī bi al-qabūl* (kesepakatan dengan penerimaan) (Asaad Rezq Ahmed, 2022).

Justeru, dapat disimpulkan *qarā'in* ialah sokongan untuk menguatkan sesuatu hadith dengan kehadiran faktor dalaman atau faktor luaran. Melalui *Qarā'in* boleh menguatkan sanad dan matan sesuatu hadith yang diriwayatkan oleh golongan *muhaddīthīn*. Manakala aspek yang dibahaskan dalam artikel ini ialah *qarā'in* yang menyokong penerimaan sesuatu hadith *ḍa'īf* dalam hukum-hakam. Malah, terbukti wujud *qarā'in* yang boleh menguatkan makna sesuatu hadith yang dipraktikkan golongan *fuqahā'*.

***Qarā'in* yang Menguatkan Sanad dan Matan**

Qarā'in jenis ini ialah *qarā'in al-muttasilah* kerana berkait dengan faktor dalaman hadith yang menjadi sokongan kepada sanad atau matan hadith. Kajian Zayn Muḥammad Ḥusayn (2011) telah menyenaraikan tiga *qarā'in* dalam aspek ini seperti berikut:

1. Menguatkan hadith dengan *al-mutaba'at*.
2. Menguatkan hadith dengan *al-shawāhid*.
3. Menguatkan hadith dengan hadith *al-mawqūf* (tetapi *marfū' ḥukman*).

Qarā'in ini digunakan oleh ulama yang menilai hadith *mawqūf* tetapi dihukumkan sebagai *marfū' ḥukman* sebagai lebih kuat daripada hadith *marfū'* yang sanadnya *ḍa'īf*. Kajian Ahmad Sabiq pula telah menambah satu lagi *qarā'in* iaitu kelemahan sesuatu hadith tidak disepakati oleh para *muhaddīth*, ini memberi ruang untuk hadith *ḍa'īf* diamalkan bagi *muhaddīth* yang tidak mendakwanya (Ahmad Sabiq, 2020).

Perkara yang sama dijelaskan oleh pengkaji kitab *al-Umm*, Ayman Muṣṭafā (2019) yang menyatakan bahawa guru al-Shāfi'ī yang bernama Ibrāhīm bin Muḥammad Abū Yahyā telah dinilai *ḍa'īf* oleh ramai *muhaddīthīn*, namun al-Shāfi'ī menilai gurunya *thiqah* dan berhujah dengan hadithnya. Selain itu, beliau menambah lagi *qarā'in* seperti berikut:

1. al-Shāfi'ī menggunakan riwayat daripada perawi yang *ḍa'īf* daripada jalur gurunya yang *thiqah*.
2. Menggunakan riwayat perawi yang *ḍa'īf* yang disepakati penerimaannya oleh perawi yang *thiqah*.

Qarā'in ini lazimnya digunakan oleh para *muhaddīthīn* untuk menguatkan sesuatu hadith. Secara zahirnya, ia boleh ditemui dalam kitab *takhrīj* seperti *Talkhīs al-Ḥabīr*.

***Qarā'in* yang Menguatkan Makna Hadith**

Qarā'in dalam aspek ini lazimnya digunakan oleh para *fuqahā'* yang mengkaji faktor luaran untuk menguatkan sesuatu hadith yang *ḍa'īf*. *Qarā'in* dalam aspek ini seperti berikut:

1. Menguatkan hadith dengan *talaqqī al-ummat bi al-qabūl*.
2. Menguatkan hadith *ḍa'īf* dengan ijmak.
3. Menguatkan hadith *ḍa'īf* dengan keselariannya dengan ayat daripada al-Quran.
4. Menguatkan hadith *ḍa'īf* dengan keselariannya dengan fatwa ulama atau diamalkannya dengan keputusannya.
5. Menguatkan hadith *ḍa'īf* dengan keselariannya dengan qiyas (al-Aydrūs, 2011).
6. Hadith *ḍa'īf* boleh diamalkan mengikut usul mazhab tertentu seperti hadith *mursal* yang diterima oleh Mazhab Maliki dan hadith *ḍa'īf* yang diterima dalam Mazhab Hanafi (Ahmad Sabiq, 2022).
7. Dikuatkan dengan perbuatan para sahabat.
8. Diamalkan hadith *ḍa'īf* kerana terdapat dalamnya pemerincian, huraian atau pengkhususan kepada riwayat yang lebih kuat.
9. Diamalkan sebagai galakan dan bukan sebagai dalil yang mewajibkan (Ayman Muṣṭafā, 2019).

Pada pandangan pengkaji moden seperti Mohammed Abullais (2011) beliau turut membincangkan *qarā'in* seperti di atas tetapi beliau menggunakan istilah '*awāḍid*' yang membawa pengertian penyokong atau penguat. Antara '*awāḍid*' yang disenaraikan oleh beliau ialah:

1. Terdapat beberapa riwayat.

2. *Talaqqī al-ummat li al-hadīth bi al-qabūl*.
3. Selari dengan zahir makna al-Qur'an.
4. menguatkan atau melemahkan hadis dengan penemuan sains moden.

Justeru *'awāḍid* pertama adalah untuk menguatkan sanad manakala selebihnya ialah menguatkan matan. Menariknya, *'awāḍid* tidak pernah disebutkan oleh ulama terdahulu namun ditambah oleh Mohammed Abullais (2011) sebagai salah satu penyokong yang boleh mengangkat hadis kepada *ḥasan li ghayrih*.

Dalam kajian Khafidz Soroni pula (2022) telah menyimpulkan bahawa hadis *mursal* boleh dikuatkan dengan lima *qarā'in* berikut:

1. Disokong oleh hadis *mursal* lain yang berbeza jalan riwayatnya.
2. Disokong oleh hadis *musnad* sama ada sahih mahupun *ḍa'if*, kerana sekalipun *ḍa'if* ia mampu menguatkan antara satu sama lain.
3. Disokong oleh kata-kata atau perbuatan para sahabat.
4. Disokong oleh fatwa jumhur ulama atau kebanyakan ahli ilmu.
5. Disokong oleh qiyas.

al-Suyūṭī (2010) menukilkan daripada Abū al-Ḥasan bin al-Ḥashar seperti berikut:

قَدْ يَعْلَمُ الْفَقِيهَ صِحَّةُ الْحَدِيثِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي سَنَدِهِ كَذَابٌ بِمُؤَافَقَةِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ بَعْضِ أَصُولِ الشَّرِيعَةِ، فَيَحْمِلُهُ ذَلِكَ عَلَى قَبُولِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ.

Maksudnya :

“Terkadang seorang *faqīh* mengetahui kesahihan sesuatu hadis apabila tiada pendusta dalam sanadnya dengan keselarian hadis tersebut dengan ayat al-Qur'an atau selari dengan sebahagian usul syariat, maka dianggap demikian itu dengan penerimaannya dan beramal dengannya”.

Qarā'in ini merupakan kaedah yang digunakan oleh *fuqahā'* untuk menguatkan hadis *ḍa'if*. Dengan adanya *qarā'in* ini, para *fuqahā'* dilihat mengamalkan sebahagian hadis *ḍa'if*. Penting untuk membezakan antara hadis *ḍa'if* yang digunakan sebagai hujah dengan hadis *ḍa'if* yang diamalkan bersama *qarā'in*. Contoh penerapan *qarā'in* terhadap hadis dapat dilihat melalui *Sunan al-Tirmidhī*, di mana al-Tirmidhī memberikan komen terhadap hadis-hadis *ḍa'if* yang dimuatkan dalam kitabnya. Contohnya seperti berikut:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ وَهَنَّاذٌ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْحَجَّاجِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلَى أَبِي الْعَاصِي بْنِ الرَّبِيعِ بِمَهْرٍ جَدِيدٍ وَنِكَاحٍ جَدِيدٍ.

(*Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb: al-Nikāh, Bāb: Mā jā'a fī al-Zawjayn al-Mushrikīn yuslim ahaduhuma, no.1142.)

Maksudnya:

“Ahmad bin Manī' dan Hannād telah memberitahu kami, Abū Mu'āwīyyah daripada al-Hajjāj daripada 'Amr bin Shu'ayb daripada bapanya daripada datuknya bahawa Rasulullah S.A.W. memulangkan anaknya Zaynab kepada al-'Asī bin al-Rabī' dengan mahar yang baharu dan nikah yang baharu”.

al-Tirmidhī (2009) telah memberikan komentar selepas hadīth ini dengan katanya:

هَذَا حَدِيثٌ فِي إِسْنَادِهِ مَقَالٌ وَفِي الْحَدِيثِ الْآخِرِ أَيْضًا مَقَالٌ وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ... وَهُوَ قَوْلُ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ وَالْأَوْزَاعِيِّ وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَقَ.

Maksudnya:

“Hadīth ini pada sanadnya terdapat kritikan dan pada hadīth riwayat lain juga terdapat kritikan, namun beramal dengan hadīth ini di sisi ulama... Ini adalah pandangan Mālik bin Anas, al-Awzā’ī, al-Shāfi’ī, Ahmad dan Ishāq”.

Setelah al-Tirmidhī menjelaskan hadith tersebut *ḍa’īf*, beliau turut mendatangkan *qarā’in* iaitu hadith tersebut diamalkan oleh ramai ulama seperti yang disenaraikan di atas. Hal ini menunjukkan, sekalipun hadith tersebut *ḍa’īf* namun terdapat *qarā’in* yang menjadi penyokong kepada hadith ini iaitu *talaqqī al-‘ulama’ bi al-qabūl*.

Berdasarkan *qarā’in* yang telah disenaraikan, terdapat perbezaan kaedah *qarā’in* yang dipraktikkan oleh *muhadīthīn* dan *fuqahā’*. Kajian *muhadīthīn* terhad kepada kajian pada dua aspek utama hadith, iaitu sanad dan matan. Jika sesuatu hadith dinilai *ḍa’īf* setelah penelitian terhadap kedua-dua aspek tersebut, maka ia kekal dinilai sebagai *ḍa’īf*. Sebaliknya, *fuqahā’* memiliki ruang lingkup kajian yang lebih luas, kerana mereka mengambil kira *qarā’in* atau faktor luaran yang memberi sokongan kepada pengamalan sesuatu hadith *ḍa’īf*. Kaedah ini tidak hanya terhad kepada sanad dan matan, tetapi turut melihat kepada makna hadith yang disokong oleh *qarā’in* tertentu. Namun begitu, *qarā’in* yang digunakan haruslah muktabar seperti yang telah disenaraikan, agar pengamalan hadith *ḍa’īf* tersebut mendapat sandaran yang kukuh dan dapat diterima dalam konteks keilmuan Islam.

HADITH-HADITH KAJIAN

Hadith 1

al-Rāfi’ī ketika mensyarahkan kalam al-Ghazālī dalam *al-Wajīz*, beliau telah memasukkan hadith berikut dalam kitabnya:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَامَ فِي صَلَاتِهِ، وَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ، كَمَا يَضَعُ الْعَاجِزُ."

Maksudnya:

Daripada Ibn ‘Abbās R.Anhuma: “Bahawa Nabi S.A.W. apabila hendak bangun dalam solatnya, baginda akan meletakkan tangannya ke tanah seperti orang yang mengadun adunan”. (al-Rāfi’ī, 1997: 1/528)

Ibn al-Mulaqqin (2011) telah menyatakan bahawa hadith ini *gharīb*, tidak dikenali, tidak sahih dan tidak boleh berhujah dengannya seperti yang dinyatakan oleh Ibn al-Ṣalāh. al-Nawawī (1928) pula berkata hadith ini *ḍa’īf*, *bāṭil*, tiada asal baginya. Sekalipun Ibn Hajar (1979) setuju dengan kelemahan hadith ini, namun pada akhir perbahasannya beliau mendatangkan riwayat al-Azraq bin Qays seperti berikut:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ سَعِيدٍ الرَّازِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ قَالَ : حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا أَهْيَمُ بْنُ عَلْقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ بْنِ ثَعْلَبَةَ ، عَنْ الْأَزْرَقِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ : "رَأَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ وَهُوَ يَعْجِزُ فِي الصَّلَاةِ يَعْتَمِدُ عَلَى يَدَيْهِ إِذَا قَامَ" ، فَقُلْتُ : "مَا هَذَا يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ ؟" قَالَ : "رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْجِزُ فِي الصَّلَاةِ."

Terjemahannya:

‘Alī bin Sa‘īd al-Rāzī menceritakan kepada kami, dia berkata: ‘Abdullāh bin ‘Umar bin Abān menceritakan kepada kami, dia berkata: Yūnus bin Bukayr menceritakan kepada kami, dia berkata: al-Haytham bin ‘Alqamah bin Qays bin Tha‘labah menceritakan kepada kami, dari al-Azraq bin Qays, dia berkata. “Saya melihat ‘Abdullāh bin ‘Umar R.Anhuma berta’jin dalam solat, beliau menekan tangan ketika bangun berdiri. Maka saya bertanya: Apa ini wahai Abā ‘Abd al-Rahmān? Dia berkata: Saya melihat Rasulullah S.A.W. berta’jin dalam solat”. (al-Ṭabarānī, 1995)

al-Dhahabī (1984) dalam menilai sanad hadith ini menyebut perawi ‘Alī bin Sa‘īd al-Rāzī sebagai ahli hadith yang unggul, namun beliau turut mendatangkan nukilan daripada al-Dāraqutnī bahawa dia tidak mantap dalam hadithnya yang merupakan satu penilai *jarh* yang menunjukkan kelemahannya. Bagi perawi ‘Abdullāh bin ‘Umar bin Abān pula dinilai imam yang *thiqah* (al-Dhahabī, 1984). Yūnus bin Bukayr dinilai sebagai *ṣadūq* (al-Dhahabī, 1984). Adapun bagi perawi yang bernama al-Haytham bin ‘Alqamah bin Qays bin Tha‘labah tidak ditemui penilaian berkenaannya. al-Azraq bin Qays pula dinilai *thiqah* (al-Mizzī, 1983). al-Shiblī (2014) menilai hadith ini *ḍa‘īf*.

Oleh kerana hadith yang dikaji dinilai tiada asal baginya, maka tiada hadith yang boleh menjadi *shāhid* kepada hadith di atas. Walau bagaimanapun, menurut al-Nawawī (1928) disunatkan untuk menekan tangan ke tanah ketika hendak bangun sama ada daripada duduk atau daripada sujud bagi orang kuat atau orang yang lemah, lelaki atau wanita adalah berdasarkan hadith riwayat Mālik bin al-Ḥuwayrith R.A.:

"وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ عَنِ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ جَلَسَ، وَاعْتَمَدَ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ قَامَ."

Terjemahannya:

“Apabila baginda mengangkat kepalanya dari sujud kedua, baginda duduk, lalu menekan tanah dengan kedua-dua tangan baginda, kemudian bangun berdiri”. (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, 1/164, Kitāb: al-Adhān, Bāb: Kayf ya‘tamid ‘alā al-ardh idhā qāma min al-rak‘ah, no.824.)

Justeru, menurut al-Nawawī (1928) apabila dinyatakan bahawa menekan tanah dengan kedua-dua tangan baginda maka yang dimaksudkan ialah telapak tangan tanpa sebarang khilaf. Oleh itu, beliau menolak hadith *ta’jīn* di atas kerana ia membawa maksud untuk bangun berdiri perlu menekan tanah dengan tangan yang dikepal. Dengan demikian, al-Nawawī berkata sekalipun hadith tersebut sahih maknanya maka yang dimaksudkan ialah menekan tangan dengan telapak tangan seperti orang tua dan bukan dengan maksud kepalan tangan seperti tukang roti.

Ibn Ḥajar (1979) turut bersetuju dengan kenyataan al-Nawawī di atas, kemudian beliau menukikan kenyataan daripada Ibn al-Ṣalāḥ seperti berikut: “Dan ramai dalam kalangan orang bukan Arab mengamalkan perkara ini, iaitu menetapkan suatu tatacara syarak dalam solat yang tidak thabit asalnya. Sekalipun hadis itu sahih, ia tetap bukan membawa maksud tersebut, kerana *al-‘ājīn* dalam bahasa Arab merujuk kepada orang yang sudah lanjut usia”.

Para ulama telah khilaf pada menetapkan kesunahan ketika bangun ke rakaat berikutnya sama ada sunah bangun dengan menekan tapak tangan ke tanah atau sunah bangun dengan terus dengan lutut. Ibn Rajab dalam *Fath al-Bārī* telah menjelaskan sebahagian ulama menghukum sunah berdiri dengan menekan tapak tangan ke tanah dan ini merupakan pandangan Mālik, al-Shāfi‘ī dan Ishāq. Dan terdapat riwayat bahawa Ahmad turut melakukannya, tetapi ditakwil al-Qāḍī Abū Ya‘lā dengan mengatakan Ahmad melakukannya kerana uzur dan tua. Selain itu, terdapat riwayat bahawa ia dilakukan oleh ramai daripada salaf. Antaranya ‘Umar, ‘Ubādah, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, Makḥūl dan al-Zuhrī. Malah, ‘Aṭā’ menyatakan bahawa melakukan demikian lebih menunjukkan tawadhuk pada Allah (Ibn Rajab, 1997)

Pada pandangan pengkaji, hadith *al-Ta’jīn* oleh Ibn ‘Abbās ini sangat lemah, tetapi pada bab ini terdapat hadith lain yang sahih yang membawa maksud yang sama. Apabila diselidiki susunan hadith ini dalam kitab *Fath al-‘Azīz*, maka didapati al-Rāfi‘ī mendatangkan hadith ini selepas hadith riwayat Mālik bin al-Ḥuwayrith yang menunjukkan hadith *ḍa‘īf* ini dijadikan pemerinci kepada hadith sahih tersebut sahaja. Adapun bagi lafaz *al-‘ajīn* terdapat hadith yang *ḍa‘īf* yang menunjukkan bahawa Ibn ‘Umar juga melakukannya dalam solatnya. Hadith ini turut didatangkan Ibn Ḥajar ketika menjelaskan tentang hadith Ibn ‘Abbas sebagai *istishhad*.

Pengkaji berpandangan al-Rāfi‘ī memasukkan hadith yang tiada asal ini adalah kerana ia diisyaratkan oleh al-Ghazālī dalam *al-Wajīz*. Justeru, ketika mensyarahkan teks tersebut, al-Rāfi‘ī membawakan teks hadith tersebut, namun pada hakikatnya hadith itu bukan hadith utama, melainkan hadith pemerinci kepada hadith yang sahih riwayat Mālik bin al-Ḥuwayrith. Walau bagaimanapun, menekan tangan ke

tanah sebelum bangun berdiri adalah disunatkan dalam Mazhab Syafii seperti yang disebut oleh al-Shāfi'ī:

"وَبَعْدًا نَأْخُذُ فَنَأْمُرُ مَنْ قَامَ مِنْ سُجُودٍ، أَوْ جُلُوسٍ فِي الصَّلَاةِ أَنْ يَعْتَمِدَ عَلَى الْأَرْضِ بِيَدَيْهِ مَعًا
اتِّبَاعًا لِلسُّنَّةِ فَإِنَّ ذَلِكَ أَشْبَهُ لِلتَّوَاضُّعِ وَأَعْوَنُ لِلْمُصَلِّي عَلَى الصَّلَاةِ وَأُخْرَى أَنْ لَا يَنْقَلِبَ، وَلَا يَكَادُ
يَنْقَلِبُ."

Terjemahannya:

"Dan dengan ini, kami mengikuti pendapat ini dan menyarankan kepada sesiapa yang bangkit daripada sujud atau bangkit daripada duduk dalam solat agar menekan kedua-dua tangan pada tanah sebagai perbuatan yang mengikuti sunah. Ini adalah lebih mendekati kepada sifat tawadhuk dan lebih membantu orang yang sedang solat, serta lebih memastikan agar dia tidak terjatuh atau hampir jatuh." (al-Shāfi'ī, 1990)

Walau bagaimanapun, al-Shāfi'ī tidak menggunakan istilah *al-‘ajn* yang menunjukkan beliau tidak berdalil dengan hadith Ibn ‘Abbās atau hadith Ibn ‘Umar, namun beliau berdalilkan dengan hadith sahih riwayat Mālik bin al-Huwayrith. Tambahan lagi, Ibn Rajab telah menukikan bahawa amalan ini adalah pandangan salafussoleh seperti ‘Umar, ‘Ubādah, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, Makhūl, al-Zuhri, ‘Atā’, Mālik, al-Shāfi’ī dan Ishāq. Rumusannya, hadith Ibn ‘Abbas adalah lemah menurut al-Nawawī (1928) dan tidak boleh berhujah dengannya, namun terdapat hadith lain yang semakna dengan hadith tersebut yang menunjukkan bahawa sekalipun dari segi sanad hadith tersebut tidak dapat disahihkan tetapi maknanya sesuai dengan hadith yang sahih. Malah, ia diamalkan oleh ramai ulama daripada sahabat, tabi’in dan para mujtahid mutlak.

Hadith 2

أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا رَكَعَ أَحَدُكُمْ فَقَالَ، سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ ثَلَاثًا فَقَدْ تَمَّ رُكُوعُهُ،
وَذَلِكَ أَذْنَاهُ. وَإِذَا سَجَدَ قَالَ فِي سُجُودِهِ: سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى ثَلَاثًا، فَقَدْ تَمَّ سُجُودُهُ، وَذَلِكَ أَذْنَاهُ."

Terjemahannya:

Bahawa baginda S.A.W. bersabda: "Apabila salah seorang daripada kamu rukuk lalu dia membaca سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ tiga kali, maka sempurna rukuknya dan jumlah itu adalah paling minimum. Apabila dia sujud dia membaca سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى tiga kali, maka sempurna sujudnya dan jumlah itu adalah paling minimum". (al-Rāfi'ī, 1997)

Ibn al-Mulaqqin (2004) memutuskan hadith ini adalah *munqaṭi* kerana ‘Awn tidak bertemu dengan Ibn Mas’ūd seperti yang dinyatakan oleh ramai imam. Walau bagaimanapun, hadith ini mempunyai *shāhid* yang telah disahihkan oleh Muḥammad al-Amīn al-Harārī (2018) daripada riwayat Ibn Mājah seperti berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ الْمِصْرِيُّ قَالَ: أُنْبَأَنَا ابْنُ هُبَيْرَةَ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِي الْأَزْهَرِ،
عَنْ حُدَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِذَا رَكَعَ، سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ
ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَإِذَا سَجَدَ قَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى ثَلَاثَ مَرَّاتٍ."

Terjemahannya:

"Muḥammad bin Rumḥ al-Miṣrī memberitahu kami, dia berkata: Ibn Lahī'ah telah mengkhabarkan kepada kami, daripada ‘Ubaydillāh bin Abī Ja’far, daripada Abī al-Azhar, daripada Hudhayfah bin al-Yamān, bahawa dia mendengar Rasulullah membaca سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ dalam rukuknya tiga kali dan membaca سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى dalam sujudnya tiga kali. (Sunan Ibn Mājah, Kitāb: Iqāmat al-Ṣalāh wa al-Sunnah fihā, Bāb: al-Tasbīḥ fī al-Rukū‘ wa al-Sujūd, no.888)

Namun, hadith ini turut tidak terlepas daripada penilaian *da'if* sekiranya dinilai secara bersendirian kerana pada sanadnya terdapat Abū al-Azhar al-Miṣrī yang bertaraf *maqbul* (Ibn Hajar, 1938). Hadith yang sama turut diriwayatkan oleh al-Dāraqutnī dengan sanad yang padanya terdapat Muḥammad bin Abī Laylā dan dia adalah *da'if* (al-Nawawī, 1928). Nama beliau yang lengkap ialah Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Laylā. Ibn Hajar meletakkan statusnya sebagai *ṣadūq* tetapi mempunyai kes hafalan yang teruk (Ibn Hajar, 1986). Namun, hadith Hudhayfah boleh menaik taraf hadith Ibn Mas’ūd menjadi *ḥasan li ghayrih* dengan sokongan daripada *shawāhid* yang telah disenaraikan ini.

Selain itu, hadith ini mempunyai *qarīnah* yang lain iaitu diamalkan oleh jumhur ulama seperti yang dijelaskan oleh al-Zuhaylī (2010) bahawa mazhab Hanafī, Syafīi dan Hanbali berpandangan sekurang-kurangnya tasbeḥ dalam rukuk dan sujud ialah tiga kali berdasarkan hadith ini. Manakala dalam Mazhab Maliki, tiada had yang ditentukan.

Dengan sokongan di atas hadith Hudhayfah menjadi *ḥasan li ghayrih*. Jumhur ulama berdalilkan hadith Ibn Mas’ūd dan Hudhayfah bagi menetapkan jumlah minimum untuk bertasbeḥ dalam rukuk dan sujud. Bahkan kata Ibn Qudāmah (2003), ini juga adalah pandangan al-Shāfi’ī, dan *ahli ra’y*. Aḥmad menyatakan dalam *Risalah*nya, telah datang hadith daripada al-Ḥasan al-Baṣrī bahawa dia berkata, tasbeḥ yang sempurna ialah tujuh kali, pertengahan ialah lima kali dan paling kurang ialah tiga kali. Fakta ini dapat dilihat daripada kajian Wahbah al-Zuhaylī dalam kitabnya *al-Fiqh al-Islāmī*. Hanya Mazhab Maliki tidak menetapkan jumlah tertentu. Antara hadith yang turut menjadi sokongan kepada hadith di atas ialah hadith berikutnya yang diisytarkan oleh al-Rāfi’ī secara ringkas iaitu riwayat ‘Uqbah bin ‘Āmir:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ يَعْنِي ابْنَ سَعْدٍ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ مُوسَى أَوْ مُوسَى بْنِ أَيُّوبَ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ قَوْمِهِ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، بِمَعْنَاهُ زَادَ، قَالَ: فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَكَعَ قَالَ: "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ"، ثَلَاثًا. وَإِذَا سَجَدَ قَالَ: "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ"، ثَلَاثًا.

Terjemahannya:

“Aḥmad bin Yūnus memberitahu kami, al-Layth ibn Sa’d memberitahu kami, daripada Ayyūb bin Mūsā atau Mūsā bin Ayyūb, daripada seorang lelaki daripada kaumnya, daripada ‘Uqbah bin ‘Āmir dengan makna yang serupa tetapi terdapat tambahan, dia berkata: Rasulullah S.A.W. apabila rukuk baginda membaca سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ tiga kali dan ketika sujud baginda membaca سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ tiga kali.” (Sunan Abū Dāwūd, Bāb: Tafrī‘ Abwāb al-Rukū‘ wa al-Sujūd, Bāb: Mā yaqūlu al-rajul fī rukū‘ihī wa sujūdihi, no.870)

Oleh kerana hadith riwayat ‘Uqbah bin ‘Āmir ini juga *da'if* kerana berlaku *ziyādah* padanya, namun hadith ini turut mempunyai *shāhid* melalui riwayat Hudhayfah yang turut dinilai *da'if* oleh Ibn Hajar (1979). Justeru, hadith ini sebagai sokongan kepada bilangan tasbeḥ dalam rukuk dan sujud tiga kali, walau bagaimanapun terdapat penambahan lafaz *wabiḥamdihi* pada lafaz *tasbeḥ* yang diisytarkan oleh al-Rāfi’ī dan al-Nawawī (1928) juga memberi galakan untuk menambakkannya.

Hadith 3

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةً إِلَّا بِطُهْرٍ وَالصَّلَاةُ عَلَيَّ".

Terjemahannya:

Daripada ‘Ā’ishah R.Anha bahawa Nabi S.A.W. bersabda: “Tidak diterima solat melainkan dengan bersuci dan berselawat ke atasku”. (al-Rāfi’ī, 1997)

Ibn al-Mulaqqin (2004) menjelaskan asal bagi hadith ini terdapat dalam *Sunan al-Dāraqūṭnī* daripada hadith ‘Amr bin Shamr daripada Jābir berkata, al-Sha‘bī berkata: Saya mendengar Masrūq bin al-Ajda’ berkata, ‘Ā’ishah R.Anha berkata: Sesungguhnya saya mendengar Rasulullah S.A.W. bersabda, “Tidak diterima solat melainkan dengan bersuci dan berselawat ke atasku”. Kemudian beliau berkata, ‘Amr dan Jābir adalah *ḍa’īf*. Dan al-Bayhaqī menjelaskan sanad hadith ini *ḍa’īf*. al-Dāraqūṭnī dan al-Bayhaqī juga meriwayatkan dalam *Sunan* mereka daripada riwayat ‘Abd al-Muḥaymin bin ‘Abbās daripada bapanya, daripada datuknya Sahl bin Sa’d secara *marfū’*: “Tiada solat bagi orang yang tidak solat ke atas Nabinya dalam solatnya”. Ibn al-Mulaqqin menyatakan bahawa ‘Abd al-Muḥaymin seorang *wāḥi*, dan al-Dāraqūṭnī berkata dalam *Sunannya: Laysa bi al-qawī*. al-Bayhaqī turut menyatakan ia *ḍa’īf* tidak berhujah dengan riwayatnya. Malah Ibn Hibbān pula berkata: Tidak berhujah dengannya. Ibn al-Mulaqqin berpandangan bahawa hadith-hadith berkenaan selawat ke atas Nabi S.A.W. dalam solat adalah *ḍa’īf*. Justeru, Ibn al-Mulaqqin berkata: Hujah bagi al-Shāfi’ī adalah hadith-hadith sahih yang jelas pada kewajipan berselawat ke atas Nabi S.A.W. dalam solat. Antaranya riwayat Abū Mas‘ūd al-Anṣārī dalam *Sunan al-Dāraqūṭnī*, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān* dan *Mustadrak al-Ḥākim* daripada Faḍālah bin ‘Ubayd dalam *Jāmi’ al-Tirmidhī* dan *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*. Ibn al-Mulaqqin berkata, sebahagian ulama beraldalil dengan hadith ketika ditanya cara berselawat maka baginda mengajarkan lafaz selawat tersebut.

Terdapat dua makna bagi maksud hadith Faḍālah bin ‘Ubayd: “Apabila kamu solat maka mulailah dengan pujian kepada Allah, memujinya kemudian berselawat ke atas Nabi S.A.W. kemudian barulah kamu berdoa selepas itu apa yang kamu kehendaki” (al-Tirmidhī, 2009). Pertama ialah doa selepas mengerjakan solat dan kedua bermaksud *tashahhud* dalam solat (al-Mubārakfūrī, 2009). Adapun apabila Ibn al-Mulaqqin menggunakan hadith ini sebagai *shāhid*, maka itu bermaksud beliau memilih maksud yang kedua.

Setelah Ibn al-Mulaqqin melakukan *takhrīj* kepada hadith di atas dan mendatangkan *shawāhid* kepada hadith tersebut, namun Ibn al-Mulaqqin kelihatan seperti bersetuju bahawa hadith di atas dan *shawāhid*nya adalah lemah serta tidak menguatkan satu sama lain. Namun, bagi beliau hadith sebenar yang menjadi hujah ialah hadith Faḍālah bin ‘Ubayd yang menceritakan kisah para sahabat yang bertanya kepada Nabi S.A.W. cara berselawat ke atas baginda. Lalu, Nabi S.A.W. mengajarkan selawat *Ibrāhīmiyyah* yang menjadi bacaan selawat dalam *tashahhud* akhir.

al-Rāfi’ī mendatangkan hadith di atas dengan menyatakan bahawa dalam Mazhab Syafii mewajibkan berselawat dalam *tashahhud*, khilaf dengan pandangan Abū Ḥanīfah dan Mālik yang tidak mewajibkannya. Setelah itu, al-Rāfi’ī menjadikan hadith di atas sebagai dalil kepada kewajipan yang ditetapkan dalam Mazhab Syafii. Namun, hadith-hadith yang semakna dengannya seperti yang telah *ditakhrīj* oleh Ibn al-Mulaqqin semua riwayatnya bermasalah kerana diriwayatkan oleh perawi *ḍa’īf*. Namun, ulama Mazhab Syafii menguatkan riwayat tersebut dengan riwayat dalam al-Tirmidhī yang dinilai hasan sahih olehnya, riwayatnya seperti berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْمُقْرِئُ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَيْوَةُ بْنُ شُرَيْحٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو هَانِيٍّ:
أَنَّ عَمْرَو بْنَ مَالِكٍ الْجَنْبِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ فَضَالََةَ بْنَ عُبَيْدٍ يَقُولُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا
يَدْعُو فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يُصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "عَجَلْ
هَذَا" ثُمَّ دَعَاهُ، فَقَالَ لَهُ أَوْ لِعَبْرَةٍ: "إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِتَحْمِيدِ اللَّهِ وَالتَّسْبِيحِ عَلَيْهِ ثُمَّ لْيُصَلِّ عَلَى
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ لْيَدْعُ بَعْدَ مَا شَاءَ".

Terjemahannya:

“Mahmūd bin Ghaylān memberitahu kami, dia berkata: al-Muqri’ memberitahu kami, dia berkata: Haywah bin Shurayh memberitahu kami, dia berkata: Abū Hānī’ memberitahu saya: Daripada Amrū bin Mālik al-Janbī memberitahunya bahawa dia mendengar Faḍālah bin ‘Ubayd R.A. berkata: Saya mendengar Nabi S.A.W. mendengar seorang lelaki yang berdoa dalam solatnya dengan tidak membaca selawat ke atas Nabi S.A.W., maka bersabda Nabi S.A.W.: “Orang ini tergesa-gesa”, kemudian dipanggilnya, lalu Nabi S.A.W.

bersabda kepadanya atau kepada orang lain: “Apabila kamu *tashahhud* dalam solat maka mulailah dengan pujian kepada Allah, memuji-Nya kemudian berselawat ke atas Nabi S.A.W. kemudian barulah kamu berdoa selepas itu apa yang kamu kehendaki”. (Sunan al-Tirmidhī, Kitāb: al-Da‘awāt, Bāb: Mā jā’ fi jāmi‘ al-da‘awāt no.3477)

Tambahan lagi, al-Nawawī (1928) menjelaskan bahawa dalam Mazhab Syafii, diwajibkan membaca selawat dalam *tashahhud* akhir adalah berdasarkan riwayat ‘Ā’ishah R.Anha dan hadith Abū Humayd yang berkata:

قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ؟ فَقَالَ: "قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَبَارَكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ."

Terjemahannya:

“Orang ramai berkata: Wahai Rasulullah, bagaimana kami berselawat ke atas engkau?

Maka Rasulullah bersabda: Bacalah: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى

إِبْرَاهِيمَ وَبَارَكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ.

al-Nawawī turut bersetuju bahawa hadith yang menjadi dalil wajib selawat dalam *tashahhud* akhir ialah hadith Faḍālah bin ‘Ubayd kerana dalam hadith ini menyatakan Nabi S.A.W. menegur seorang yang berdoa dalam solatnya tanpa memuji Allah dan berselawat ke atas baginda. Justeru, para ulama Mazhab Syafii menjadikan hadith-hadith ini sebagai dalil mewajibkan membaca selawat dalam *tashahhud*. al-Nawawī (1928) menyimpulkan bahawa hukum selawat dalam *tashahhud* akhir adalah fardhu tanpa khilaf di sisi kami.

Selain itu, hadith ini mempunyai *qarīnah* yang lain iaitu diamalkan oleh jumhur ulama. Hukum membaca selawat dalam *tashahhud* adalah wajib di sisi pandangan al-Shāfi‘ī, Aḥmad dan Ishāq seperti yang dinyatakan oleh Ibn Qudāmah (2003). Mereka berdalilkan dengan dalil riwayat Faḍālah bin ‘Ubayd dan riwayat sahabat yang bertanya kepada Nabi S.A.W. cara untuk berselawat ke atas baginda.

Membaca selawat dalam *tashahhud* adalah khilaf dalam kalangan ulama muktabar. Sebahagian menyatakan ia hanya sunat dan sebahagian lagi menghukumnya sebagai wajib atau menjadikannya sebagai salah satu rukun dalam solat. Pengkaji berpandangan, al-Rāfi‘ī mendatangkan hadith di atas kerana hadith ini lebih jelas dan secara langsung menunjukkan kewajipan selawat dalam *tashahhud*. Adapun bagi menguatkan hadith tersebut, terdapat *shawāhid* yang dijelaskan di atas terdiri daripada hadith sahih dan *da‘if*. Justeru, pandangan ini dipegang oleh sebahagian ulama. Adapun, dalil yang lebih sahih untuk dijadikan hujah ialah riwayat Ka‘b bin ‘Ujrah R.A. seperti berikut:

إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ عَلَيْنَا فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ عَلِمْنَا كَيْفَ نُسَلِّمُ عَلَيْكَ فَكَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ؟ قَالَ: "قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ."

Terjemahannya:

“Sesungguhnya Nabi S.A.W. bertemu kami, lalu kami berkata: Wahai Rasulullah, kamu telah mengajarkan kepada kami cara memberi salam kepadamu, maka bagaimana pula cara kami berselawat? Sabda Nabi S.A.W.: Baca: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ

حَمِيدٌ مُجِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ. (al-Bukhārī, Kitāb: al-Du‘āt, Bāb: al-Ṣalāh ‘alā al-Nabī S.A.W, no.5996)

Menurut al-Bayhaqī (1989), para sahabat berkata bahawa Nabi S.A.W. telah mengajarkan cara membacakan salam ke atas baginda, maka bagi al-Bayhaqī yang dimaksudkan salam itu ialah salam dalam *tashahhud* iaitu : *السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته*. Justeru, seterusnya para sahabat bertanya cara untuk berselawat ke atas Nabi S.A.W. pula. Disebabkan itu, menurut Ibn Hajar (1995) selawat *Ibrāhīmiyyah* yang diajarkan oleh baginda dibacakan dalam *tashahhud* akhir oleh para sahabat lain.

Tambahan lagi, Ibn Hajar (1986) menjelaskan ketika hendak mengajarkan selawat tersebut Nabi S.A.W. menggunakan kata perintah iaitu, *فَقُولُوا* yang difahami dengan maksud suruhan yang wajib oleh ulama Mazhab Syafii. Oleh itu, hukum membaca selawat dalam *tashahhud* adalah wajib dengan hujah-hujah yang dipegang oleh Mazhab Syafii dan pandangan yang bersama dengannya.

KESIMPULAN

Kajian ini telah membincangkan secara terperinci mengenai peranan penggunaan *qarā'in* dalam menilai dan menguatkan kedudukan sesuatu hadith dalam konteks pengamalan hukum-hakam Islam. Konsep *qarā'in* merujuk kepada faktor atau petunjuk yang digunakan untuk menyokong atau memperkukuh kesahihan sesuatu hadith, baik dari segi sanad, matan, atau makna.

Para ulama, terutamanya Ibn Rajab dan Ibn Hajar al-‘Asqalānī, telah mengemukakan pandangan bahawa *qarā'in* ini sangat penting dalam menilai sesuatu hadith yang mungkin pada asalnya tidak sahih, namun dengan adanya sokongan dari faktor lain, ia boleh diterima sebagai hujah yang kuat. Secara umum, penggunaan *qarā'in* dapat dibahagikan kepada dua jenis utama, iaitu yang menguatkan sanad dan matan hadith, dan yang menguatkan makna hadith sahaja. Dalam kategori pertama, para *muhaddithīn* menilai hadith berdasarkan kajian terhadap sanad (rangkaian perawi) dan matan (teks) hadith tersebut. Terdapat beberapa jenis *qarā'in* yang digunakan oleh para *muhaddithīn* untuk menguatkan sanad dan matan hadith, antaranya adalah *al-mutāba'āt*, *al-shawāhid*, dan hadith *mawqūf* yang dihukumkan sebagai *marfū'* dari segi hukum. Ini menunjukkan bahawa kajian terhadap sanad dan matan hadith merupakan aspek utama dalam menentukan darjatnya. Selain itu, para pengkaji seperti Ahmad Sābiq turut menambah satu dimensi dalam penggunaan *qarā'in*, iaitu berkaitan dengan ketidaksepakatan tentang kelemahan hadith. Hal ini membuka ruang bagi para ulama untuk menerima hadith berdasarkan pandangan tertentu, selagi mana terdapat sokongan atau *qarā'in* yang relevan untuk memperkukuh hujah tersebut.

Sementara itu, penggunaan *qarā'in* yang menguatkan makna hadith lebih dominan dalam kalangan *fuqahā'*. Para *fuqahā'* tidak hanya menilai hadith dari segi sanad dan matan, tetapi juga mengkaji faktor luaran yang boleh menguatkan makna atau penerimaan terhadap hadith tersebut, terutamanya dalam pengamalan fiqh. Beberapa jenis *qarā'in* yang digunakan dalam konteks ini termasuk *talaqqī al-'ulama' bi al-qabūl* (kesepakatan umat terhadap penerimaan hadith), *ijmak* (kesepakatan ulama), serta kesesuaian hadith dengan ayat al-Quran atau fatwa ulama. Bahkan, penggunaan *qiyas* atau perbuatan para sahabat turut dijadikan sebagai sokongan untuk menerima hadith yang *da'if* dalam konteks pengamalan hukum. Kajian ini juga memberikan perhatian kepada perbezaan kaedah antara para *muhaddithīn* dan *fuqahā'* dalam penggunaan *qarā'in*. Para *muhaddithīn* cenderung untuk mengamalkan hadith berdasarkan kesahihan sanad dan matannya, dengan pendekatan yang lebih ketat terhadap hadith yang *da'if*. Sebaliknya, para *fuqahā'* lebih fleksibel dalam menilai hadith, mengambil kira makna hadith dan kesesuaian dengan prinsip-prinsip syariah atau amalan umat Islam. Oleh itu, suatu hadith yang dianggap *da'if* oleh *muhaddithīn* boleh diterima oleh *fuqahā'* jika ia disokong dengan *qarā'in* yang sah dan sesuai dengan konteks hukum yang sedang dibincangkan.

Secara keseluruhan, penggunaan *qarā'in* dalam menilai hadith memainkan peranan yang amat penting dalam memastikan penerimaan hadith sebagai hujah yang kuat, terutamanya dalam pengamalan hukum-hakam. Hal ini dapat dilihat menelusuri tiga hadith yang dijadikan contoh di atas yang jelas menunjukkan peranan *qarā'in* dalam menyokong sesuatu hadith yang asalnya *da'if*. Para ulama sepakat bahawa *qarā'in* yang digunakan dalam menilai hadith mestilah muktabar agar tidak merosakkan hujah yang dibina berdasarkan hadith tersebut. Dalam hal ini, hadith yang *da'if*, walaupun pada asalnya

dianggap lemah, kadangkala dapat diterima jika disokong dengan *qarā'in* yang relevan dan sah. Ini menunjukkan bahawa jumhur ulama tidak menolak hadith *da'if* secara mutlak, melainkan terdapat alasan yang kukuh. Justeru, kajian ini menguatkan pandangan bahawa hadith *da'if* yang disokong dengan *qarā'in* yang muktabar dapat diterima dalam pelaksanaan hukum-hakam, sesuai dengan prinsip-prinsip syariah dan amalan umat Islam. Oleh itu, penting bagi para pengkaji untuk terus memperhalusi penggunaan *qarā'in* agar penerimaan hadith yang *da'if* dapat diselaraskan dengan keperluan praktikal dan konteks hukum Islam yang berterusan. Selain kitab *Fath al-'Aziz* yang mewakili Mazhab Syafii, hadith-hadith *da'if* dalam hukum hakam turut akan ditemui dalam kitab fiqh Mazhab Hanafi seperti *al-Hidāyah* oleh al-Murghīnānī, Mazhab Maliki seperti *Mawāhid al-Jalīl ala Mukhtaṣar Khalīl* oleh al-Hattāb dan Mazhab Hanbali seperti *al-Muḥnī* oleh Ibn Qudāmah. Kajian-kajian terhadap *qarā'in* amat penting bagi menghindari sikap mudah menuduh ulama fiqh beramal dengan hadith *da'if* semata-mata dalam hukum-hakam. Hal ini kerana ulama fiqh mempunyai kaedah yang tersendiri dalam menentukan sesuatu hadith itu diamalkan yang berbeza dengan ulama hadith.

RUJUKAN

- Abū Dāwūd, S. ibn al-A. (1935). *Sunan Abī Dāwūd* (M. M. ‘Abd al-Ḥamīd, Ed.). Beirut: Al-Maktabah al-‘Ashriyyah.
- Abdul Rahman, A. S. bin ., & Mustafa, M. F. (2020). Analisis Pemakaian Hadith Daif Dalam Penetapan Hukum Syarak Menurut Mazhab Shāfi‘ī: (Analysis of the Application of Weak Hadith in the Determination of Islamic Law According to the Shāfi‘ī School). *Journal Of Hadith Studies*, 5(2), 27–36. <https://doi.org/10.33102/johs.v5i2.116>
- Alkhawlani, Asaad Rezaq Ahmed. “القرائن الحديثية الخارجية وعلاقتها بما يفيد الثابت من أخبار الأحاد”. *Mizanū’l-Hak: Islami Ilimler Dergisi* 15 (Aralık2022), 491-518. <https://doi.org/10.47502/mizan.1105851>
- al-‘Aydrūs, Z. M. Ḥ. (2011). *al-Hadīth al-Da‘īf wa Athāruh fī al-Aḥkām*. Kaherah: Dār al-Bashā‘ir.
- al-Azhari, L. H. (2016). *Imdād al-Mughhīth bi tashīl ‘Ulūm al-Hadīth*. Kaherah: Dār al-Ṣāliḥ.
- al-Bayhaqī, A. ibn al-H. (1989). *al-Sunan al-Saghīr*. Karachi: Jāmi‘ah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah.
- al-Bukhārī, M. ibn I. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Tawq al-Najāḥ.
- al-Dhahabī, M. ibn A. (1984). *Siyar A‘lām al-Nubalā’*. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah.
- al-Hāyis, Ḥ. ibn J. (2016). *Tahqīq al-‘Azīz Sharḥ al-Wajīz*. Dubai: Jā‘izat Dubay al-Duwalīyyah li al-Qur’ān al-Karīm.
- Ali Gomaah. (2004). *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Madhahib al-Fiqhiyyah*. Kaherah: Dar al-Salam.
- al-Mizzī, J. A. (1983). *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*. Kaherah: Mu‘assasah al-Risālah.
- al-Mubārakfūrī, M. ‘Abd al-R. (2009). *Tuḥfat al-Aḥwadhī*. Kaherah: Sharikat al-Quds.
- al-Mubārakī, Y. Ḥ. M. (1901). *Tahqīq wa dirāsah al-qism al-tāsi‘ min kitāb Fath al-‘Azīz fī sharḥ al-Wajīz* [Tesis PhD yang tidak diterbitkan]. Mekah: Universiti Umm al-Qura.
- al-Nawawī, Y. ibn Sh. (1928). *al-Majmū’ sharḥ al-Muhadhdhab*. Kaherah: Idarah al-Tiba‘ah al-Munirah.
- al-Nawawī, Y. ibn Sh. (2003). *Tahdhīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- al-Rāfi‘ī, A. Q. ‘A. (1997). *al-‘Azīz fī sharḥ al-Wajīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. al-Shāfi‘ī, M. I. (1990). *Al-Umm*. Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Shiblī, F. (2014). [Dalam talian] boleh didapati melalui: <https://www.alukah.net/sharia/0/71295/حديث-العجن/> (diakses pada Jan 16, 2025).
- al-Suyūṭī, ‘A. R. K. D. (2010). *Tanwīr al-Hawālik Sharḥ ‘alā Muwaṭṭa’ Mālik*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Ṭabarānī, S. A. (1995). *al-Mu‘jam al-Awsaṭ*. Kaherah: Dār al-Ḥaramayn.
- al-Zarkashī, B. D. M. ‘A. (1994). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Kaherah: Dār al-Kutubi.
- al-Zuhaylī, M. W. (2010). *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Bin Baz, ‘A. A. (2007). *Fatāwā Nūr ‘alā al-Darb*. Riyadh: al-Ra‘isah al-‘Ammah li al-Buhuth al-Ilmiyyah wa al-Ifṭā’.
- Ḥasan, ‘A. M. (2013). *al-Qarā’in wa athāruha fī ‘Ilm al-Ḥadīth*. Kuwait: Majalah al-Wa‘i al-Islami.
- Ibn al-Mulaqqin, S. al-D. ‘U. ibn ‘A. (2004). *al-Badr al-Munīr*. Riyadh: Dār al-Hijrah.
- Ibn al-Mulaqqin, S. al-D. ‘U. ibn ‘A. (2011). *Khulāṣat al-Badr al-Munīr*. Kaherah: Maktabah al-Rushd.
- Ibn Ḥajar, A. ibn ‘A. (1938). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Hyderabad: Maṭba‘ah Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyyah.
- Ibn Ḥajar, A. ibn ‘A. (1979). *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr*. Kaherah: Mu‘assasah Qurtubah.
- Ibn Ḥajar, A. ibn ‘A. (1986). *Taqrīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Rashīd.
- Ibn Ḥajar, A. ibn ‘A. (2011). *Nuzḥah al-Nazhar fī Taudhīh Nukhbah al-Fikr*. Karachi: Maktabah al-Busyra.
- Ibn Mājah, M. ibn Y. (1990). *Sunan Ibn Mājah*. Kaherah: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Ibn Qāḍī Shuhbah, A. B. ibn A. (1987). *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*. Beirut: Dār ‘Ālim al-Kutub.
- Ibn Qudāmah, ‘A. ibn A. (2003). *al-Mughnī*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Ibn Rajab, ‘A. R. A. (1996). *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kaherah: Dār al-Ḥaramayn.
- Ibn Rajab, ‘A. R. A. (2015). *Sharḥ ‘Ilal al-Tirmidhī*. Kaherah: Maktabah al-Rushd.
- Mas‘ūd, R. M. (2008). *al-Tarjīḥ bi al-qarā’in fī kitāb ‘ilal al-ḥadīth* [Tesis sarjana yang belum diterbitkan]. Universiti Sharjah.
- Mohammed Abullais Shamsuddin Mohammed Yaqub. (2011). *‘Ulūm al-Ḥadīth aṣīlihā wa mu‘āṣiruhā*. Bangi: Darul Syakir.

- Mohd Arifin, M. Z., & Muhammad Noor, U. (2021). Peranan hadis ḍa'īf dalam kitab al-Muntaqā karya Ibn al-Jārūd: The roles of weak hadith in Ibn al-Jārūd's al-Muntaqā min al-Sunan al-Musnadah. HADIS, 11(22), 780-791. <https://doi.org/10.53840/hadis.v11i22.160>
- Mustafā, A. (2019). *Al-ʿAmal bi al-ḥadīth al-ḍa'īf ʿinda al-Imām al-Shāfiʿī: Dirāsah taṭbīqiyyah min khilāl kitābihi al-Umm* [Tesis PhD yang belum diterbitkan]. al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi Ghazzah.
- Shahrulail, M. A. ., Soroni, M. K. ., & Sudi, S. . (2023). Peranan Hadith Ḍa'īf Berat Dalam Perspektif Islam: The Role of Weakest Ḥadīth in The Perspective of Islam. Journal of Ifta and Islamic Heritage, 2(1), 76–109. Retrieved from <https://ejournal.muftiwp.gov.my/index.php/jiftah/article/view/45>.
- Soroni, M. K. . (2022). Manhaj Hadis Imam al-Syafi'i dalam Konteks Istinbat Hukum: Imam al-Syafi'i Manhaj of Analyzing Hadith in Deriving the Law. Journal of Ifta and Islamic Heritage, 1(1), 173–217. Retrieved from <https://ejournal.muftiwp.gov.my/index.php/jiftah/article/view/22>.