



PERANAN QARĀ'IN DALAM PENERIMAAN HADIS DA'ĪF DI SISI MAZHAB AL-SHĀFI'I

(The Role of Qarā'in in the Acceptance of Hadīth Da'īf in The Legal Rulings of The Shafī'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 (*da'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 *da'īf* hadith in the legal rulings of the shafī'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 *da'īf* hadith supported by qarā'in, which renders them applicable in legal practice. The study specifically focuses on the *da'īf* hadith found in *Fath al-'Azīz* by al-Rāfi'i, a key reference in the shafī'i school, considering al-Rāfi'i's status as a mujtahid in fatwa within this school. The findings reveal that qarā'in plays a crucial role in ensuring that a *da'īf* hadith remains applicable, even though it is categorized as weak. In conclusion, the existence of qarā'in supporting *da'īf* hadith allows such hadiths to be used in legal arguments, despite the majority of scholars rejecting the use of *da'īf* on their own in establishing legal rulings.

Keywords: *qarā'in*, *da'īf* hadith, legal rulings, Shafī'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 Qiyyas. Sumber-sumber ini kemudian diperluas dengan menyertakan *qawl sahābī*, *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 *da'īf* dan *mursal*. Hadith *da'īf* didefinisikan sebagai hadith yang tidak memenuhi syarat penerimaan (*maqbūl*) (al-'Asqalānī, 2011). Ia merangkumi sekurang-kurangnya 16 kategori, daripada *da'īf* ringan hingga ke tahap *mawḍū'* (Luqman Hakim al-Azhari, 2016). al-Nawawī (2007) menyatakan bahawa hadith *da'īf* boleh digunakan dalam konteks *fadā'il*, *targhib*, dan *tarhib* selagi ia bukan hadith *mawḍū'*. Namun, beliau menegaskan bahawa dalam hukum-hakam seperti halal dan haram, hanya hadith saih 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 saih menurut Bin Baz (2007) dalam fatwanya, sedangkan al-Rāfi'i memasukkan hadith tersebut dalam kitab *Fath al-'Azīz*:

عَنْ أَبِي عَبَّاسٍ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَامَ فِي صَلَاةِهِ، وَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ، كَمَا يَضْعُفُ 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)

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 *Sharh Ilal al-Tirmidhī* dan Ibn Ḥajar (2011) dalam *Nuzhat al-Naẓar*. 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’ī, memandangkan kitab ini merupakan rujukan penting dalam Mazhab Syafii, selain kedudukan al-Rāfi’ī sebagai seorang *mujtahid fatwa* dalam mazhab tersebut. Pengkaji akan merujuk kepada penerbitan daripada Ja’izat Dubai al-Dawliyyat li al-Qur’ān al-Karīm yang merupakan syarikat percetakan Kerajaan Dubai. Keistimewaan cetakan ini ialah ia ditahqīq oleh ramai pengkaji dibawah seliaan Prof. Dr. Muḥammad Abd al-Rahim Sultan al-‘Ulāma. Justeru, cetakan ini lebih kemas dan disunting berbandingan beberapa manuskrip.

Imam al-Rāfi’ī & 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’ī, al-Qazwīnī, al-Shāfi’ī. Abū al-Qāsim al-Rāfi’ī 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’ī 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 Ahmad, Shahrādār bin Shīrawayh bin Fanākhsarū, Abū Zur‘ah Tāhir bin Muḥammad bin al-Ḥāfiẓ Muḥammad bin Tāhir al-Shaybānī al-Hamadhānī, Abū al-Faṭḥ 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’ī 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 Tālib al-Darīr al-Qazwīnī, ‘Abdullāh bin Abū al-Fatūh bin ‘Imrān al-Faqīh, ‘Alī bin ‘Ubaydillāh al-Ḥasan, Aḥmad bin Ismā‘īl bin Yūsuf al-Tālaqānī al-Qazwīnī al-Shāfi’ī dan ramai lagi. Kesemua guru-gurunya ini membuktikan bahawa al-Rāfi’ī 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 menghasilkan 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 *Minhāj al-Tālibīn*.
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 penulisannya untuk mula menulis kitab *al-‘Azīz*.
5. *al-Tadhnīb* sebuah kitab dalam perbahasan furū‘ 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-Shārihah ‘alā Mufradāt al-Fātihah*. Dalam ilmu sejarah beliau turut menghasilkan beberapa kitab seperti *al-Tadwīn fī akhbār Qazwīn*, *al-Ījāz fī Akhṭār al-Hijāz* dan *al-Qawl al-Fasl 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 penisbahuan 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 ‘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 الْمُتَخَلَّفِينَ بِعَنْيٍ وَعِنْدَ الْمُبَرِّرِينَ الْمُنْصَفِينَ بِعَنْيٍ.

Maksudnya:

“Dan karya ini adalah sukar bagi orang-orang yang mundur akalnya 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'an al-Karīm bersama *tahqīq* telah mencapai 23 jilid, namun sebahagian

ulama berpandangan kitab ini perlu diuraikan teksnya dan ditambah permasalahan fiqhnya. Atas usaha ini, sebahagian ulama mensyarahkannya, antara yang disenaraikan oleh Ḥajī Khalīfah (2020) ialah *al-Dūr al-Nażīm 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 Ibrāhim bin ‘Abd al-Wahhāb al-Zinjānī (w. 666H) yang beliau menamakannya sebagai: *Naqāwat Fath al-‘Aziz*, 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-Rahmān 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-Fatḥ 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* (*muhadīthīn*) 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 sahif 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 *dhaññ* 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 Ḥajar 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-muhtaf 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 Rāshīd Muḥammad Maṣ’ūd (2008), *qarā’in* ialah suatu kecenderungan ulama hadith untuk menguatkan hadith atau melemahkan atas dasar sebab yang bersambung dengannya atau kuat sangkaan (*ghalabah al-dhaññ*) di sisinya selepas mengkaji hukumnya secara terperinci dan menghimpunkan jalur-jalur periwayatannya”. Takrif yang disebutkan oleh Rāshīd Muḥammad Maṣ’ūd adalah umum. Adapun bagi kajian ini, istilah *qarā’in* digunakan dengan maksud penguat semata-mata, sebagaimana penggunaannya oleh Ibn Rajab, Ibn Ḥajar, 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 *muhadīthīn*. Manakala aspek yang dibahaskan dalam artikel ini ialah *qarā`in* yang menyokong penerimaan sesuatu hadith *da`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-mawquf* (tetapi *marfū` hukman*).

Qarā`in ini digunakan oleh ulama yang menilai hadith *mawqūf* tetapi dihukumkan sebagai *marfū` hukman* sebagai lebih kuat daripada hadith *marfū`* yang sanadnya *da`īf*. Kajian Ahmad Sabiq pula telah menambah satu lagi *qarā`in* iaitu kelemahan sesuatu hadith tidak disepakati oleh para *muhadīth*, ini memberi ruang untuk hadith *da`īf* diamalkan bagi *muhadīth* yang tidak mendapat *īskannya* (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 Yaḥyā telah dinilai *da`īf* oleh ramai *muhadīthīn*, 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 *da`īf* daripada jalur gurunya yang *thiqah*.
2. Menggunakan riwayat perawi yang *da`īf* yang disepakati penerimaannya oleh perawi yang *thiqah*.

Qarā`in ini lazimnya digunakan oleh para *muhadīthīn* untuk menguatkan sesuatu hadith. Secara zahirnya, ia boleh ditemui dalam kitab *takhrij* seperti *Talkhīs al-Habīr*.

***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 *da`īf*. *Qarā`in* dalam aspek ini seperti berikut:

1. Menguatkan hadith dengan *talaqqī al-ummah bi al-qabūl*.
2. Menguatkan hadith *da`īf* dengan *ijmak*.
3. Menguatkan hadith *da`īf* dengan keselariannya dengan ayat daripada al-Quran.
4. Menguatkan hadith *da`īf* dengan keselariannya dengan fatwa ulama atau diamalkannya dengan keputusannya.
5. Menguatkan hadith *da`īf* dengan keselariannya dengan *qiyas* (al-Aydrūs, 2011).
6. Hadith *da`īf* boleh diamalkan mengikut usul mazhab tertentu seperti hadith *mursal* yang diterima oleh Mazhab Maliki dan hadith *da`īf* yang diterima dalam Mazhab Hanafi (Ahmad Sabiq, 2022).
7. Dikuatkan dengan perbuatan para sahabat.
8. Diamalkan hadith *da`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-ummāt 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 hadith *mursal* boleh dikuatkan dengan lima *qarā'in* berikut:

1. Disokong oleh hadith *mursal* lain yang berbeza jalan riwayatnya.
2. Disokong oleh hadith *musnad* sama ada sahih mahupun *da'iif*, kerana sekalipun *da'iif* 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-Hashar seperti berikut:

قَدْ يَعْلَمُ الْفَقِيْهُ صِحَّةُ الْحَدِيْثِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي سَنَدِهِ كَذَابٌ بِمُوَافَقَةِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ بَعْضِ أُصُولِ الشَّرِيْعَةِ، فَيَحْمِلُهُ ذَلِكَ عَلَى قَبُولِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ.

Maksudnya :

“Terkadang seorang *faqīh* mengetahui kesahihan sesuatu hadith apabila tiada pendusta dalam sanadnya dengan keselarian hadith 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 hadith *da'iif*. Dengan adanya *qarā'in* ini, para *fuqahā'* dilihat mengamalkan sebahagian hadith *da'iif*. Penting untuk membezakan antara hadith *da'iif* yang digunakan sebagai hujah dengan hadith *da'iif* yang diamalkan bersama *qarā'in*. Contoh penerapan *qarā'in* terhadap hadith dapat dilihat melalui *Sunan al-Tirmidhī*, di mana al-Tirmidhī memberikan komen terhadap hadith-hadith *da'iif* yang dimuatkan dalam kitabnya. Contohnya seperti berikut:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنْبِعٍ وَهَنَّادٌ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ الْحَجَّاجِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَعْبَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَدَّ ابْنَتَهُ زَيْنَبَ عَلَى أُبِي الْعَاصِي بْنِ الرَّبِيعِ بِمَهْرٍ جَدِيدٍ وَزِكَاحٍ 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’awwiyah 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 الْآخَرِ أَيْضًا مَقَالٌ وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ... وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ بْنِ أَنَسٍ وَالْأَوْزَاعِيِّ وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ.

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 *da’if*, beliau turut mendatangkan *qarā’īn* iaitu hadith tersebut diamalkan oleh ramai ulama seperti yang disenaraikan di atas. Hal ini menunjukkan, sekalipun hadith tersebut *da’if* namun terdapat *qarā’īn* yang menjadi penyokong kepada hadith ini iaitu *talaqqī al-‘ulama’ bi al-qabūl*.

Berdasarkan *qarā’īn* yang telah disenaraikan, terdapat perbezaan kaedah *qarā’īn* yang dipraktikkan oleh *muhadīthīn* dan *fūqahā’*. Kajian *muhadīthīn* terhad kepada kajian pada dua aspek utama hadith, iaitu sanad dan matan. Jika sesuatu hadith dinilai *da’if* setelah penelitian terhadap kedua-dua aspek tersebut, maka ia kekal dinilai sebagai *da’if*. Sebaliknya, *fūqahā’* memiliki ruang lingkup kajian yang lebih luas, kerana mereka mengambil kira *qarā’īn* atau faktor luaran yang memberi sokongan kepada pengamalan sesuatu hadith *da’if*. Kaedah ini tidak hanya terhad kepada sanad dan matan, tetapi turut melihat kepada makna hadith yang disokong oleh *qarā’īn* tertentu. Namun begitu, *qarā’īn* yang digunakan haruslah muktabar seperti yang telah disenaraikan, agar pengamalan hadith *da’if* 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 صَلَاةِهِ، وَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى الْأَرْضِ، كَمَا يَصْنَعُ الْعَاجِنُ".

Maksudnya:

Dari *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-Šalāh. al-Nawawī (1928) pula berkata hadith ini *da’if*, *bātil*, tiada asal baginya. Sekalipun Ibn Ḥajar (1979) setuju dengan kelemahan hadith ini, namun pada akhir perbahasananya beliau mendatangkan riwayat al-Azraq bin Qays seperti berikut:

حَدَّثَنَا عَلَيُّ بْنُ سَعِيدِ الرَّازِيُّ قَالَ : حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا اهْمِيمُ بْنُ عَلْقَمَةَ بْنُ قَيْسٍ بْنُ شَعْلَبَةَ ، عَنِ الْأَرْزِقِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ : "رَأَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ وَهُوَ يَعْجِنُ فِي الصَّلَاةِ يَعْتَمِدُ عَلَى يَدَيْهِ إِذَا قَامَ" ، فَقُلْتُ : "مَا هَذَا يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ؟" قَالَ : "رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْجِنُ 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 Thālabah 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-Tabarānī, 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-Dāraquṭnī bahawa dia tidak mantap dalam hadithnya yang merupakan satu penilaian *jarḥ* 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 berkenaan. al-Azraq bin Qays pula dinilai *thiqah* (al-Mizzī, 1983). al-Shiblī (2014) menilai hadith ini *da’if*.

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-Huwayrīth R.A.:

"إِذَا 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”. (Ṣahīh 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’jin* 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 Hajar (1979) turut bersetuju dengan kenyataan al-Nawawī di atas, kemudian beliau menukilkan kenyataan daripada Ibn al-Šalāh 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-‘ājin* 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-Qādī 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, Makhūl dan al-Zuhrī. Malah, ‘Atā menyatakan bahawa melakukan demikian lebih menunjukkan tawadhus pada Allah (Ibn Rajab, 1997)

Pada pandangan pengkaji, hadith *al-Ta’jin* 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-Huwayrīth yang menunjukkan hadith *da’if* ini dijadikan pemerinci kepada hadith sahih tersebut sahaja. Adapun bagi lafaz *al-‘ajn* terdapat hadith yang *da’if* 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-Huwayrīth. Walau bagaimanapun, menekan tangan ke

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

"وَهَذَا نَاجِدٌ فَنَأْمُرُ مِنْ قَامَ مِنْ سُجُودٍ، أَوْ جُلوسٍ فِي الصَّلَاةِ أَنْ يَعْتَمِدَ عَلَى الْأَرْضِ بِيَدِيهِ مَعًا
إِتِياعًا لِلسُّنْنَةِ فَإِنَّ ذَلِكَ أَشْبَهُ لِلتَّوَاضُعِ وَأَعْوَنُ لِلنُّصُلِّي عَلَى الصَّلَاةِ وَأَخْرِي 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 tawadhus 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 sahib riwayat Mālik bin al-Huwayrith. Tambahan lagi, Ibn Rajab telah menukilkan bahawa amalan ini adalah pandangan salafussoleh seperti ‘Umar, ‘Ubādah, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, Makhūl, al-Zuhrī, ‘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 disahkan 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 رَبِّي الْعَظِيمِ ثَلَاثًا فَقَدْ تَمَّ رُكُونُهُ،
وَذَلِكَ أَذْنَاهُ. وَإِذَا سَجَدَ قَالَ فِي سُجُودِهِ: سُبْحَانَ رَبِّي الْأَعْلَى ثَلَاثًا، فَقَدْ تَمَّ سُجُودُهُ، وَذَلِكَ أَذْنَاهُ."

Terjemahannya:

Bahawa baginda S.A.W. bersabda: "Apabila salah seorang daripada kamu rukuk lalu dia membaca tiga kali, maka sempurna rukuknya dan jumlah itu adalah paling minimum. Apabila dia sujud dia membaca سُبْحَانَ رَبِّي 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 disahkan oleh Muḥammad al-Amīn al-Hararī (2018) daripada riwayat Ibn Majah seperti berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ الْمِصْرِيُّ قَالَ: أَنَّبَاتَا ابْنُ هَيْعَةَ، 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 رَبِّي الْعَظِيمِ
ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَإِذَا سَجَدَ قَالَ سُبْحَانَ رَبِّي الْأَعْلَى ثَلَاثَ مَرَّاتٍ."

Terjemahannya:

"Muhammad bin Rumh al-Misri 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 رَبِّي الْأَعْلَى dalam rukuknya tiga kali dan membaca سُبْحَانَ رَبِّي الْأَعْلَى dalam sujudnya tiga kali. (Sunan Ibn Majah, Kitāb: Iqāmat al-Šalāh wa al-Sunnah fīhā, Bāb: al-Tasbīh fī al-Rukū’ wa al-Sujūd, no.888)

Namun, hadith ini turut tidak terlepas daripada penilaian *da’if* sekiranya dinilai secara bersendiri kerana pada sanadnya terdapat Abū al-Azhar al-Miṣrī yang bertaraf *maqbūl* (Ibn Ḥajar, 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-Rahmān bin Abī Laylā. Ibn Ḥajar meletakkan statusnya sebagai *ṣadūq* tetapi mempunyai kes hafalan yang teruk (Ibn Ḥajar, 1986). Namun, hadith Hudhayfah boleh menaik taraf hadith Ibn Mas’ūd menjadi *hasan 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 Hanafi, Syafii dan Hanbali berpandangan sekurang-kurang tasbih 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 *hasan li ghayrih*. Jumhur ulama berdalilkan hadith Ibn Mas’ūd dan Hudhayfah bagi menetapkan jumlah minimum untuk bertasbih dalam rukuk dan sujud. Bahkan kata Ibn Qudāmah (2003), ini juga adalah pandangan al-Shāfi’ī, dan *ahli ra’y*. Ahmad menyatakan dalam *Risalahnya*, telah datang hadith daripada al-Ḥasan al-Baṣrī bahawa dia berkata, tasbih 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 diisyaratkan oleh al-Rāfi’ī secara ringkas iaitu riwayat ‘Uqbah bin ‘Āmir:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا الْيَثْرَى يَعْنِي ابْنَ سَعْدٍ، عَنْ أَبْيَوبَ بْنِ مُوسَى أَوْ مُوسَى بْنِ أَبْيَوبَ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ قَوْمِهِ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، يَعْنَاهُ زَادَ، قَالَ: فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَكَعَ قَالَ: "سُبْحَانَ رَبِّ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ" ، ثَلَاثَةً. وَإِذَا سَجَدَ قَالَ: "سُبْحَانَ رَبِّ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ" ، ثَلَاثَةً.

Terjemahannya:

“Ahmad 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 tiga kali dan ketika sujud baginda membaca سُبْحَانَ رَبِّ 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 Ḥajar (1979). Justeru, hadith ini sebagai sokongan kepada bilangan tasbih dalam rukuk dan sujud tiga kali, walau bagaimanapun terdapat penambahan lafadz *wabihamdihi* pada lafadz *tasbīh* yang diisyaratkan oleh al-Rāfi’ī dan al-Nawawī (1928) juga memberi galakan untuk menambahkannya.

Hadith 3

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يَقْبِلُ اللَّهُ صَلَاةً إِلَّا بِطُهُورٍ وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ".

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-Dāraqutnī* daripada hadith ‘Amr bin Shamlar daripada Jābir berkata, al-Sha‘bī berkata: Saya mendengar Masruq bin al-Ajda‘ berkata, ‘Ā’ishah R.A. 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 *da’if*. Dan al-Bayhaqī menjelaskan sanad hadith ini *da’if*. al-Dāraqutnī dan al-Bayhaqī juga meriwayatkan dalam *Sunan* mereka daripada riwayat ‘Abd al-Muhaymin bin ‘Abbās daripada bapanya, daripada datuknya Sahl bin Sa‘d secara *marfu‘*: “Tiada solat bagi orang yang tidak solat ke atas Nabinya dalam solatnya”. Ibn al-Mulaqqin menyatakan bahawa ‘Abd al-Muhaymin seorang *wāhi*, dan al-Dāraqutnī berkata dalam *Sunannya*: *Laysa bi al-qawī*. al-Bayhaqī turut menyatakan ia *da’if* tidak berhujah dengan riwayatnya. Malah Ibn Hibbān pula berkata: Tidak berhujah denganannya. Ibn al-Mulaqqin berpandangan bahawa hadith-hadith berkenaan selawat ke atas Nabi S.A.W. dalam solat adalah *da’if*. 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-Dāraqutnī*, *Sahīh Ibn Hibbān* dan *Mustadrak al-Hākim* daripada Faḍālah bin ‘Ubayd dalam *Jāmi‘ al-Tirmidhī* dan *Sahīh Ibn Hibbān*. Ibn al-Mulaqqin berkata, sebahagian ulama berdalil 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 kamukehendaki” (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 *takhrij* 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 *Ibrāhīmīyyah* 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 Hanīfah 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 denganannya seperti yang telah ditakhrīj oleh Ibn al-Mulaqqin semua riwayatnya bermasalah kerana diriwayatkan oleh perawi *da’if*. Namun, ulama Mazhab Syafii menguatkan riwayat tersebut dengan riwayat dalam al-Tirmidhī yang dimilai hasan sahih olehnya, riwayatnya seperti berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا حَيْوَةُ بْنُ شُرَيْبٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو هَانِيٍّ:
أَنَّ عَمْرَو بْنَ مَالِكِ الْجَنْبِيِّ أَخْبَرَهُ اللَّهُ سَمَعَ فَضَالَةَ بْنَ عَبْيَدٍ يَقُولُ سَمَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا
يُدْعَوْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يُصْلِلْ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "عَجِلْ
هَذَا" ثُمَّ دَعَاهُ، فَقَالَ لَهُ أَوْ لِغَيْرِهِ: "إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلَيَبْدُأْ بِتَحْمِيدِ اللَّهِ وَالثَّنَاءُ عَلَيْهِ ثُمَّ لْيُصْلِلْ عَلَى
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ لِيُدْعَ بَعْدَ إِمَّا شَاءَ".

Terjemahannya:

“Mahmūd bin Ghaylān memberitahu kami, dia berkata: al-Muqrī` memberitahu kami, dia berkata: Haywah bin Shurayh memberitahu kami, dia berkata: Abū Hāni` 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’ fī 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 وَأَرْوَاجِهِ وَدُرْبِتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَرْوَاجِهِ وَدُرْبِتِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ".

Terjemahannya:

“Orang ramai berkata: Wahai Rasulullah, bagaimana kami berselawat ke atas engkau? اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَرْوَاجِهِ وَدُرْبِتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَرْوَاجِهِ وَدُرْبِتِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَحِيدٌ”.

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 Iṣhāq 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 حَرَجَ عَلَيْنَا فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ عَلِمْنَا كَيْفَ نُسْلِمُ عَلَيْكَ فَكَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ؟" قَالَ: "فَقُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَحِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَحِيدٌ".

Terjemahannya:

“Sesungguhnya Nabi S.A.W. bertemu kami, lalu kami berkata: Wahai Rasulullah, kamu telah mengajarkan kepada kami cara memberi salah kepadamu, maka bagaimana pula cara kami berselawat? Sabda Nabi S.A.W.: Baca: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَحِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَحِيدٌ (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 أئمها 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 memperkuuh kesahihan sesuatu hadith, baik dari segi sanad, matan, atau makna.

Para ulama, terutamanya Ibn Rajab dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, telah mengemukakan pandangan bahawa *qarā`in* ini sangat penting dalam menilai sesuatu hadith yang mungkin pada asalnya tidak sah, 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 *muḥaddiṭhīn* menilai hadith berdasarkan kajian terhadap sanad (rangkaian perawi) dan matan (teks) hadith tersebut. Terdapat beberapa jenis *qarā`in* yang digunakan oleh para *muḥaddiṭhīn* untuk menguatkan sanad dan matan hadith, antaranya adalah *al-mutāba’āt*, *al-shawāhid*, dan hadith *mawqūf* yang dihukumkan sebagai *marfu’* dari segi hukum. Ini menunjukkan bahawa kajian terhadap sanad dan matan hadith merupakan aspek utama dalam menentukan darjatnya. Selain itu, para pengkaji seperti Ahmad Sabiq 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 memperkuuh 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 *muḥaddiṭhīn* dan *fuqahā`* dalam penggunaan *qarā`in*. Para *muḥaddiṭhīn* 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 *muḥaddiṭhīn* 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

diangap lemah, kadangkala dapat diterima jika disokong dengan *qarā`in* yang relevan dan sah. Ini menunjukkan bahawa jumhur ulama tidak menolak hadith *da`īf* secara mutlak, melainkan terdapat alasan yang kukuh. Justeru, kajian ini menguatkan pandangan bahawa hadith *da`īf* 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`īf* dapat diselaraskan dengan keperluan praktikal dan konteks hukum Islam yang berterusan. Selain kitab *Fatḥ al-‘Azīz* yang mewakili Mazhab Syafii, hadith-hadith *da`īf* dalam hukum hakam turut akan ditemui dalam kitab fiqh Mazhab Hanafi seperti *al-Hidāyah* oleh al-Murghīnānī, Mazhab Maliki seperti *Mawāhid al-Jalīl* atau *Mukhtaṣar Khalīl* oleh al-Hattāb dan Mazhab Hanbali seperti *al-Muḡnī* oleh Ibn Qudāmah. Kajian-kajian terhadap *qarā`in* amat penting bagi menghindari sikap mudah menuduh ulama fiqh beramal dengan hadith *da`īf* 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-‘Aṣriyyah.
- 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 Rezq Ahmed. Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 15 (Aralık2022), 491-518. <https://doi.org/10.47502/mizan.1105851>
- al-‘Aydrūs, Z. M. H. (2011). *al-Hadīth al-Da’īf wa Athāruh fī al-Ahkām*. Kaherah: Dār al-Bashā’ir.
- al-Azhari, L. H. (2016). *Imdād al-Mughīth bi tashīl ‘Ulūm al-Hadīth*. Kaherah: Dār al-Ṣalih.
- al-Bayhaqī, A. ibn al-Ḥ. (1989). *al-Sunan al-Ṣaghīr*. Karachi: Jāmi‘ah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah.
- al-Bukhārī, M. ibn I. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Tawq al-Najāh.
- 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-Duwaliyyah 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). *Tuhfat al-Ahwadhī*. 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-Ilmiyah.
- 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-العنون/> (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-Awsat*. 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-Ifta’.
- Hasan, ‘A. M. (2013). *al-Qarā’īn wa athāruha fī ‘Ilm al-Hadīth*. 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). *Nuzhah al-Nazhar fī Taudhīh Nukhbah al-Fikr*. Karachi: Maktabah al-Busyra.
- Ibn Mājah, M. ibn Y. (1990). *Sunan Ibn Mājah*. Kaherah: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Ibn Qāḍī Shuhbah, A. B. ibn A. (1987). *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyyah*. Beirut: Dār ‘Ālim al-Kutub.
- Ibn Qudāmah, ‘A. ibn A. (2003). *al-Mughnī*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- 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-Tarjīh bi al-qarā’īn fī kitāb ‘ilal al-hadīth* [Tesis sarjana yang belum diterbitkan]. Universiti Sharjah.
- Mohammed Abullais Shamsuddin Mohammed Yaqub. (2011). ‘Ulūm al-Hadīth aṣīlihā wa mu‘āṣiruhā. Bangi: Darul Syakir.

- Mohd Arifin, M. Z., & Muhammad Noor, U. (2021). Peranan hadis ḏa'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-'Amal bi al-ḥadīth al-da'īf 'inda al-Imām al-Shāfi'i: Dirāsah taṭbīqiyah min khilāl kitābihī al-Umm* [Tesis PhD yang belum diterbitkan]. al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi Ghazzah.
- Shahrulail, M. A. ., Soroni, M. K. ., & Sudi, S. . (2023). Peranan Hadith Da'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>.