

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*]

Muhd Zulhelmi Mohd Arifin* & Umar Muhammad Noor

Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia (USM), Malaysia.

* Corresponding Author: Muhd Zulhelmi Bin Mohd Arifin. Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan, Universiti Sains Malaysia (USM), 11800, Gelugor, Pulau Pinang, Malaysia. E-mail: zuhelmi@gmail.com. Telp.: +60 145586476.

Keywords:

Weak hadith, *I'tibār*, argument, *mutāba'ah*, *Fiqh al-ḥadīth*, *Targhīb wa al-tarhīb*.

ABSTRACT

al-Muntaqā min al-Sunan al-Musnadah by Abū Muḥammad 'Abd Allah ibn 'Alī ibn al-Jārūd al-Naysābūrī (d. 307 H) is well-known among hadith scholars as one of the most important compilations in sound hadith. However, at least 82 hadith in this compilation has been found as weak rising a question on their role and function. This article aims to identify the conception held by Ibn al-Jārūd regarding the role and function of weak hadith in legal discourse. This research applied library method by adopting the process of qualitative analysis. The study finds that every weak hadith mentioned by Ibn al-Jārūd in this work plays a very subtle role in his comprehensive argument. Despite he did not accept weak hadith as a legal argument independently, he accepted them as supporting arguments. Ibn al-Jārūd is seen uses weak hadith to motivate good and discourage evil (*targhīb wa tarhīb*), as well as to provide information which completes, details, and interprets the contents of authentic hadith used as main argument. This practice is in line with the view of the majority of hadith scholars who do not reject weak hadith entirely but to use it in selective manner.

Kata Kunci:

Hadis *ḍa'īf*, *I'tibār*, Hujah, *Mutāba'ah*, *Fiqh al-ḥadīth*; *Targhīb wa al-tarhīb*.

ABSTRAK

Kitab *al-Muntaqā min al-Sunan al-Musnadah* karya Abū Muḥammad 'Abd Allah bin 'Alī bin al-Jārūd al-Naysābūrī (m. 307 H) dikenali sebagai salah satu himpunan hadis hukum yang sangat teliti dalam memastikan kesahihan hadis. Meskipun begitu, didapati sekurang-kurangnya 82 hadis *ḍa'īf* dalam kitab ini sekali gus mencetuskan persoalan tentang fungsi dan kegunaan hadis-hadis tersebut. Dengan mengamati kedudukan hadis-hadis tersebut dalam penyusunan kitab *al-Muntaqā*, makalah ini bermaksud mengenal pasti konsepsi Ibn al-Jārūd berkenaan peranan dan fungsi hadis *ḍa'īf* dalam perbahasan hukum. Penyelidikan ini bertumpu sepenuhnya kepada metode kepustakaan dengan mengamalkan kaedah analisis kualitatif. Hasil kajian mendapati bahawa setiap hadis *ḍa'īf* yang dibawakan oleh Ibn al-Jārūd memainkan peranan yang sangat halus dalam perbahasan beliau. Hadis *ḍa'īf* memang tidak diterima sebagai hujah secara independen, akan tetapi hadis-hadis tersebut memiliki kelayakan sebagai hujah sokongan. Ibn al-Jārūd sering menggunakan hadis *ḍa'īf* sebagai galakan dan ancaman (*targhīb wa tarhīb*), serta sokongan maklumat yang melengkapkan, memerinci dan mentafsirkan kandungan hadis

sahih. Dapatan ini sekali gus menyokong pandangan jumhur ulama yang tidak menolak secara mutlak hadis *da'if*, akan tetapi menggunakannya secara berhati-hati.

Received: August 26, 2021

Accepted: November 24, 2021

Online Published: December 20, 2021

How to Cite:

Mohd Arifin, M. Z. & Muhammad Noor, U. (2021). Peranan hadis *da'if* 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>

1. Pendahuluan

Salah satu topik utama yang sering diperdebatkan dalam wacana hadis moden berkaitan dengan status penerimaan hadis *da'if*. Menurut Jonathan Brown, penolakan hadis *da'if* semakin meningkat pada abad ini akibat kehadiran dua fenomena baharu. Pertama, gerakan kalangan pembaharu yang menempatkan kesahihan sebagai asas perjuangan mereka dalam menghidupkan semula pemikiran Salaf. Kedua, kalangan moden yang melihat kaitan antara hadis *da'if* dengan pemikiran khurafat (Brown, 2011). Hal ini bukan sahaja berlaku di peringkat global bahkan juga terjadi di Malaysia. Roshimah Shamsudin dan Noor Shakirah mat Akhir memetik ucapan Jawiah Dakir mengatakan bahawa hadis *da'if* merupakan salah satu faktor tercetusnya amalan bidaah dan khurafat dalam masyarakat Melayu (Shamsudin & Mat Akhir, 2018). Sebuah kajian Aliran moden dan Salafi menolak penggunaan hadis *da'if* dalam semua aspek keagamaan termasuk dalam *faḍā'il al-a'māl* (kelebihan amalan tertentu) dan *targhib wa tarhib* (galakan dan tegahan daripada melakukan amalan tertentu). Abū Ishāq al-Ḥuwaynī, seorang tokoh Salafi Mesir, menyatakan bahawa penerimaan hadis *da'if* dalam *faḍā'il* akan berakhir dengan penerimaan dan pengamalan hadis-hadis batil dan palsu akibat sikap *tasāhul* (bermudah) ulama *mutaakhirin* dalam kritik hadis. Mereka sering menaik taraf hadis palsu dan *munkar* kepada darjat *da'if*, lalu membenarkan beramal dengannya dengan alasan *faḍā'il*. Beliau berkata: "Berapa banyak hadis yang telah dihukum batil atau palsu oleh pakar-pakar hadis terdahulu diamalkan oleh ulama-ulama *mutaakhirin* itu kerana kaedah tersebut" (Al-Ḥuwaynī, 2011: 2). Lebih penting lagi, larangan beramal dengan hadis *da'if* berkait rapat dengan matlamat utama dakwah Salafi yang bertujuan membanteras bidaah dan khurafat. Sebagaimana penegasan al-Albānī: "Setiap kali kita mengharuskan beramal dengan hadis *da'if*, bidaah selalu mengiringi" (Sa'ad, 2011).

Ketetapan Salafi ini ditentang hebat oleh kalangan pengkaji hadis moden yang lebih tradisional. 'Abd al-Fattāh Abū Ghuddah membuktikan bahawa pakar hadis terdahulu meriwayatkan hadis *da'if* dalam buku-buku yang mereka karang untuk beramal dan berhujah. Mereka tidak melihat perkara ini sebagai satu kesalahan sebagaimana dakwaan sesetengah kalangan pada hari ini (al-Laknawī, t.th.). Beliau turut menegaskan bahawa "membuang hadis *da'if* yang tidak mencapai darjat *ma'rūh* dan terlalu *da'if* adalah penyimpangan daripada jalan ahli hadis terdahulu" (Ibid.). Pandangan ini dikembangkan oleh murid beliau, Muḥammad 'Awwāmah (2017) yang berkata: "Tidak ditemukan, dan tidak akan ditemukan, kenyataan eksplisit (*nās*) yang melarang beramal dengan hadis *da'if* secara mutlak daripada ulama terdahulu dan terpendang dalam ilmu ini." Walaupun secara prinsipnya kalangan tradisional menerima hadis *da'if* secara bersyarat, mereka tetap tidak menyukai sikap sesetengah kalangan yang bermudah dalam meriwayatkan hadis *da'if*. Sikap ini pernah mendorong tokoh Sufi Mekah 'Alwī bin 'Abbās al-Mālikī (m. 1392/1971) menghasilkan sebuah risalah kecil bertajuk *al-Manhal al-Laṭīf fī Ahkām al-Hadis al-Ḍa'if*. Hal ini diceritakan oleh al-Mālikī (1992: 246) dalam *Majmu' Fatāwa wa Rasā'il* bahawa beliau menulis buku ini - *al-Manhal al-Laṭīf fī Ahkām al-Ḥadīth al-Ḍa'if* - kerana melihat sesetengah kalangan meriwayatkan hadis *da'if* tanpa mengambil kira syarat yang muktabar."

Dalam makalah ini, penulis akan menganalisis penggunaan hadis *da'if* dalam kritik ulama hadis abad kecermerlangan hadis. Meskipun kitab *al-Muntaqā min al-Sunan al-Musnadah 'an Rasūl Allah* karya Abū Muḥammad 'Abd Allah ibn 'Alī ibn al-Jārūd al-Naysabūrī (m. 307 H) terkenal sebagai salah satu rujukan utama dalam mendapatkan hadis-hadis sahih, akan tetapi pembaca buku ini turut mendapati sebilangan hadis *da'if* yang disertakan dalam perbahasan. Realiti ini mencetuskan persoalan tentang mengapa dan bagaimana Ibn al-Jārūd menggunakan hadis *da'if* dalam kitab ini?

Sebuah penyelidikan kepustakaan telah diaplikasi untuk menjawab soalan di atas. Penulis mengamalkan analisis kualitatif untuk mengamati tempat-tempat hadis *da'if* dalam susunan hadis-hadis *al-Muntaqā* sekali gus memastikan kedudukannya dalam penghujahan dan penetapan hukum yang

diperbincangkan oleh Ibn al-Jārūd. Sebagaimana yang dibuktikan oleh Ḥamzah al-Malyabārī (1997) dalam kajiannya tentang *Ṣaḥīḥ Muslim*, susunan (*tartīb*) hadis dalam kitab-kitab hadis memiliki makna dan objektif tersendiri. Hasil kajian mendapati bahawa hadis *ḍaʿīf* yang dibawa oleh Ibn al-Jārūd di dalam kitab *al-Muntaqā* mempunyai peranannya yang tersendiri. Beliau memang tidak menjadikan hadis-hadis tersebut sebagai hujah secara independen. Akan tetapi, hadis *ḍaʿīf* seringkali digunakan untuk pelbagai fungsi sokongan seperti memberikan motivasi beramal (*targhīb wa tarhīb*), serta melengkap, memerinci dan mentafsirkan kandungan hukum yang terdapat dalam hujah utama. Dapatan ini sekali gus menyokong dan membuktikan pandangan jumhur ulama yang tidak menolak secara mutlak hadis *ḍaʿīf*, akan tetapi menggunakannya dalam wacana hukum secara selektif dan berhati-hati sebagaimana yang akan dihuraikan.

Untuk membuktikan kenyataan di atas, perbincangan makalah ini akan dibahagikan kepada tiga bahagian. Bahagian pertama akan membahas definisi dan status penerimaan hadis *ḍaʿīf* dalam kalangan ahli hadis terdahulu. Bahagian kedua membahas ketokohan Ibn al-Jārūd dalam ilmu hadis dan mengulas manhaj beliau dalam *al-Muntaqā*. Pada bahagian ketiga pula, penulis akan menganalisis keberadaan dan fungsi yang dimainkan oleh hadis *ḍaʿīf* dalam kitab *al-Muntaqā*.

2. Metodologi Kajian

Kajian ini bertumpu kepada sebuah kitab hadis yang bertajuk *al-Muntaqā min al-Sunan al-Musnadah* yang dikarang oleh Ibn al-Jārūd al-Naysabūrī. Walau bagaimanapun, kajian ini dilakukan dengan merujuk kepada kitab *takhrij* kepada *al-Muntaqā* yang bertajuk *Ghauth al-Makdūd bi Takhrij Muntaqā Ibn al-Jārūd* oleh Abū Ishāq al-Ḥuwaynī. Hingga artikel ini ditulis, buku ini adalah salah satu karya *takhrij* yang paling lengkap bagi kitab *al-Muntaqā* dengan analisis perawi dan *ʿilal* yang cukup teliti setakat pengetahuan penulis. Justeru, segala penomboran dan muka surat yang merujuk kepada *al-Muntaqā* di dalam artikel ini adalah merujuk kepada kitab *Ghauth al-Makdūd*.

Merujuk kepada tajuk kajian ini, skop utama kajian ialah hadis-hadis *ḍaʿīf* yang terdapat di dalam kitab *al-Muntaqā*. Penetapan sesebuah hadis sebagai *ḍaʿīf* pula merujuk kepada penilaian *takhrij* yang telah dilakukan oleh Abū Ishāq al-Ḥuwaynī. Tujuan pemilihan *Ghauth al-Makdūd* dan penilaian hadis oleh al-Ḥuwaynī sebagai skop dan batasan kajian adalah untuk mengekalkan konsistensi penomboran dan juga kaedah penilaian darjat hadis.

Selepas mengenal pasti hadis-hadis *ḍaʿīf* di dalam *al-Muntaqā*, kajian kepustakaan dilakukan dengan merujuk kepada kitab-kitab syarah hadis untuk menganalisis matan hadis sekali gus mengenal pasti fungsi dan kedudukan hadis *ḍaʿīf* di dalam kitab *al-Muntaqā*.

3. Hadis *ḍaʿīf*: Definisi dan Penerimaan

3.1 Definisi Hadis *ḍaʿīf*

Perkataan *ḍaʿīf* dari segi bahasa membawa maksud lemah, iaitu lawan kepada kuat (Ibn Manzūr, t.th.). Hadis *ḍaʿīf* dari segi istilah pula, menurut al-ʿIrāqī (1999), adalah hadis yang tidak mencapai martabat *ḥasan*. Definisi ini sangat luas dan mencakupi semua jenis hadis yang mengandungi kecacatan dalam status perawi, kesambungan sanad, atau mengandungi *ʿillah* dan *shudhūdh* dalam sanad dan matannya. Namun begitu, secara amnya hadis *ḍaʿīf* dapat dibahagikan kepada dua kategori, iaitu hadis yang mengandungi kelemahan ringan dan hadis yang mengandungi kelemahan teruk. Pembahagian ini disebutkan oleh Ibn al-Ṣalāh semasa membincangkan tentang hadis *ḍaʿīf* yang terangkat kepada darjat *ḥasan*. Ibn al-Ṣalāh (2002) menjelaskan bahawa hadis yang mengandungi kelemahan ringan adalah hadis-hadis yang dilemahkan kerana kelemahan hafalan perawinya atau terputus sanadnya. Sedangkan hadis *ḍaʿīf* yang teruk adalah hadis yang dilemahkan kerana perawi yang dituduh berdusta atau hadis tersebut *shādh*.

Semua hadis yang mengandungi kelemahan teruk disepakati tertolak (*mardūd*). Namun, para ilmuwan berbeza pendapat dalam menerima kehujahan hadis yang mengandungi kelemahan ringan dalam perbincangan isu-isu agama. Sedikitnya terdapat tiga kumpulan yang berbeza pendapat dalam perkara ini. Kumpulan pertama berpandangan bahawa hadis *ḍaʿīf* tidak boleh diamalkan dan diterima sebagai hujah secara mutlak. Pendapat ini dikatakan menjadi pegangan beberapa tokoh hadis seperti Yahya ibn Maʿīn, al-Bukhārī, Muslim, Abū Zakariyya al-Naysabūrī, Abū Zurʿah al-Rāzi, Abū Ḥātim al-Rāzī, Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, Abū Sulaymān al-Kharrābī, Ibn Ḥazm, Aḥmad Muḥammad Shākir, dan juga al-Albānī (Shah, 2017). Kumpulan kedua mengharuskan beramal dan berhujah dengan hadis *ḍaʿīf* secara mutlak dengan dua syarat iaitu kelemahannya tidak teruk dan terdapat dalil lain yang menyokongnya. Pendapat ini dinisbahkan kepada beberapa orang tokoh iaitu Abū Ḥanīfah, Mālik, al-Shāfiʿī, Aḥmad, dan Abū Dawūd. Kumpulan ketiga berpendapat bahawa hadis *ḍaʿīf* bukan hujah

dalam perkara hukum hakam atau halal dan haram, tetapi boleh diamalkan dalam penetapan keutamaan (*fadā'il*), galakan (*targhīb*) dan tegahan (*tarhīb*) (Ibid.).

Pandangan kumpulan ketiga, tidak dapat dinafikan, adalah pegangan kebanyakan ulama dan selari dengan praktik yang terkandung dalam kebanyakan kitab-kitab hadis. Imam al-Nawāwī (2009) bahkan menegaskan bahawa pandangan ini ialah kesepakatan para ulama daripada kalangan ahli hadis dan *fuqaha*. Bagaimanapun, penerimaan hadis *da'if* dikaitkan dengan beberapa syarat. Ibn Hajar al-'Asqalānī menyebutkan tiga syarat keharusan beramal dengan hadis *da'if*. Pertama, hadis tersebut tidak terlalu *da'if*. Justeru, terkeluar dengan syarat ini hadis-hadis yang diriwayatkan secara bersendirian oleh perawi yang dituduh dusta dan banyak melakukan kesalahan. Al-'Alā'ī menetapkan kesepakatan ulama dalam perkara ini. Kedua, kandungan hadis termasuk dalam kaedah hukum yang diamalkan. Ketiga, tidak boleh meyakini kesahihan hadis tersebut akan tetapi hanya sekadar berjaga-jaga sahaja. Ibn Hajar mengatakan bahawa kedua-dua syarat ini ditetapkan oleh Ibn 'Abd al-Salām dan Ibn Daqīq al-'Īd (al-Suyūṭī, t.th.).

3.2 Penerimaan dan Fungsi Hadis *Da'if*

Apabila diamati kandungan kitab-kitab hadis muktabar, kewujudan hadis *da'if* dalam kitab-kitab tersebut adalah perkara yang tidak dapat disangkal. Namun, kewujudan sebuah hadis *da'if* dalam sesebuah kitab hadis tidak semestinya membawa maksud bahawa hadis tersebut digunakan sebagai hujah dalam penetapan hukum. Sebaliknya, hadis-hadis tersebut pastinya mempunyai peranan lain yang perlu diteliti oleh para pengkaji kerana kesamaran dalam perkara ini seringkali menatijahkan salah faham berkenaan manhaj ulama hadis dalam buku mereka. Beberapa hadis *da'if* sengaja disebutkan untuk menjelaskan cacat yang terkandung di dalamnya (*bayān al-'illah*). Selain itu, hadis *da'if* terkadang disebutkan untuk menjadi sokongan (*mutāba'ah*) bagi status dan kandungan hadis yang lain. Termasuk dalam perkara ini ialah penggunaan sanad *da'if* untuk memastikan nama perawi atau tokoh yang disebutkan secara samar (*mubham*) dalam sanad yang sahih (al-Zarkashī, 1998). Menurut al-Zarkashī (Ibid.), perkara ini terbuka untuk perbincangan namun beliau memilih untuk membenarkan penggunaan ini.

Perbahasan di atas membuktikan bahawa hadis *da'if* memiliki fungsi tersendiri dalam aspek periwayatan. Perkara yang sama turut berlaku dalam perbahasan tentang fikah hadis. Walaupun para ulama menegaskan bahawa hadis *da'if* tidak diterima dalam penetapan hukum, akan tetapi ketetapan ini bukan bermakna bahawa hadis *da'if* tidak berguna sama sekali. Praktik ulama hadis membuktikan bahawa hadis *da'if* yang memenuhi syarat-syarat di atas turut digunakan sebagai dalil sokongan untuk menguatkan, memerinci, dan menjelaskan hukum sedia ada. Fungsi sokongan tersebut terzahir dalam beberapa perkara berikut ini.

Pertama, penggunaan hadis *da'if* sebagai sokongan *fadā'il al-'amal*, *targhīb* dan *tarhīb*. Secara ringkasnya, *fadā'il al-'amal* adalah menceritakan kelebihan dan pahala sesuatu amalan yang telah ditetapkan hukumnya menerusi dalil lain. *Targhīb* adalah galakan untuk melakukan amalan yang telah dihukumkan wajib atau sunat menerusi dalil lain. Sedangkan *tarhīb* adalah tegahan daripada melakukan amalan yang telah dihukumkan haram atau makruh oleh dalil-dalil lain. Oleh yang demikian, hadis *da'if* dalam perkara ini tidak membawa hukum baru akan tetapi hanya sekadar menguatkan hukum sedia ada. Berkenaan fungsi ini, al-Nawawī mengatakan bahawa para ulama sepakat menerima hadis *da'if*. Pandangan ini lalu diterima oleh ramai ulama selepas beliau seperti Shihāb al-Dīn al-Ramlī, Ibn Hajar al-Haytamī, Mullā 'Alī al-Qārī, dan lain-lain (al-Yāfi'ī, 2012).

Kedua, penggunaan hadis *da'if* sebagai faktor pemberat (*tarjih*) dalam memiliki salah satu daripada dalil-dalil yang bertentangan. al-Nawāwī (2001) dalam mukadimah *Majmū'* menukil pandangan ulama *Shāfi'iyah* yang menetapkan bahawa mentarjih dalil dengan menggunakan hadis *mursal* adalah dibenarkan. Perkara yang sama disebutkan oleh al-Suyūṭī apabila menyebutkan faktor-faktor pemberat (*murajjihāt*) dalam kes-kes pertembungan hadis. al-Suyūṭī (t.th.) menyebutkan bahawa salah satu faktor pemberat adalah mendahulukan hadis yang kandungannya disokong oleh hadis *mursal* atau *munqaṭi'*. Perkara ini jelas menunjukkan kebenaran untuk menggunakan hadis *da'if* sebagai pemberat dalam perbahasan hukum.

Ketiga, hadis *da'if* sebagai pentafsir kandungan makna sesebuah ayat al-Quran dan hadis sahih. Semasa membincangkan makna perkataan *ta'ūlū* dalam firman Allah SWT: “Yang demikian itu adalah lebih dekat (untuk mencegah) supaya kamu tidak melakukan kezaliman (ta'ūlū)” (al-Nisa' [4] ayat 3), Ibn al-Qayyim mengharuskan merujuk hadis *da'if* riwayat Aisyah RA yang mentafsirkan perkataan ini dengan makna “tidak melakukan kezaliman” atau “tidak berat sebelah.” (Asni, Sulong & Ismail, 2017). Shah (2017) turut menjelaskan bahawa walaupun hadis *da'if* tidak diterima sebagai hujah dalam hukum, namun ia diterima untuk mentarjih sesuatu makna. Situasinya adalah apabila sesuatu nas yang lafaznya mempunyai beberapa makna namun tidak ada faktor pemberat yang membolehkan pentarjihannya makna yang tepat dilakukan ke atas lafaz tersebut. Dalam situasi ini, jika wujud hadis *da'if* sebagai faktor pemberat, maka diharuskan untuk menerima hadis *da'if* tersebut.

4. Ibn Al-Jārūd & Kitab *Al-Muntaqā*

Abū Muḥammad ‘Abd Allah bin Alī bin al-Jārūd al-Naysābūrī adalah seorang ulama hadis dari Naysābūr. Menurut al-Dhahabī, beliau dilahirkan pada sekitar tahun 230 H (al-Dhahabī, 2006; Ibn ‘Abd al-Hādī, 1996). Tidak banyak ditemui maklumat berkenaan latar belakang kehidupan dan pendidikan Ibn al-Jārūd. Namun, melalui nama-nama guru hadis beliau, penulis mendapat sedikit gambaran mengenai perjalanan beliau dalam menuntut ilmu. Ibn al-Jārūd memulakan pengajian di tempat kelahiran beliau, iaitu Naysābūr. Selepas itu, beliau merantau ke pelbagai negeri seperti al-Damighan, Qumas, al-Ray, Hamdhan, Kirmansyah, Halwan, Baghdād, dan Kufah. Beliau lalu menetap di Mekah dan wafat di negeri ini pada tahun 307 H dalam usia 77 tahun (‘Abd al-Karīm, t.th.).

Sepanjang hidupnya, Ibn al-Jārūd mengambil hadis daripada para ulama hadis yang terkenal. Menurut ‘Abd al-Karīm (t.th.), sebanyak 96 ulama hadis diriwayatkan oleh Ibn al-Jārūd dalam *al-Muntaqā*. Antara ulama yang paling sering disebutkan namanya ialah Muḥammad ibn Yaḥya al-Dhuhlī (m. 258 H), Ishāq ibn Manṣūr al-Kawsaj al-Marwazī (m. 251 H), Ya‘qūb ibn Ibrāhīm al-Dawraqī (m. 252 H), Muḥammad ibn ‘Abdullah al-Muqri’ al-Makkī (m. 256H), dan Muḥammad ibn Ishāq bin Khuzaymah al-Naysābūrī (m. 311 H). Keilmuan beliau seterusnya menarik minat ramai ulama hadis untuk mengambil riwayat dan ilmu daripadanya. Antara anak murid beliau adalah ‘Abdullah ibn ‘Adī, penulis kitab *al-Kāmil*, Abū Hāmid ibn al-Syarqī, Da‘laj ibn Aḥmad al-Sajzī, Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī, dan ramai lagi.

Sepertimana ulama hadis lainnya, Ibn al-Jārūd menghasilkan beberapa karya tulis yang berkaitan dengan ilmu hadis. Antara karya beliau adalah *Al-Āḥād fi Asmā’ al-Ṣahabah* yang dikatakan setebal tujuh juzuk (al-Ashbīlī, 2009), *Al-Asmā’ wa al-Kuna* setebal 11 juzuk (Ibn Hajar, t.th.), *al-Tārīkh* (al-Kattānī, 1993), *al-Tajrīh wa al-Ta’dīl li Ashab al-Ḥadīth* setebal 3 juzuk (‘Abd al-Karīm, t.th.), *Kitab al-Du‘afā’* (Ibn Hajar, t.th.), *Gharā’ib Ḥadīth Mālik* (al-Dhahabī, 2006), *Mashshakhah* (Ibn Hajar, t.th.), *Manāqib al-Imām Mālik*, dan *al-Muntaqā* (al-Dhahabī, 2006).

Bagaimanapun, semua karya di atas telah pupus melainkan *al-Muntaqā min al-Sunan al-Musnadah* (Himpunan Hadis-Hadis Pilihan Daripada Nabi SAW). Para ulama berbeza pandangan dalam menetapkan tajuk buku ini. Menurut Ibn Khayr al-Ashbīlī (t.th.), tajuk sempurna buku ini adalah seperti di atas. Sesetengah ulama yang lain hanya menyebutkan *al-Sunan* (al-Dhahabī, 2006). Menurut al-Kattānī (t.th.), Ibn al-Jārūd menamakan kitab ini dengan tajuk *al-Muntaqā min al-Sunan al-Musnadah ‘an Rasūlillah SAW*. Manakala salah satu manuskrip kitab ini menyebutkan bahawa tajuk sebenarnya ialah *al-Muntaqā min al-Sunan al-Musnadah ‘an Saidina al-Muṣṭafā* (‘Abd al-Karīm, t.th.). Berdasarkan nama-nama yang diberi oleh tokoh-tokoh di atas, penulis menyimpulkan bahawa para ulama telah sepakat menamakan kitab ini sebagai *al-Muntaqā*. Adapun perbezaan lafaz-lafaz tambahan selepasnya tidaklah memberi perbezaan yang besar.

Perkataan *Muntaqā* (hadis-hadis pilihan) mengisyaratkan bahawa penulisan buku ini diinspirasikan oleh buku yang lain. Oleh yang demikian, sesetengah ulama mengatakan bahawa *Muntaqā* karya Ibn al-Jārūd sebenarnya adalah bentuk *mustakhraj* bagi kitab *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Dalam istilah ahli hadis, *mustakhraj* adalah perbuatan meriwayatkan semula hadis-hadis yang terkandung dalam sesebuah kitab menerusi sanad yang lain lalu bertemu pada peringkat guru penulis kitab asal atau peringkat yang lebih atas (al-Ṣaliḥ, 1984). Pandangan ini diutarakan oleh Ibn Hajar (1994) yang berkata: “Setelah diteliti, ia (*al-Muntaqā*) adalah *mustakhraj* kepada *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* secara ringkasan.” Pandangan ini seterusnya diterima oleh para ulama terkemudian seperti Muḥammad ibn Sulaymān al-Maghribī (1977), ‘Abd al-‘Azīz al-Dahlawī (t.th.), dan al-Kattānī (t.th.). Sesetengah ulama yang lain tidak menyetujui dakwaan ini. Mustafa al-A‘zamī (t.th.) berkata: “Setelah perbandingan dilakukan kepada dua kitab tersebut iaitu *al-Muntaqā* dan *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, tidak ditemukan hasil yang menyokong dakwaan tersebut.”

Bagaimanapun, penulis menyokong pandangan Ibn Hajar dan kalangan yang bersetuju dengannya. Selepas mengamati dan membandingkan kandungan *al-Muntaqā* dan *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, penulis mendapati bahawa kedua-dua kitab ini sememangnya berkaitan satu sama lain. Hadis-hadis yang terkandung dalam *al-Muntaqā* selalu dijumpai dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* menerusi sanad yang sedikit berbeza. Namun, tidak semua hadis-hadis yang terkandung dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah* terdapat dalam *al-Muntaqā*. Dengan realiti ini, penulis merumuskan bahawa *al-Muntaqā* adalah ringkasan sekali gus *mustakhraj* bagi *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Tidak dinafikan, Ibn al-Jārūd menambahkan beberapa hadis yang tidak terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, namun bilangan tersebut sangat sedikit sehingga tidak cukup kuat untuk meruntuhkan pandangan yang ditetapkan oleh Ibn Hajar dan kalangan yang menyokongnya.

Kandungan kitab *al-Muntaqā* turut memperlihatkan bahawa hadis-hadis yang terkandung dalam buku ini difokuskan kepada tema hadis hukum (al-Dhahabī, 2006). Ibn al-Jārūd seolah-olah berusaha menghimpun hadis-hadis hukum yang paling sahih dan terpenting dalam setiap perbahasan hukum. Buku ini, dengan demikian, adalah kelanjutan daripada genre *ḥadīth al-aḥkām* yang telah dimulakan oleh Abū Dāwūd dalam kitab

Sunan. Secara amnya, para ulama mengamalkan seleksi hadis yang sangat teliti setiap kali membincangkan hukum-hukum yang akan diamalkan oleh setiap muslim. Ucapan ahli hadis berkenaan kepentingan berhati-hati dalam memastikan kesahihan hadis-hadis hukum sangat banyak. Salah satunya ialah ucapan Imam ‘Abd al-Rahmān ibn Mahdī (m. 198 H): “Apabila kami meriwayatkan daripada Nabi berkenaan dengan halal haram dan hukum-hukum, maka kami memperketat sanadnya dan meneliti para perawinya. Apabila kami meriwayatkan berkenaan *faḍā’il* (keutamaan) amalan, pahala dan dosa, maka kami bermudah dalam menilai sanad dan perawinya.” (al-Sakhāwī, 2003). Perkara tersebut turut dapat diamati dalam *Muntaqā* Ibn al-Jārūd. Menurut ‘Abd al-Karīm (t.th.), semua hadis yang terkandung dalam buku ini adalah *marfū’* (bersambung hingga ke Nabi). Kitab ini tidak menyertakan hadis *mawqūf* (bersumber daripada kata-kata ṣaḥābat Nabi) atau *maqṭū’* (bersumber daripada kata-kata *tābi’īn*).

Selain itu, penulis mendapati bahawa Ibn al-Jārūd turut menunjukkan ketelitian yang tinggi dalam meriwayatkan hadis-hadis dalam buku ini. Dalam aspek periwayatan, beliau sangat mementingkan ketepatan sumber dan lafaz hadis. Setiap kali meriwayatkan sebuah hadis yang beliau terima daripada beberapa orang guru, beliau akan menyatakan sumber yang sebenar bagi lafaz hadis tersebut. Sebagai contoh, beliau mengatakan: “telah menceritakan kepada kami Ibn al-Muqri’, ‘Abdullah ibn Hashīm dan Maḥmūd ibn Ādam. Dan lafaz hadis ini adalah daripada Ibn Muqri’.” Ibn al-Jārūd juga sering menjelaskan lafaz *al-mudraj* pada sesuatu hadis supaya lafaz *al-mudraj* tersebut tidak disandarkan kepada Nabi SAW. Beliau turut memberikan perhatian besar dalam membawakan *mutāba’ah* dan *shawāhid* pada sebahagian hadis yang terdapat di dalam *al-Muntaqā*. Tujuan beliau adalah untuk menunjukkan bahawa hadis berkenaan telah memenuhi kelayakan dalam penghujahan (al-Ḥuwaynī, 1988).

Di samping itu, penulis juga mendapati bahawa Ibn al-Jārūd turut menilai dan mengamati setiap perawi yang dijadikan hujah dalam buku ini. Perkara tersebut dalam terlihat secara eksplisit dengan mengamati para perawi yang terdapat dalam sanad. Sebahagian besar perawi tersebut memiliki kepaiwaian *‘adālah* dan *ḍabt* yang sangat tinggi. Ibn al-Jārūd terkadang turut menyebutkan komentar *al-jarḥ wa al-ta’dīl* untuk sebahagian perawi tertentu. Sebagai contoh, selepas menyebut hadis bernombor 360, Ibn al-Jārūd menyebutkan: “Yaḥyā ibn Ma’in berkata: Ismā’īl ibn Zakariyya al-Khulqānī *thiqah* dan al-Hajjaj ibn Dinār al-Wasitiy ialah *thiqah*.” Komentar ini dilihat bertujuan untuk menyatakan kekuatan perawi hadis sekali gus mengisyaratkan kekuatan hadis yang dibawa. Pada kesempatan yang lain, Ibn al-Jārūd terkadang menyatakan kelemahan perawi sebagai isyarat akan kecacatan yang terkandung dalam tersebut. Sekiranya dibimbangi berlaku kesamaran, Ibn al-Jārūd akan menjelaskan nama perawi berkenaan seperti yang dilakukan pada hadis nombor 246. Semua ini membuktikan bahawa Ibn al-Jārūd sedar berkenaan kepentingan memastikan kesahihan hadis dalam perbincangan hukum (al-Ḥuwaynī, 1988).

5. Kedudukan dan Fungsi Hadis *Da’if* dalam *Al-Muntaqā*

Meskipun sangat mementingkan aspek kesahihan, sekurang-kurangnya terdapat 82 hadis yang dikenalpasti sebagai *da’if* menurut penilaian al-Ḥuwaynī di dalam *Ghauth al-Makdūd*. Kelemahan hadis-hadis tersebut berkaitan dengan kecacatan dalam status perawi dan *‘illah* yang tersembunyi. Bagaimanapun, penulis tidak menemui hadis palsu dalam kitab ini. Pengamatan penulis seterusnya menunjukkan bahawa hadis-hadis *da’if* tersebut bukan disebutkan untuk penghujahan dalam hukum. Sebaliknya, hadis-hadis tersebut digunakan dengan teliti untuk tujuan-tujuan yang sangat halus dan hanya dapat difahami menerusi analisis kedudukan dan susunan hadis dalam keseluruhan bab sebagaimana yang akan dipaparkan berikut ini (al-Ḥuwaynī, 1988).

Pertama, Ibn al-Jārūd menggunakan hadis *da’if* untuk mencetuskan kegerunan (*tarhīb*) daripada melakukan perkara yang diharamkan. Perkara ini jelas terlihat apabila beliau menyebutkan hadis Abū Hurayrah RA bahawa Rasulullah SAW bersabda:

الرِّبَا سَبْعُونَ بَابًا أَهْوَنُهَا عِنْدَ اللَّهِ كَالَّذِي يَنْكِحُ أُمَّهُ

Maksudnya:

“Riba memiliki 70 pintu. Yang paling ringan di sisi Allah adalah seperti seseorang menikahi ibunya sendiri.”

Menurut al-Ḥuwaynī(1988), hadis ini *munkar* dan batil. Kandungan hadis ini menyokong hadis sebelumnya yang menyatakan bahawa Rasulullah melaknat orang yang memakan riba, yang memberinya, juga kedua-dua saksi dan penulisnya. Seperti yang penulis nukilkan daripada al-Nawāwī sebelum ini, penggunaan hadis lemah dalam *targhīb* dan *tarhīb* disepakati keharusannya.

Kedua, Ibn al-Jārūd membawakan hadis *da'if* sebagai sokongan dan pelengkap maklumat yang terkandung dalam hadis sebelumnya. Perkara ini terlihat dalam hadis *da'if* daripada Bukayr ibn 'Āmir al-Bajalī daripada Abī Zur'ah (al-Ḥuwaynī, 1988):

بال جرير رضي الله عنه ومسح على الخفين فعاب عليه قوم فقالوا: إن هذا كان قبل المائدة قال: ما أسلمت إلا بعد ما نزلت المائدة وما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مسح إلا بعدما نزلت

Maksudnya:

Jarīr telah membuang air kecil kemudian dia mengusap khufnya. Orang ramai pun berkata kepadanya: Sesungguhnya ini pensyariatan ini berlaku sebelum turunnya surah al-Mā'idah. Jarīr berkata: "Aku memeluk Islam selepas turunnya al-Mā'idah dan aku hanya pernah melihat Rasulullah SAW mengusap khuf selepas turunnya al-Mā'idah.

Bukayr ibn 'Āmir al-Bajalī dihukum *da'if* oleh Ibn Ma'in dan al-Nasā'ī. Aḥmad menilainya sebagai *laisa bi dhak* (tidak cukup kuat) dan *laisa bih ba's* (tidak mengapa dengannya) (al-Dhahabī, 1963). 'Abdullah ibn Aḥmad ibn Ḥanbal mengatakannya tidak kuat dalam hadis (al-Mizzī, 1980). Hadis tersebut dibawakan selepas hadis Hammām ibn al-Hārith:

رأيت جريرا رضي الله عنه توضأ من مطهرة ومسح على خفيه، قالوا: أتمسح على خفيك، قال: إني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل. قال: فكان هذا الحديث يعجب أصحاب عبد الله يقولون: إنما كان إسلامه بعد نزول المائدة

Maksudnya:

"Aku telah melihat Jarīr RA berwuduk dengan air dan kemudian mengusap dua khufnya. Orang ramai bertanya: "Adakah engkau mengusap khuf engkau? Jarīr menjawab: "Sesungguhnya aku telah melihat Rasulullah SAW melakukan perkara ini. Murid-murid 'Abd Allah ibn Mas'ūd menyukai hadis ini dan mereka berkata: "Jarīr memeluk Islam selepas turun surah al-Mā'idah"."

Hadis ini dihukum sebagai *ḥasan ṣaḥīḥ* oleh al-Tirmidhī, manakala al-Ḥuwaynī, al-Albānī dan Shu'ayb al-Arna'ūt menghukumnya sebagai *ṣaḥīḥ* (al-Albānī, 2000; al-Ḥuwaynī, 1988; al-Tirmidhī, 2015). Hadis ini menyebutkan periwatan Jarīr yang melihat Rasulullah SAW mengusap *khuf*, diikuti oleh ucapan perawi bahawa Jarīr masuk Islam selepas turun Surah *al-Mā'idah*. Justeru, penulis membuat kesimpulan bahawa ucapan tersebut bertujuan untuk menafikan kemungkinan hadis ini *dimansukh* oleh perintah mengusap kaki dalam surah tersebut. Sehubungan dengan itu, hadis Bukayr dibawakan untuk menyokong ucapan ini dengan menyebutkan kenyataan Jarīr sendiri bahawa beliau melihat Rasulullah mengusap *khuf* selepas turun Surah *al-Mā'idah*.

Ketiga, Ibn al-Jārūd menggunakan hadis *da'if* untuk mentafsirkan makna ayat al-Qur'an. Salah satunya hadis 'Atā' ibn al-Sā'ib, daripada Sa'id ibn Jābir, daripada Ibn 'Abbās RA secara *marfū'* (al-Ḥuwaynī, 1988):

حدثني محمد بن إسحاق بن خزيمة، قال: ثنا يوسف بن موسى، قال: ثنا جرير، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس، رضي الله عنهما رفعه في قوله تعالى {وإن كنتم مرضى أو على سفر} [النساء: ٤٣] قال: إذا كانت بالرجل الجراحة في سبيل الله أو القروح أو الجدري فيجنب فيخاف إن اغتسل أن يموت فليتييم

Maksudnya:

Firman Allah SWT {Dan jika kamu sakit, atau sedang dalam musafir} (al-Ma'idah ayat 6.) Dia berkata: "Jika seseorang itu ditimpa kecederaan ketika berjihad di jalan Allah SWT atau melepuh atau cacar kemudian dia berjunub dan khawatir akan memudaratkan dirinya jika mandi, maka hendaklah dia bertayammum."

Hadis ini dihukum *da'if* oleh al-Albānī, al-Huwaynī dan Shu'ayb al-Arnā'ūt kerana 'Atā' ibn al-Sā'ib mengalami *ikhtilāt* iaitu penurunan kualiti hafazan (al-Huwayni 1988) Manakala perawi yang mengambil hadis daripadanya iaitu Jarīr mendengar hadis ini selepas berlakunya *ikhtilāt*. Ibn al-Jārūd membawakan hadis ini untuk menjelaskan hukum tayammum yang telah ditetapkan al-Quran. Hadis ini hanya mengandungi perincian penyakit yang mengharuskan tayammum iaitu kecederaan, luka atau penyakit yang memudaratkan diri jika terkena air. Justeru, penulis membuat kesimpulan bahawa walaupun tafsiran ini datang daripada hadis yang *da'if*, namun ia diterima kerana tafsiran tersebut masih selari dengan garis panduan umum yang lain yang telah dipastikan sabit sumbernya seperti ayat-ayat al-Quran di atas.

Keempat, Ibn al-Jārūd menggunakan hadis *da'if* untuk menyatakan secara eksplisit sebuah hukum yang difahami daripada kefahaman hadis. Perkara ini difahami daripada hadis Ummu Salamah yang menceritakan bahawa Ummu Sulaym telah menemui Rasulullah SAW dan dia bertanya tentang bagaimanakah jika perempuan yang bermimpi seperti mana lelaki bermimpi? Nabi SAW menjawab :

جاءت أم سليم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسألته عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل؟ فقال: «إذا رأت الماء فلتغتسل»، قالت: فقلت: فضحت النساء وهل تحتلم المرأة؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: تربت يمينك فيما يشبهها ولدها إذا

Maksudnya:

Jika keluarannya air, maka mandilah. Ummu Salamah berkata: "Engkau telah membuka aib wanita. Adakah wanita juga bermimpi? Nabi SAW menjawab: "Jika tidak, bagaimana anaknya boleh mirip dengannya?"

Hadis ini sahih kerana diriwayatkan oleh rangkaian perawi yang *thiqah*. Kandungan hadis ini secara jelas menyatakan bahawa setiap orang yang bermimpi lalu mendapati air mani pada pakaiannya, maka dia wajib mandi. Pada masa yang sama, hadis ini memberikan kefahaman bahawa sekiranya dia tidak melihat air mani, maka tidak wajib mandi. Kefahaman tersebut kita dapatkan menerusi *mafhum mukhālafah*. Ibn al-Jārūd seterusnya membawakan sebuah hadis *da'if* yang menyokong kefahaman ini secara jelas (*nas*). Hadis tersebut diriwayatkan oleh 'Abdullah ibn al-'Umarī, daripada 'Ubaydullah, daripada al-Qāsim, daripada 'Aishah RA: "Rasulullah SAW pernah ditanya tentang seorang lelaki yang telah basah tetapi dia terlupa atau tidak pasti jika dia telah bermimpi. Rasulullah SAW menjawab: "Dia wajib mandi." Dan Rasulullah SAW juga ditanya tentang seorang lelaki yang telah bermimpi tetapi tidak basah. Baginda SAW menjawab: "Dia tidak wajib mandi." Status 'Abd Allah al-'Umarī *diḍa'ifkan* oleh ramai ahli hadis seperti Yahya ibn Sa'īd, Ibn al-Madini, al-Bukhārī, al-Nasā'i dan Abū Hātim. Abū Hātim mengatakan bahawa ditulis hadisnya, tetapi tidak dijadikan hujah (al-Tirmidhī, 2015). Al-Shawkānī (1993) turut mengatakan bahawa hadis ini mempunyai dua *'illah*. Pertama status *da'if* 'Abd Allah al-'Umarī. Kedua, ketiadaan *mutāba'ah* baginya.

Kelima, Ibn al-Jārūd sering menggunakan hadis *da'if* untuk memerinci kandungan hukum yang telah ditetapkan secara umum oleh hadis sahih. Salah satu penzahiran kaedah ini terlihat dalam ulasan beliau tentang hukum berjual beli dengan emas. Beliau memulakan dengan meriwayatkan hadis sahih daripada Faḍālah ibn 'Ubayd al-Anṣārī:

أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بخير بقلادة فيها خرز وذهب، وهي من المغانم تباع، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالذهب الذي في القلادة فنزع وحده، ثم قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: الذهب بالذهب وزنا بوزن

Maksudnya:

Ketika Rasulullah SAW berada di Khaybar, baginda pernah ditawarkan sebuah kalung yang diperbuat daripada permata dan emas yang berasal daripada harta rampasan. Rasulullah SAW kemudian memerintahkan untuk menjual emasnya sahaja dan mencabut permata yang ada pada kalung tersebut. Rasulullah SAW bersabda: "Emas ditukar dengan emas jika sama timbangannya."

Berdasarkan teks hadis, penulis mendapati bahawa hadis ini meletakkan syarat utama jual beli emas, iaitu kewajiban sama jenis dan beratnya. Selepas itu, Ibn al-Jārūd membawakan hadis Simāk ibn Ḥarb (al-Huwaynī, 1988):

عن سماك بن حرب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر، رضي الله عنهما قال: كنت أبيع الإبل بالبيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير قال: فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيت حفصة رضي الله عنها فقلت: يا رسول الله رويدك أسألك إني أبيع الإبل بالبيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، فقال: لا بأس إذا أخذتها بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء

Maksudnya:

Daripada Sa'ād bin Jubayr, daripada Ibn Umar RA berkata: "Aku dahulu menjual unta di al-Baqi'. Aku menjual dengan dinar dan mengambil dirham dan aku menjual dengan dirham dan mengambil dinar. Aku kemudian berjumpa dengan Rasulullah SAW pada ketika itu baginda berada di rumah Ḥafṣah RA, kemudian aku berkata: "Wahai Rasulullah, aku ingin bertanya. Aku menjual dengan dinar dan mengambil dirham dan aku menjual dengan dirham dan mengambil dinar." Rasulullah SAW menjawab: "Tidak mengapa jika engkau mengambil dengan nilai pada hari tersebut selagi mana kamu tidak berpisah"."

Hadis ini *ḍa'īf* kerana bertentangan dengan pelbagai sanad lain yang meriwayatkannya secara *mawqūf*. al-Tirmidhī dan al-Bayhaqī mengatakan bahawa Simāk *bertaḥfarrud* dengan riwayat ini (al-Huwaynī, 1988; al-Tirmidhī, 2015; al-Arna'ūt, 2001). Berdasarkan pemerhatian penulis, hadis ini membawa sekurang-kurangnya tiga perkara yang memerinci hukum yang ditetapkan oleh hadis sebelumnya. Pertama, keharusan menukar barang galian atau yang seumpama dengannya dengan jenis lain seperti menukar dirham dengan dinar atau sebaliknya. Kedua, pertukaran barang galian atau yang seumpama dengannya perlulah menepati nilai tukaran semasa. Ketiga, pertukaran barang hendaklah berlaku dalam satu majlis.

Keenam, Ibn al-Jārūd menggunakan hadis *ḍa'īf* sebagai *mutāba'ah* dan *shawāhid* bagi sesuatu hadis yang lain. *Mutāba'ah* bermaksud periwayatan hadis yang sama daripada ṣaḥābat yang sama tetapi melalui jalur yang berbeza. Manakala *shawāhid* pula bermaksud periwayatan hadis yang sama tetapi daripada ṣaḥābat yang berbeza. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini, fungsi utama *mutāba'ah* dan *shawāhid* adalah untuk menguatkan status penghujahan sesebuah hadis. Dalam *al-Muntaqā*, didapati beberapa hadis *ḍa'īf* yang digunakan sekadar *mutāba'ah* dan *shawāhid*. Salah satunya hadis riwayat Muhajir ibn Makhlad, daripada 'Abd al-Raḥman ibn Abī Bakrah, daripada bapanya (al-Huwaynī, 1988):

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ لِلْمُقِيمِ يَوْمًا وَلِالْمُسَافِرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلِالْيَهُنِّ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

Maksudnya:

Bahawa Rasulullah SAW membenarkan mengusap khuf untuk mereka yang bermukim sehari semalam dan mereka yang bermusafir selama 3 hari 3 malam.

Menurut al-Huwaynī (1988), hadis ini *ḍa'īf* kerana terdapat perawi yang dipertikaikan iaitu Muhajir bin Makhlad. Abū Ḥātim berkata: "hadisnya *ḍa'īf*, hadisnya tidak kuat, tidak *mutqin* (tidak sempurna ingatannya) dan ditulis hadisnya."

Ibn al-Jārūd menyebutkan hadis ini sebagai *shawāhid* kepada hadis sebelumnya yang diriwayatkan oleh Shu‘bah, daripada al-Hakam dan Ḥammād, daripada Ibrāhīm, daripada Abī Abdullah al-Jadalī, daripada Khuzaymah ibn Thābit bahawa Nabi SAW bersabda (al-Ḥuwaynī, 1988):

لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَكَيَالِيَهُنَّ وَلِلْمُقِيمِ يَوْمٌ وَكَيْلَةٌ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

Maksudnya:

Mengusap khuf untuk musafir adalah selama 3 hari dan 3 malam manakala bagi mereka yang bermukim, sehari semalam.

Berdasarkan pemerhatian penulis, kandungan kedua-dua hadis berbincang mengenai perkara yang sama iaitu tempoh menyapu *khuf* adalah 3 hari 3 malam bagi yang bermusafir manakala bagi yang bermukim adalah sehari semalam. Dari segi jalur periwayatan pula, hadis ini datang daripada sahabat yang bernama Khuzaymah ibn Thabit. Justeru, kedua-dua hadis adalah *shawāhid* kepada satu sama lain sekali gus mengangkat darjat hadis Muhājir ibn Makhlad daripada Abī Bakrah yang *da‘īf* kepada *hasan* kerana terdapat jalur lain yang mengangkat darjatnya.

6. Kesimpulan

Kajian ini membuktikan bahawa hadis *da‘īf* memiliki peranan dan fungsi yang tersendiri di sisi ahli hadis. Dengan mengamati kedudukan hadis-hadis *da‘īf* dalam *al-Muntaqā* Ibn al-Jārūd, makalah ini telah memperlihatkan bagaimana hadis *da‘īf* sering digunakan sebagai dalil sokongan dalam perbincangan hukum seperti galakan dan tegahan, pelengkap maklumat, pentafsir makna, pemerinci hukum, dan penguat sanad. Selain itu, kajian ini turut memperlihatkan bahawa susunan dan kedudukan hadis dalam sesebuah bab memainkan peranan yang penting dalam mengenalpasti fungsi hadis tersebut. Hubungan kait sebuah hadis dengan hadis sebelum dan selepasnya sangat erat untuk memahami keutuhan gagasan yang hendak dibawakan oleh pengarang kitab. Penulis melihat bahawa perkara ini adalah salah satu isyarat penting yang digunakan oleh pengarang kitab hadis dalam membincangkan sesuatu isu sekali gus mengisyaratkan pandangan beliau terhadap sesebuah perkara. Justeru, penulis mencadangkan lebih banyak kajian dilakukan untuk meneliti dan mengkaji kitab-kitab hadis yang mengambil kira aspek ini untuk mendedahkan ketelitian ahli hadis dalam penulisan karya hadis mereka.

Rujukan

- ‘Itr, N. (2017). *Manhaj al-naqd fī ‘ulūm al-hadīth*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- al-‘Aynī, A.M. M. (t.th.). *‘Umdah al-qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ihya al-Turath al-Islāmī.
- al-‘Irāqī, A. A. R. (1999). *Al-Taḥqīd wa al-īdāh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ābādī, F. (t.th.). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah.
- Abd al-Karīm, M. (t.th.). *al-Imām al-Ḥāfiẓ ‘Abdullah ibn al-Jārūd al-Naysābūrī wa athāruhū fī al-sunnah al-nabawīyyah*. t.tp.: t.pt.
- Abī Ya‘lā, M. A. Y. (t.th.). *Ṭabaqat al-ḥanābilah*. Mekah, KSA: al-Amānah al-‘Amah li al-Ihtifāl bi Murur Mī‘ah Sanah ‘ala Ta’sis al-Mamlakah.
- al-Albānī, N. D. (2000). *Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*. Riyadh, KSA: Maktabah al-Ma‘ārif.
- al-Ashbīlī, I. K. (2009). *Fihrist Ibn Khayr al-Ashbīlī*. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Asni, F. H. M., Sulong, J., & Ismail, A. (2017). Penggunaan hadis daif dalam fatwa mengenai wasiat di Malaysia serta langkah penyelesaiannya. *Journal of Hadis Studies*, 2(1). <http://ddms.usim.edu.my:80/jspui/handle/123456789/16292>.
- Awḍallah, T. (2009). *Sharḥ al-Nukhbah al-Fikar*. Riyadh, KSA: Dār al-Mughni.
- Awwamah, M. (2017). *Hukm al-‘amal bi al-hadīth al-ḍa‘īf bayna nazariah wa al-taḥḍīq wa al-da‘wa*. Madīnah, KSA: Dār al-Minhāj.
- al-Baghdādī, A. A. T. (2002). *Tārīkh Baghdād*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Brown, J. (2011). Even if it's not true it's true: Using unreliable hadīths in Sunni Islam. *Islamic Law and Society*, 18(1), 1-52. <https://doi.org/10.1163/156851910X517056>.
- al-Bukhārī, M. I. (1977). *Tārīkh al-kabīr*. India: Dā‘irah al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah.
- al-Bukhārī, M. I. (2015). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damsyik: Mu’assasah al-Risālah.

- al-Dahlawī, A. A. W. (t.th.). *Bustān al-muḥaddithīn*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Dhahabī, M. I. (1963). *Mizān al-i'tidāl fi naqd al-rijāl*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- al-Dhahabī, M. I. (2006). *Siyār a'lam al-nubalā'*. Kaherah: Dār al-Hadis.
- al-Ḥākīm, M. A. A. (t.th.). *Ma'rifah 'ulum al-ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ḥuwaynī, A. I. (1988). *Ghauth al-makdūd bi takhrīj al-muntaqa Ibn al-Jarūd*. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī.
- al-Ḥuwaynī, A. I. (2011). *al-Fatāwā al-ḥadīthiyyah al-musammā is 'af al-labūth bi fatāwā al-ḥadīth*. Mesir: Dār al-Taqwa.
- Ibn 'Abd al-Bar, M. (t.th.). *Jāmi' bayān al-'ilm wa faḍlih*. Arab Saudi, KSA: Dār Ibn al-Jawzī.
- Ibn 'Abd al-Hādī, M. A. (1996). *Ṭabaqah 'ulama' al-ḥadīth li Ibn 'Abd al-Hādī*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- Ibn Abī Ḥātim, A. R. (1952). *al-Jarḥ wa al-ta'dīl*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Abī Ḥātim, A. R. (2006). *Ṭalīb Ibn Abī Ḥātim*. Riyadh, KSA: Fahrasah al-Maktabah al-Malik al-Fahd.
- Ibn al-Jawzī, A. R. (t.th.). *al-Muntaẓam fī tārikh al-muluk wa al-umam*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn al-Ṣalāḥ, A. A. U. (1998). *'Ulūm al-ḥadīth li Ibn al-Ṣalāḥ*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Ibn 'Asākir, A. H. (1997). *Tārikh Madīnah*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥajar, A. A. (1959). *Fath al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ibn Ḥajar, A. A. (1986). *Taqrīb al-tahdhīb*. Syria: Dār al-Rasyīd.
- Ibn Ḥajar, A. A. (1994). *Ithaf al-mahārah*. Arab Saudi, KSA: Majma' Mālik al-Fahd.
- Ibn Ḥajar, A. A. (2010). *Nuzḥah al-naẓar fi tawḍīḥ nukhbah al-fikr fī muṣṭalah ahl al-athār*. Riyadh, KSA: Maktabah al-Ma'ārif.
- Ibn Manzūr, J. D. M. (t.th.). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Ṣādir.
- Ibn Taymiyyah, A. A. H. (2004). *Majmū' al-fatāwa*. Madinah al-Munawwarah, KSA: al-Awqaf al-Sa'ūdiyyah.
- al-Jurjānī, A. M. (t.th.). *Fan uṣūl muṣṭalah al-ḥadīth*. Kaherah: t.pt.
- al-Kattānī, M. J. (1993). *al-Risālah al-mustafrah li bayān mashhūr kutub al-sunnah al-musharrafah*. Beirut: Dār al-Bashā'ir.
- al-Khalilī, K. A. (1989). *al-irshād fi ma'rifah 'ulamā' al-ḥadīth*. Riyadh, KSA: Maktabah al-Rusyd.
- al-Khirābādī, A. L. (2014). *'Ulūm al-ḥadīth aṣiluhā wa mu'aṣiruhā*. Kaherah: Dār al-Kalimah.
- al-Laknāwī, M. A. H. (t.th.). *Zafar al-amānī bi sharḥ mukhtaṣar al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī fī muṣṭalah al-ḥadīth*. Aleppo: Maktab al-Maṭbu'ah al-Islamiyyah.
- al-Mālikī, A. H. (1992). *Majmū' fatāwā wa rasā'il*. Madinah, KSA: Maṭābi' al-Rasyid.
- al-Malyabārī, Ḥ. A. (1997). *'Abqariyyah al-Imām Muslim fī tartīb aḥādīth musnadih al-ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- al-Mizzī, Y. A. R. (1980). *Tahdhīb al-kamāl fi asmā' al-rijāl*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- al-Nawāwī, Y. S. (2001). *Majmū' sharḥ al-muḥadhab*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Nawāwī, Y. S. (2009). *al-Arba'īn al-nawāwīyyah*. Beirut: Dār al-Minhāj.
- al-Nawāwī, Y. S. (t.th.). *al-Adhkār min kalām sayyid al-akbār*. Damsyik: Maṭba'ah al-Malah.
- al-Qāherah, M. L. A. (t.th.). *Mu'jam al-wasīf*. Kaherah: Dār al-Da'wah.
- al-Rawdanī, M. S. (1977). *Silah al-khalaf bi mawṣūl al-salaf*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Sa'ad, A. (2011). *Fatāwā al-Albānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Ṣalīḥ, S. (1984). *'Ulūm al-ḥadīth wa muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayyin.
- al-Sam'anī, A. K. M. (1977). *al-Ansāb*. India: Dā'irah al-Ma'ārif al-'Uthmāniyah.
- al-Sam'anī, A. K. M. (1993). *Adab al-'imlā' wa istimlā'*. t.pt.: Maṭba'ah al-Maḥmūdiyyah.
- al-Shāfi'ī, M. I. (2011). *al-Risālah*. Beirut: Dār al-Wafa'.
- Shah, F. A. (2017). *Hadis lemah dan palsu: realiti pemakaiannya di Malaysia*. Kuala Lumpur. Penerbit Universiti Malaya.
- Shamsudin, R., & Mat Akhir, N. S. (2018). Hadis daif: analisis terhadap amalan-amalan kerohanian terpilih masyarakat Melayu: Hadith daif: an analysis of the selected spiritual practices of Malay community. *HADIS*, 8(16), 22-39. <https://doi.org/10.53840/hadis.v8i16.2>.
- al-Shatībī, I. M. (t.th.). *al-I'tisām*. Arab Saudi, KSA: Dār Ibn 'Affan.
- al-Shawkānī, M. A. (1993). *Nayl al-awṭar*. Mesir: Dār al-Hadis.
- al-Suyūṭī, J. D. (t.th.). *Tadrīb al-rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. t.pt.: Dār al-Ṭayyibah.
- al-Ṭabarānī, S. A. (1975). *al-Mu'jam al-ṣaghīr*. Beirut: Maktab al-Islāmiyy.
- al-Ṭabarānī, S. A. (1987). *al-Du'a'*. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah.
- al-Ṭabarānī, S. A. (1995). *al-Mu'jam al-awsat*. Mesir: Dār al-Haramayn.
- al-Ṭabarānī, S. A. (t.th.). *al-Mu'jam al-kabīr*. Kaherah: Maktabah Ibn Taymiyyah.
- al-Tirmidhī, M. I. (2015). *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- al-Yāfi'ī, A. F. (2012). *Ḥukm al-'amal bi al-ḥadīth al-ḍa'if 'ind al-muḥaddithīn wa al-fuqahā': dirāsah ta'ṣiliyyah*. San'a, Yaman: Markaz al-'Ubbādī.



Published biannually by:
HADITH AND AQIDAH RESEARCH INSTITUTE (INHAD),
Selangor International Islamic University College (KUIS)
Email: jurnalhadis@kuis.edu.my
Web: www.jurnal.kuis.edu.my/hadis/
Bandar Seri Putra, 43600, Bangi, Selangor (Darul Ehsan) Malaysia.
Tel: 03-8911 7000 Ext: 6129/6130, Fax: 03-8926 6279
Vol. 11, No. 22 (December 2021)

- al-Zarkashī, M. A. (1998). *al-Nukat 'ala kitāb Ibn al-Ṣalāh*. Riyadh, KSA: Aḍwā' al-Salaf.
- al-Zayn, M. (t.th.). *Manāhij al-muḥaddithīn fī taqwīyyah al-aḥādīth al-ḥasanah wa al-ḍa'īfah*. Riyadh, KSA: Maktabah al-Rusyd.