

**PENGARUH IDEOLOGI
DALAM PENILAIAN KRITIKUS HADIS**

(Telaah Atas Penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi Terhadap Rawi-rawi Hadis

Dalam Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil)



SKRIPSI

**Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian dari Syarat-syarat
Memperoleh Gelar Sarjana Theologi Islam**

Oleh :
Abdul Azid Muttaqin
NIM. 03531311

**JURUSAN TAFSIR DAN HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

2008

NOTA DINAS

Dr. Suryadi, M.Ag.
M. Alfatih Suryadilaga, M.Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Hal : Skripsi Saudara Abdul Azid Muttaqin
Lam : 6 (Lembar) eksemplar skripsi

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
Di-
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Setelah membaca, meneliti, mengoreksi dan mengadakan perbaikan sepenuhnya terhadap skripsi saudara:

Nama : Abdul Azid Muttaqin
NIM : 03531311
Jurusan : Tafsir dan Hadis
Judul Skripsi : PENGARUH IDEOLOGI DALAM PENILAI-
AN KRITIKUS HADIS (Telaah Atas Penilaian
Ibnu Abi Hātim al-Rāzi Terhadap Rawi-rawi
Hadis Dalam *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*)

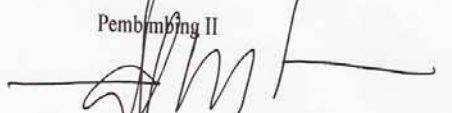
Maka selaku pembimbing pertama dan kedua, kami berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak diajukan untuk dimunaqosahkan.

Demikian, nota dinas ini kami sampaikan, atas perhatiannya, kami sampaikan terimakasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing I

Dr. Suryadi, M.Ag
NIP. 150259 419

Yogyakarta, 24-9-2008
Pembimbing II

M. Alfatih Suryadilaga, M.Ag
NIP. 150289206



Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
FM-UINSK-PBM-05-07/RO

PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/1719/2008

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : **PENGARUH IDEOLOGI DALAM
PENILAIAN KRITIKUS HADIS**
(Telaah Atas Penilaian Ibnu Abi Hātim
al-Rāzi Terhadap Rawi-rawi Hadis
dalam Kitab *al-Jarh wa al-Ta'dīl*)

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Abdul Azid Muttaqin
NIM : 03531311

Telah dimunaqasahkan pada : Kamis, 9 Oktober 2008

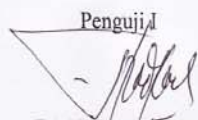
Dengan nilai : A-

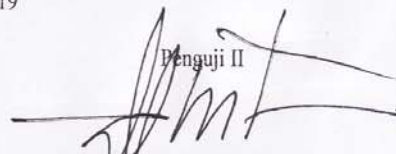
Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

PANITIA UJIAN MUNAQSAH :

Ketua Sidang

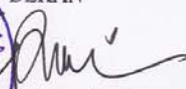
Dr. Suryadi, M.Ag
150259419

Penguji I

Dr. Nurun Najwah, M.Ag
NIP. 150259418

Penguji II

M. Alfatin Suryadilaga, M.Ag
NIP. 150289206

Yogyakarta, 20 Oktober 2008
UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Ushuluddin
DEKAN




Dr. Saklati Ayu Aryani, M.Ag
NIP. 150232692

MOTTO

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan suatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.

(Al-Qur'an Digital, Terjemahan surat Ar-Ra'd [13], ayat: 11)

Hidup bisa demikian bahagia dalam keterbatasan jika dimaknai dengan keikhlasan berkorban untuk sesama.

(Andrea Hirata, Laskar Pelangi, Yogyakarta: Bentang, 2007)

“Di mana-mana aku selalu dengar: Yang benar juga akhirnya yang menang. Itu benar; Benar sekali. Tapi kapan? Kebenaran tidak datang dari langit, dia mesti diperjuangkan untuk menjadi benar”

(Pramoedya Ananta Toer, Sekali Peristiwa di Banten selatan, Jakarta: Lentera Dipantara, 2003)

PERSEMBAHAN

Skripsi ini aku persembahkan kepada mereka yang tidak pernah berhenti berproses dalam mencari kebenaran dan menjadikan al-Qur'an sebagai barometer kebenarannya.

KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah, penulis panjatkan kehadiran Allah Swt. Berkat inayah-Nya, penulis mendapatkan kesempatan dan kekuatan untuk menyelesaikan skripsi yang berjudul "**PENGARUH IDEOLOGI DALAM PENILAIAN KRITIKUS HADIS** (Telaah Atas Penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi Terhadap Rawi-rawi Hadis Dalam *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*)" Şalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada revolusioner agung, Nabi Muhammad saw. yang telah menciptakan peradaban dunia dengan cinta dan ilmu pengetahuan.

Penulis menyadari sepenuhnya, bahwa tersusunnya skripsi ini tidak lepas dari uluran tangan dari berbagai pihak. Untuk itu dalam kesempatan ini penulis ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada:

1. Ibu Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menyusun skripsi ini.
2. Ketua Jurusan dan Sekretaris TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga yang juga memberikan kesempatan penulis dalam penyelesaian skripsi ini.

3. Bapak Dr. Suryadi, M.Ag dan Dr. M. Alfatih Suryadilaga, M.Ag yang telah berkenan membimbing dengan penuh keikhlasan dan kesabaran.
4. Ayahnda dan Bunda selain sebagai orangtua bagi anaknya juga sebagai guru yang bijaksana dalam mengajarkan makna hidup. Doa dan harapanmu adalah motivasi hidupku. Neng Farida dan Ulfa sekeluarga, dan keluargaku yang lainnya yang tidak bosan berdoa dan memberi motivasi untuk segera menyelesaikan tugas dan kewajiban di tanah perantauan.
5. Shobat *plus* TH-2003: Bang Topo, Kang Alwi, Kang Jir, Bang Hendri, Pak Tem & Pak Ucup, Unyil, Gus Meshum (Zah), Yusron, Miftah Gudel, WC Rendra, Muke Gile; *My Syster* Kuni, Iit, Sophie, Anik, Ika, Foefah, Binti, Luthfi, Zulfa, Teh Aeni, Yuyun dll. yang telah membakar semangat juangku dan mengenal arti pengorbanan yang sesungguhnya serta memberikan dukungan dalam penyusunan skripsi ini.
6. Ibu Martini Nasution, mbak Shanti, dan segenap Keluarga Besar Yayasan Dana Bantuan Jakarta atas segala bantuannya hingga penulis bisa survive di Yogyakarta dengan kesederhanaan. *Gusti ora sare...*
7. Semua pihak yang tidak bisa saya sebutkan satu-persatu.

Semoga apa yang kalian berikan akan mendapat balasan yang setimpal dari Allah swt. dan mudah-mudahan skripsi ini dapat bermanfaat bagi pembaca dan terlebih bagi penulis sendiri.

Yogyakarta, 15 Ramadhan 1429 H
15 September 2008 M
Penulis,

Abdul Azid Muttaqin

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin ini merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
أ	Alif		tidak dilambangkan
ب	Bā'	B	Be
ت	Tā'	T	Te
ث	Śā'	Ś	es titik atas
ج	Jim	J	Je
ح	Hā'	Ḥ	ha titik di bawah
خ	Khā'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Żal	Ż	zet titik di atas
ر	Rā'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sīn	S	Es

ش	Syīn	Sy	es dan ye
ص	Ṣād	Ṣ	es titik di bawah
ض	Dād	Ḍ	de titik di bawah
ط	Tā'	Ṭ	te titik di bawah
ظ	Zā'	Ẓ	zet titik di bawah
ع	'Ayn	...'	koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	G	Ge
ف	Fā'	F	Ef
ق	Qāf	Q	Qi
ك	Kāf	K	Ka
ل	Lām	L	El
م	Mīm	M	Em
ن	Nūn	N	En
و	Waw	W	We
ه	Hā'	H	Ha
ء	Hamzah	...'	Apostrof
ي	Yā	Y	Ye

II. Konsonan Rangkap Karena *Tasydīd* ditulis Rangkap:

متعدين ditulis *muta‘aqqidīn*

عدّة ditulis *‘iddah*

III. *Tā' Marbūtah* di Akhir Kata.

1. Bila dimatikan, ditulis h:

هبة ditulis *hibah*

جزية ditulis *jizyah*

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis t:

نعمة الله ditulis *ni'matullāh*

زكاة الفطر ditulis *zakā tul-fitri*

IV. Vokal Pendek

_____ (fathah) ditulis a contoh ضَرَبَ ditulis *daraba*

_____ (kasrah) ditulis i contoh فَهِمَ ditulis *fahima*

_____ (dammah) ditulis u contoh كُتِبَ ditulis *kutiba*

V. Vokal Panjang:

1. Fathah + Alif, ditulis ā (garis di atas)

جاهلية ditulis *jāhiliyyah*

2. Fathah + Alif Maqṣūr, ditulis ā (garis di atas)

يسعي	ditulis	<i>yas'ā</i>
------	---------	--------------

3. Kasrah + Ya mati, ditulis ī (garis di atas)

مجيد	ditulis	<i>majīd</i>
------	---------	--------------

4. Dammah + Wau mati, ditulis ū (dengan garis di atas)

فروض	ditulis	<i>funūd</i>
------	---------	--------------

VI. Vokal Rangkap:

1. Fathah + Yā mati, ditulis ai

بينكم	ditulis	<i>bainakum</i>
-------	---------	-----------------

2. Fathah + Wau mati, ditulis au

قول	ditulis	<i>qaul</i>
-----	---------	-------------

VII. Vokal-vokal Pendek Yang Berurutan dalam Satu Kata, dipisahkan dengan Apostrof.

انتم	ditulis	<i>a'antum</i>
------	---------	----------------

اعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
------	---------	----------------

لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>
-----------	---------	------------------------

VIII. Kata Sandang Alif + Lām

1. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القران	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
--------	---------	------------------

القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
--------	---------	-----------------

2. Bila diikuti huruf syamsiyyah, ditulis dengan menggandengkan huruf syamsiyyah yang mengikutinya serta tidak menghilangkan huruf l-nya

الشمس ditulis *al-syams*

السماء ditulis *al-samā'*

IX. Huruf Besar

Huruf besar dalam tulisan Latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD)

- X. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut penulisannya

ذول الفروض ditulis *zawī al-furūd*

اهل السنة ditulis *ahl as-sunnah*

ABSTRAK

PENGARUH IDEOLOGI DALAM PENILAIAN KRITIKUS HADIS

(Telaah Atas Penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi Terhadap Rawi-rawi Hadis Dalam *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*)

Skripsi ini membahas tentang pengaruh ideologi dalam objektivitas penilaian kritikus hadis. Dalam hal ini, penulis memfokuskan kajian ini kepada penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi dalam *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*. Sebagai sebuah disiplin yang mengkaji manusia sebagai subjek kajian, ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil* dapat dikategorikan dalam kelompok *Human Sciences*, yakni ilmu pengetahuan empiris yang mempelajari manusia dari segala aspek hidup, ciri khas, tingkah lakunya, baik perorangan (individual) maupun bersama (kolektif), dan menjadikan manusia sebagai subyek sekaligus obyek. Karena manusia (kritikus) tidak lagi di luar subyek (periwayat) yang diselidikinya, dipastikan terjadi hubungan (pengaruh) timbal balik antara peneliti dan subyek yang diteliti. Karena itu, objektivitas dengan pendekatan bebas nilai dalam kategori ilmu ini sulit diwujudkan. Keberadaan manusia sebagai penilai (kritikus) tidak bisa tidak, mesti, melibatkan diri dalam sudut pandang dan kaca matanya yang subjektif.

Persoalan subjektivitas ini makin kental jika dikaitkan dengan konteks historis yang melatari lahirnya *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*, sebuah karya *masterpiece* Ibnu Abi Hatim al-Razi. Konteks historis yang melatari munculnya karya besar *kitab al-jarh wa al-ta'dil* merupakan realitas yang penuh dengan gejolak politik keagamaan yang terwarisi dari beberapa abad sebelumnya, *al-fitnah al-kubra*. Dinamika pertarungan ini berkembang dengan cepat. Benturan ini tidak hanya terjadi dalam mazhab kalam, tetapi juga merambah mazhab fikih rasional dengan lawannya, fikih riwayat. Dalam konstelasi perebutan “kekuasaan” ini, secara tegas Ibnu Abi Hatim al-Razi mengambil posisi sebagai pembela ideologi sunni yang berafiliasi ke dalam kubu ahli riwayat. Hal ini terbukti beberapa komentarnya tentang keberadaan kubu rasional yang dianggapnya sebagai kelompok yang arbiter dalam menggunakan akal untuk menggali hukum Islam. Lebih tegas lagi, al-Razi juga menulis sebuah kitab yang menggugat kaum jahmiyah. Dengan demikian, kecenderungan cara pandanganya (*weltanschauung*) banyak dipengaruhi dan dibentuk oleh golongan Sunni (*ahl al-hadis*). Nah, dengan afiliasi seperti ini, mampukah al-Razi melakukan aktivitas *jarh* dan *ta'dil* secara objektif, tidak bias ideologi?

Melalui analisis wacana Sara Mills, penulis mencoba membedah jalin kelindan antara ideologi dengan pengetahuan. Dengan pembacaan *posisi subjek-objek* dan *posisi pembaca*, tawaran teoritik Mills, dapat diketahui bahwa ideologi yang dianut al-Razi sedikit-banyak telah mempengaruhi objektivitas penilaiannya terhadap beberapa para periwayat. Misal, dalam menggambarkan dan menilai periwayat, al-Razi terlihat memihak figur (periwayat) yang seideologi dan mempunyai keterkaitan silsilah guru dan murid. Sementara saat menilai periwayat yang tidak seideologi, al-Razi cenderung bias. Data biografi periwayat tersebut disampaikan secara tidak berimbang dan bias.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
KATA PENGANTAR	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	viii
ABSTRAK	xiii
DAFTAR ISI	xiv

BAB I	PENDAHULUAN	01
	A. Latar Belakang Masalah	01
	B. Rumusan Masalah	07
	C. Tujuan dan Kegunaan	08
	D. Telaah Pustaka	08
	E. Kerangka Teoritik	13
	F. Metode Penelitian	17
	G. Sistematika Pembahasan	18
BAB II	ILMU AL-JARH WA AL-TA'DIL	20
	A. Pengertian <i>al-Jarh wa al-Ta'dil</i>	21
	B. Sejarah Perkembangan Ilmu <i>al-Jarh wa al-Ta'dil</i>	23
	C. Syarat-syarat Menjadi <i>al-Jarh wa al-Mu'addil</i>	27
	D. Kaedah-kaedah <i>al-Jarh wa al-Ta'dil</i>	30
	E. Tingkatan-tingkatan Lafaz <i>al-Jarh wa al-Ta'dil</i>	35
	F. Kitab-kitab <i>al-Jarh wa al-Ta'dil</i>	42
BAB III	IBNU ABI HATIM AL-RAZI DAN KITAB AL-JARH WA AL-TA'DIL	47
	A. Sketsa Biografi dan <i>Rihlah</i> intelektual Ibnu Abi Hatim al-Razi	48
	B. Kondisi Sosial Politik dan Keagamaan Sekitar Lahirnya Kitab <i>al-Jarh wa al-Ta'dil</i>	52
	C. Karya Ibnu Abi Hatim al-Razi	65
	D. Latar Penulisan dan Apresiasi <i>Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil</i>	66
BAB IV	IMPLIKASI IDEOLOGI DALAM PENILAIAN IBNU ABI HATIM AL-RAZI	70
	A. Deskripsi Penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi Terhadap Sejumlah Perawi Hadis.....	72
	B. Kritik Terhadap Metode Penilaian Ibnu Abi Hatim al-	87

Razi.....	90
C. Kritik Ideologi Atas Penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi.....	90
1. Posisi: Subjek-Objek	93
2. Posisi Pembaca	104
BAB V PENUTUP	107
A. Kesimpulan	107
B. Saran-saran.....	108
DAFTAR PUSTAKA	110
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	
RIWAYAT HIDUP PENULIS	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Untuk menerima sebuah hadis yang shahih sebagai sumber yang bisa dijadikan *hujjah*, diperlukan penilaian atau kritik terhadapnya (*naqd al-hadis*).¹ Kritik tersebut diarahkan kepada dua komponen hadis, yang biasanya disebut sanad (rangkaian periwayat hadis) dan matan (materi hadis). Kedua bagian ini sama pentingnya bagi para ahli hadis.² Matan merupakan rekaman perkataan, perbuatan, dan ketetapan Nabi Muhammad saw. yang membentuk landasan ritual atau hukum Islam; sementara sanad menunjukkan kebenaran adanya *matan*.

Sehubungan dengan pentingnya kedudukan sanad, Muhammad bin Sirin (w. 110 H/ 728 M) menyatakan, “Pengetahuan hadis adalah agama. Karena itu, perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agamamu itu.”³

¹ Dalam literatur bahasa Arab, kata *naqd* digunakan untuk mengungkapkan kata kritik. Kata tersebut digunakan ulama pada abad kedua hijriyah. Dalam literatur bahasa Arab, ada kalimat *naqd al-kalam wa naqd al-sya'ir*, kata-kata tersebut bermakna dia mengambil kesalahan-kesalahan bahasa dan puisi. Kalimat *naqd al-darahim* bermakna dia memisahkan uang yang bagus dari uang yang jelek. Jika merujuk kepada al-Qur'an dan hadis, tidak ditemukan kata *naqd* yang digunakan sebagai kata ganti kata kritik. Apakah ini mengimplikasikan bahwa konsep kritik hadis bermula sangat akhir dalam literatur hadis? Tidak, sebab pada kenyataannya, al-Qur'an menggunakan kata *tamyiz* untuk tujuan kritik yang berarti memisahkan satu hal dari hal lain. Lihat, Q.S. Ali 'Imran (3): 179.

Pada abad ketiga Hijriyah, Imam Muslim (w. 261 H./ 875 M.) menamai kitabnya *al-Tamyiz* yang berisi tentang metodologi kritik hadis. Ulama hadis menamai ilmu yang berkaitan dengan kritik hadis dengan *al-jarh wa al-ta'dil*. Lihat, Muhammad Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trus Publication, 1977), hlm. 47-48.

² Lihat, misalnya, 'Ali al-Qari, *Syarh Nukhbah al-Fikr* (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978), hlm. 194.

³ Lihat al-Qusyairi, *al-Jami' as-Sahih*, disunting kembali oleh Muhammad Fuad 'Abdul Baqi ('Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakah, 1375 H/ 1955 M.) juz 1, hlm. 14.

Maksudnya, dalam menghadapi sebuah hadis, sangat penting diteliti terlebih dahulu para periwayat yang terlibat dalam sanad hadis yang bersangkutan. Senada dengan Ibnu Sirin, 'Abdullah bin Mubarak (w. 181 H./ 797 M.) menyatakan, “Sanad hadis merupakan bagian dari agama. Sekiranya sanad hadis tidak ada, niscaya siapa saja akan bebas menyatakan apa yang dikehendakinya.”⁴

Sebagaimana telah disebutkan di atas, aktivitas *naqd al-hadis* senantiasa diarahkan pada kritik sanad (kritik eksternal/ *al-naqd al-khariji*) dan matan (kritik internal/ *al-naqd al-dakhili*). Kritik sanad diarahkan pada penilaian para periwayat dan metode periwayatan yang digunakan. Kritik sanad ini ditujukan untuk melihat apakah kredibilitas para periwayat hadis diakui dan apakah instrumen *tahammul ada*’-nya menunjukkan otentisitas hadis Nabi.⁵

Untuk meneliti *isnad*, diperlukan pengetahuan tentang kehidupan, integritas kepribadian, kapasitas intelektual, dan karakter berbagai pribadi yang membentuk rangkaian yang bervariasi dalam mata rantai *isnad* yang berbeda-beda. Berangkat dari realitas bahwa fokus kajian kritik sanad adalah

⁴ Abu Husein Muslim bin Hajjaj al-Qusyairiy, *al-Jami’ al-Sahih*, disunting kembali oleh Muhammad Fuad ‘Abd al-Baqiy ([ttp]: 'Isa al-Babiy al-Halabiy wa Syurakah, 1375 H./1955 M.), Juz I, hlm. 15.

⁵ Nurun Najwah, “Metodologi Ilmu Jarh wa Ta’dil” (Pendekatan Ontologi dan Epistemologi), dalam Fazlur Rahman dkk., *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, ed. Hamim Ilyas (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 31; Mahmud al-Tahhan, *Usulut Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, terj. Ridwan Nasir (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), hlm. 100.

kualitas para periwayat hadis, maka keberadaan ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*⁶ mutlak diperlukan.⁷ Sebab, melalui ilmu ini akan disingkap berbagai informasi yang terkait dengan keadaan periwayat (*transmitter*) yang terlibat dalam periwayatan hadis, dan secara otomatis, dapat ditentukan kualitas periwayat dan nilai hadisnya.⁸

Sebagai sebuah disiplin yang mengkaji manusia sebagai subjek kajian, ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil* dapat dikategorikan dalam kelompok *Human Sciences*, yakni ilmu pengetahuan empiris yang mempelajari manusia dari segala aspek hidup, ciri khas, tingkah lakunya, baik perorangan (individual) maupun bersama (kolektif), dan menjadikan manusia sebagai subyek sekaligus obyek.⁹

Karena manusia (kritikus) tidak lagi di luar subyek (periwayat) yang diselidikinya, dipastikan terjadi hubungan (pengaruh) timbal balik antara peneliti dan subyek yang diteliti. Karena itu, objektivitas dengan pendekatan bebas nilai dalam kategori ilmu ini sulit diwujudkan. Keberadaan manusia sebagai penilai (kritikus) tidak bisa tidak, mesti, melibatkan diri dalam sudut

⁶ Ilmu *al-Jarh wa Ta'dil* adalah ilmu yang membahas keadilan para periwayat hadis dari segi diterima atau ditolaknya periwayatan mereka. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), hlm. 260.

⁷ Muhammad Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 73.

⁸ Mengomentari pentingnya ilmu ini, Mahmud al-Tahhan berkata, "Seseorang tidak dapat memperoleh kesimpulan yang benar ketika membaca biografi periwayat dalam kitab-kitab biografi, jika tidak terlebih dahulu mengetahui kaidah-kaidah *Jarh wa al-Ta'dil*..." lihat, Mahmud al-Tahhan, *Usulut Takhrij wa Dirasat al-Asanid*, terj. Ridwan Nasir (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), hlm. 100.

⁹ C. Verhaak dan Haryono Iman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan; Telaah Atas Kerja Ilmu-Ilmu* (Jakarta: Gramedia, 1991), hlm. 261, sebagaimana dikutip oleh Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis* (Yogyakarta: Madani Pustaka, 2003), hlm. 86.

pandang dan kaca matanya yang subjektif, dan manusia sebagai objek, tidak bisa dipengaruhi hasil penyelidikan dan penafsiran atas dirinya.¹⁰

Berangkat dari persoalan epistemik di atas, diskursus yang sering mengemuka dalam penilaian pakar hadis (kritikus) terhadap periwayat sebagai *final step* ialah seringnya terjadi perbedaan penilaian di kalangan mereka dan perbedaan kaedah yang dipeganginya. Tak jarang, sebagian menilai seorang periwayat dengan predikat “cacat”, sementara yang lain menilai sebaliknya.¹¹ Kenyataan ini pula yang membawa pada perbedaan sikap dalam menghadapi fenomena penilaian yang tidak seragam terhadap periwayat yang sama. Ada pakar hadis yang menentukan penilaian para periwayat berdasarkan pandangan mayoritas, ada pula yang menentukan didasarkan pada penilaian yang diikuti argumentasi yang jelas, dan sebagainya.¹²

Namun sebenarnya, persoalan yang lebih substansial bukan sekadar pada ketidakseragaman penilaian ulama hadis terhadap periwayat yang dikritiknya ataupun ketidakseragaman kaedah *al-Jarh wa al-Ta’dil* yang dipeganginya, tetapi lebih pada keberadaan kritikus (penilai), semisal bagaimana kondisi sosio-kulturalnya,¹³ ada-tidaknya persoalan pribadi antara

¹⁰ Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis...*, hlm 69-72.

¹¹ Bahkan, ada pula seorang kritikus dalam menilai seorang periwayat yang sama dengan kualitas yang berbeda. Lihat, Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis...*, hlm. 39.

¹² Muhammad Syuhudi Isma’il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi...*, hlm. 75.

¹³ Dalam Sosiologi Pengetahuan terdapat postulat, pengetahuan manusia tidak bisa lepas dari subjektivitas individu yang mengetahuinya. Pengetahuan dan eksistensi merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Latarbelakang sosial dan psikologi individu yang mengetahui tidak bisa dilepaskan dalam proses terjadinya pengetahuan. Lihat, Arief Budiman, *Dari Patriotisme Ayam dan Itik Sampai Ke Sosiologi Pengetahuan; Sebuah Kata Pengantar*, dalam Karl Mannheim, *Ideology dan Utopia*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. XV.

penilai dengan periwayat yang dinilai,¹⁴ atas dasar parameter apa kritikus melakukan aktivitas penilaian, metode dan pendekatan apa yang digunakan kritikus dalam mengumpulkan data dan menilai para periwayat.

Selain rentetan persoalan di atas, ideologi¹⁵ juga merupakan permasalahan yang tidak boleh dianggap remeh. Karena, secara geneologis, studi hadis (dengan cabang-cabangnya, termasuk *al-Jarh wa al-Ta'dil*) adalah salah satu implikasi dari peristiwa *al-fitnah al-kubra*,¹⁶ di mana pertarungan politik dengan kemasan agama digelar. Nuansa politis dalam ilmu-ilmu keislaman tradisional, seperti teologi, fikih, dan hadis, sedikit banyak menentukan struktur bangunan ilmu-ilmu tersebut.¹⁷

¹⁴ Dalam bukunya yang berjudul *Daulat Yasrib: Basair fi 'Am al-Wufud*, Khalil 'Abdul Karim mensinyalir adanya bias ideologis dalam penilaian kritikus hadis terhadap periwayat. Hal ini, terutama terhadap periwayat yang berlainan mazhab atau tidak se-ideologi. Bahkan menurutnya, fenomena *tajrih* dan *ta'dil* merupakan sasaran empuk untuk melemahkan hadis yang tidak searah dengan kepentingan golongannya. Khalil 'Abdul Karim, *Daulat Yasrib: Basair fi 'Am al-Wufud*, terj. Kamran As'ad Irsyadi (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 382.

¹⁵ Dalam skripsi ini, penulis menggunakan istilah ideologi untuk mengacu pada kawasan ideasional dalam sebuah budaya. Dengan demikian, istilah ideologi dalam skripsi ini meliputi nilai, norma, falsafah, dan kepercayaan religius, sentimen, kaidah etis, pengetahuan atau wawasan tentang dunia, etos, dan semacamnya. Istilah ideologi digunakan dalam pengetahuan yang umum seperti dimaksudkan De Tracy. Pada akhir abad kedelapan belas, De Tracy memunculkan kata "ideologi" sebagai istilah yang menunjuk pada "ilmu tentang gagasan". Semenjak itu, khususnya karena pengaruh pemikiran Marx, Freud, dan –lebih belakangan– Mannheim, arti ideologi bergeser. Dalam penggunaan yang lebih modern dan sempit, ideologi biasanya mengacu pada pada sistem gagasan yang dapat digunakan untuk merasionalisasikan, memberi teguran, memaafkan, menyerang, atau menjelaskan keyakinan, kepercayaan, tindak atau pengaturan kultural tertentu. Dengan demikian, bila seseorang berkata bahwa suatu sistem gagasan bersifat ideologis, biasanya berarti bahwa gagasan tersebut bersifat partisan. Dalam kata lain, tidak terlalu objektif melainkan disusun untuk mendukung (atau menyerang) suatu misi atau maksud tertentu. Lihat, David Kaplan dan Robert Manner, *Teori Budaya*, terj. Landung Simatupang (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 154.

¹⁶ Tragedi *fitnah al-kubra* tidak hanya beimplikasi dalam wacana politik saja, tetapi juga dalam ilmu-ilmu keislaman tradisional, seperti teologi, fikih, dan hadis. Implikasi nyata dari tragedi tersebut adalah munculnya skisme (penggolongan), baik politis atau keagamaan. Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid I & II (Jakarta: UI-Press, 1985)

Pada masa ini (*al-fitnah al-kubra*) dan masa selanjutnya, masing-masing kelompok dengan ideologi yang dianutnya, berusaha menegaskan identitas mereka. Salah satu strateginya adalah dengan memunculkan atau membuat hadis yang memperkuat posisi dan mengunggulkan golongan mereka. Selain itu, mereka juga membuat berbagai hadis palsu yang berisi rasa permusuhan dan pencitraan negatif terhadap golongan yang lain. Hal yang sama juga dilakukan oleh golongan yang menjadi rivalnya, dan begitu seterusnya.¹⁷

Dalam gegap-gempita pergolakan ideologi dan menjamurnya hadis-hadis palsu, muncul *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil* yang ditulis oleh Ibnu Abi Hatim al-Razi. Dalam diskursus ilmu hadis, al-Razi adalah seorang figur pakar ilmu Hadis, khususnya ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Kredibilitas dan kapabilitasnya yang handal mendapat pengakuan para ulama. Karena itu, kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil*-nya sering dijadikan rujukan ulama-ulama hadis sesudahnya.

Lazimnya kitab *Jarh wa Ta'dil* pada umumnya, penulisan kitab ini juga bertujuan untuk menghambat meluasnya penyebaran hadis-hadis palsu di kalangan masyarakat. Melalui piranti-piranti *Jarh-Ta'dil*, Ibnu Abi Hatim al-Razi berusaha mendeteksi kapasitas intelektual dan integritas pribadi para periwayat hadis untuk mengungkap dan sekaligus menghambat laju hadis-

¹⁷ Kondisi sosial-politik suatu bangsa mempunyai pengaruh besar dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut catatan sejarah, peristiwa-peristiwa politik tertentu turut andil bagi arah perkembangan ilmu pengetahuan. Sayyid Hosein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, terj. Hesti Tarekat (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 199.

¹⁸ Abu al-Faraj ibnu al-Jauzi, *Kitab al-Maudu'at*, ed. 'Abd al-Rahman Muhammad 'Usman (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), hlm. 338.

hadis palsu. Namun, sebagai makhluk historis, Ibnu Abi Hatim al-Razi berkembang dalam pengalaman dan pemikirannya sesuai dengan lingkungan serta gerak zamannya. Karena itu, setiap *out put* penilaian atau kritiknya terhadap sejumlah periwayat hadis, bisa jadi, sangat terpengaruh oleh konteks historis yang melingkupinya. Alih-alih menjadi penjaga keshahihan hadis, peniliannya terhadap para periwayat hadis bisa jadi adalah upaya untuk melanggengkan posisi Sunni dan *ahli riwayat* dalam kancah pergulatan ideologi. Sebab, melalui beberapa karyanya, Ibnu Abi Hatim al-Razi juga sempat "mengganyang" aliran yang berseberangan ideologinya.

Bertolak dari pertautan ideologi dengan pengetahuan ini, penelitian ini akan mengkaji penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi terhadap sejumlah periwayat dalam kitabnya *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*.

B. Rumusan Masalah

Sebagaimana pemaparan dalam latar belakang masalah, pembahasan dan penelitian ini akan difokuskan pada pengaruh ideologi dalam penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi terhadap para periwayat hadis. Adapun rumusan masalah untuk membatasi penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana ideologi yang berkembang pada masa Ibnu Abi Hatim al-Razi?
2. Bagaimana pengaruh ideologi Ibnu Abi Hatim al-Razi dalam menilai sejumlah periwayat hadis?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini memiliki pretensi untuk membangun pemikiran kritis atas warisan klasik. *In the fact*, semua produk pemikiran tidak lahir dari sebuah *lokus* dan *tempus* yang hampa makna. Karenanya, mengambil dan mengkonsumsinya secara *taken from granted* merupakan tindakan yang tidak ilmiah dan ceroboh.

Sealur dengan asumsi di atas, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui pelbagai ideologi yang berkembang pada masa Ibnu Abi Hatim al-Razi.
2. Melacak implikasi sebuah ideologi dalam mempengaruhi subjektivitas penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi terhadap periwayat-periwayat hadis.

Selanjutnya, hasil penelitian ini diharapkan memiliki kegunaan sebagai berikut:

1. Memberikan sumbangan sederhana bagi pengembangan studi hadis dan *‘ulum al-hadis*, serta penelitian lanjutan.
2. Memperkaya dan menambah khazanah pemikiran Islam
3. Sebagai upaya mengembangkan pemahaman dan cara merespons warisan klasik.

D. Telaah Pustaka

Sejauh pengamatan penulis, penelitian dengan objek kajian *al-Jarh wa al-Ta’dil* dan Ibnu Abi Hatim al-Razi telah banyak dilakukan para pemerhati hadis. Namun, penelitian dengan spesifikasi atau objek pengaruh ideologi dalam penilaian kritikus hadis terhadap periwayat, relatif sangat sedikit.

Berikut adalah beberapa penelitian yang mengkaji *al-Jarh wa al-Ta'dil* dan Ibnu Abi Hatim al-Razi, antara lain:

The Development Of Early Sunnite Hadith Criticism karya Eerik Dickinson merupakan sebuah buku ilmiah yang mengkaji Ibnu Abi Hatim al-Razi secara komprehensif.¹⁹ Fokus utama kajian buku ini adalah kitab *Taqdimah*, sebuah pengantar untuk kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil* milik Ibnu Abi Hatim al-Razi. Uraian pertama dimulai dengan eksplorasi pemikiran hadis yang berkembang pada masa Ibnu Abi Hatim al-Razi. Menurutnya, wacana hadis yang berkembang pada masa ini lebih disebabkan pada beragamnya metodologi pemahaman teks-teks keagamaan. Dalam memahami dan menggali hukum, ada kelompok yang memberi porsi yang banyak kepada akal. Dan sebaliknya, sebagian yang lain lebih banyak menggunakan hadis (teks) dalam menggali sebuah hukum. Kelompok yang banyak menggunakan penalaran disebut dengan *Ahli Ra'yu*, sedang kelompok yang banyak menggunakan atau merujuk teks-teks disebut sebagai *Ahli Hadis*.

Ketegangan-ketegangan antara kelompok-kelompok keagamaan (*ahli ra'y* versus *ahli hadis*) terus-menerus melatarbelakangi pergolakan politik. Persaingan antarkelompok atau aliran keagamaan ini menjadi karakteristik wilayah barat dunia Islam. Pertikaian-pertikaian yang terjadi di al-Rayy terus berlangsung hingga akhirnya kota ini dihancurkan oleh orang-orang Mongol pada abad ke 7 H/13 M. Menurut Eerik Dickinson, konteks inilah yang selalu mewarnai karir dan kontruks pemikiran Ibnu Abi Hatim al-Razi.

¹⁹ Eerick Dickson, *The Development The Developtmen of Early Sunnite Hadith Criticisms: The Taqdimah of Ibn Abi Hatim al-Razi*, (Leiden: Brill. 2001)

Buku lain yang mengurai ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil* adalah *Metodologi Ilmu Rijal al-Hadis* karya Suryadi. Secara lugas, ia mengeksplorasi metodologi Ilmu *Rijal al-Hadis*, *Tarikh al-Ruwat* (biografi periwayat hadis) dan *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Selain itu, ia juga mempertanyakan secara kritis disiplin *Rijal al-Hadis* dari aspek ontologis dan epistemologis.

Mengawali tulisannya, Suryadi mengetengahkan geneologi munculnya Ilmu *Rijal al-Hadis* dan urgensitasnya dalam '*Ulum al-Hadis*. Fokus penelitiannya untuk bidang *Tarikh al-Ruwat* adalah *al-Tarikh al-Kabir* karya Imam Bukhari dan *al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah* karya Ibnu Hajar al-'Asqalani. Sedangkan untuk bidang *al-Jarh wa al-Ta'dil*, kajiannya terfokus pada kitab *al-Jarh wa Ta'dil* karya Ibnu Abi Hatim al-Razi, dan *Tahzib al-Tahzib* karya Ibnu Hajar al-'Asqalani.²⁰

Dari hasil penelitiannya terhadap sejumlah kitab *Rijal Hadis* tersebut, ia menemukan beberapa persoalan mendasar yang harus mendapat perhatian intensif dari kalangan pemerhati hadis. Yakni, adanya kesenjangan antara idealitas keilmuan dengan realitas yang terdapat dalam karya-karya tersebut. Menurutny, karya-karya ulama klasik yang sering menjadi rujukan untuk mengetahui biografi periwayat-periwayat hadis jauh dari apa yang disebut dengan kitab tentang biografi periwayat. Baginya, kitab-kitab tersebut lebih mirip dengan kitab *Silsilah* daripada kitab biografi. Sebab, informasi yang disajikan terlalu sedikit jika dilihat sebagai buku biografi. Data yang disajikan lebih banyak berkisar pada silsilah guru dan murid. Sedangkan untuk kitab *al-*

²⁰ Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijal Hadis*

Jarh wa al-Ta'dil, menurutnya, tidak jauh berbeda dengan kitab-kitab biografi (*Tarikh al-Ruwat*) dari segi informasi yang ditampilkan. Padahal, kitab-kitab ini memiliki posisi penting dalam penelitian hadis.

Kajian lain tentang *al-Jarh wa al-Ta'dil* dengan fokus kajian tokoh juga pernah dilakukan oleh Rubiah dan Diah Rifia Syaifuddin. Namun keduanya memiliki spesifikasi yang berbeda. Rubiah, dalam skripsinya yang berjudul “Konsep *al-Jarh* Ibnu Abi Hatim al-Razi dan Ibnu Hajar al-'Asqalani”, berusaha mengkomparasikan konsep *jarh* menurut Ibnu Hatim al-Razi dalam kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil*, dan kitab *al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah* karya Ibnu Hajar al-'Asqalani.²¹ Sedangkan Diah, dalam skripsinya yang berjudul “Konsep *Ta'dil* Menurut Ibnu Hajar al-'Asqalani dalam kitabnya *Tahzib al-Tahzib*”, lebih menspesifikasikan penelitian tentang konsep *Ta'dil* hanya menurut Ibnu Hajar.²²

Selain beberapa karya tulis di atas, ada beberapa artikel yang menelaah tema *al-Jarh wa al-Ta'dil*, antara lain, artikel yang ditulis oleh Nurun Najwah dengan judul “Metodologi Ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*; Kajian Ontologis dan Epistemologis”. Dalam artikel ini, Nurun Najwah menawarkan perspektif baru dalam kajian *'ulum al-hadis*. Melalui pendekatan filsafat ilmu, ontologi dan epistemologi, penulis berusaha mengungkap lebih jauh metodologi ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Menurutnnya, kajian terhadap kelimuan ini masih terbuka

²¹ Rubiah, “Konsep *al-Jarh wa al-Ta'dil* Ibnu Abi Hatim al-Razi dan Ibnu Hajar al-'Asqalani”, *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.

²² Diah Rifia Syaifuddin, “Konsep *Ta'dil* Menurut Ibnu Hajar al-'Asqalani dalam kitabnya *Tahzib al-Tahzib*,” *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2002.

lebar dan dapat disesuaikan dengan konteks kekinian termasuk mengakomodasi ilmu humaniora.

Di akhir tulisannya, Najwah menyimpulkan pentingnya melibatkan ilmu-ilmu sosial lainnya, seperti sosiologi, yang berupaya memahami perilaku yang terbentuk oleh kedudukan tertentu dalam masyarakat, antropologi maupun pendekatan doktriner yang memahami dari doktrin Islam itu sendiri. Atau, dengan –istilah Mukti Ali— *Saintific kum Doktriner*,²³ bukan dengan hanya melihat aspek doktrin semata, tetapi juga aspek ilmiahnya dengan multidimensi.

Artikel lain ditulis oleh Ahmad Luthfi dengan judul “Pemikiran Hadis Ibnu Abi Hatim al-Razi.”²⁴ Dalam tulisan ini, Luthfi mencoba melacak perkembangan kritisisme hadis awal dengan fokus kajian Ibnu Abi Hatim al-Razi. Secara detail, Luthfi mengeksplorasi pertarungan wacana antara *Ahli Ra’y* dengan *Ahli Hadis* yang terjadi pada masa Ibnu Abi Hatim al-Razi. Menurutnya, konteks inilah yang kemudian hari membentuk kontruks pemikiran Ibnu Abi Hatim al-Razi dalam bidang hadis.

Salah satu isu yang diangkat dalam tulisan ini adalah *kullu sahabat ‘udul*, konsep yang ditelorkan Ibnu Abi Hatim al-Razi. Selain isu keadilan Sahabat, tulisan ini juga menelaah klasifikasi periwayatan hadis, *al-Jarh wa al-Ta’dil*, dan hierarki periwayat hadis *Siqah*. Dalam kesimpulannya, Luthfi

²³ Nurun Najwah, “Metodologi Ilmu *Jarh wa Ta’dil*” (Pendekatan Ontologi dan Epistemologi), dalam Fazlur Rahman dkk., *Wacana Studi Hadis Kontemporer*...., hlm. 31.

²⁴ Achmad Luthfi, “Pemikiran Hadis Ibnu Abi Hatim al-Razi; Melacak Perkembangan Awal Kritisisme Hadis” dalam *Jurnal Studi ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* vol. 7, no. 2 Juli 2006.

menegaskan kontribusi signifikan pemikiran Ibnu Abi Hatim al-Razi dalam perkembangan kritisisme studi hadis.

Dari paparan tersebut, dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan signifikan antara penelitian-penelitian tersebut dengan penelitian ini. Berbicara tentang objek, secara umum mungkin terdapat kesamaan, yaitu sama-sama terfokus pada tokoh Ibnu Abi Hatim al-Razi dengan karyanya *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Tetapi, pembahasan tersebut hanya menyangkut pada aspek metodologi dan ontologi, sementara dalam penelitian ini lebih terfokus pada implikasi ideologi dalam penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi terhadap sejumlah periwayat hadis.

E. Kerangka Teoritik

Istilah ideologi adalah salah satu istilah yang sangat banyak dipergunakan, terutama dalam ilmu-ilmu sosial. Tetapi, istilah ideologi merupakan istilah yang paling tidak jelas artinya. Karena itu, cukup beralasan jika Karl Mannheim menyatakan bahwa tidak ada pengantar yang lebih baik pada masalah ideologi ini dari pada analisis atas arti istilah ideologi.²⁵

Ada banyak pengertian ideologi. Dengan kata lain, ideologi dipergunakan dalam arti yang berbeda-beda. Dalam pengertian yang paling umum dan lunak, ideologi adalah pikiran yang terorganisir, yakni nilai, orientasi, dan kecenderungan yang saling melengkapi sehingga membentuk perspektif-perspektif ide yang diungkap melalui komunikasi.

²⁵ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, Terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 59.

Karl Marx (1818-1883) dan Fredrich Engels (1820-1895) melihat ideologi sebagai fabrikasi atau pemalsuan yang digunakan oleh sekelompok orang untuk membenarkan diri mereka sendiri. Karenanya, konsep ideologi tersebut jelas sangat subjektif dan keberadaannya hanya untuk melegitimasi kelas penguasa di tengah keberadaan masyarakat. Masih menurut Marx dan Engels, ideologi atau gagasan politik dominan di setiap masyarakat akan selalu mencerminkan kepentingan dari kelas berkuasa.²⁶

Tidak berbeda jauh dengan Marx dan Engels, Raymond Williem menamakan ideologi sebagai “himpunan ide-ide yang muncul dari seperangkat kepentingan material tertentu, atau secara lebih luas, dari sebuah kelas atau kelompok tertentu.” Senada dengan Raymond Williem, John Thompson menyatakan bahwa ideologi hanya dapat dipahami dengan tepat sebagai “ideologi dominan” di mana bentuk-bentuk simbolis dipakai oleh mereka yang memiliki kekuasaan untuk membangun dan melestarikan hubungan dominasi (masyarakat yang timpang).²⁷

Menurut Mannheim, konsep ideologi mencerminkan satu penemuan yang timbul dari konflik politis, yakni bahwa kelompok-kelompok yang berkuasa dalam pikiran mereka menjadi sedemikian intensif terbelenggu pada kepentingan situasi sehingga mereka tak dapat dengan mudah lagi melihat fakta-fakta tertentu yang akan menghancurkan rasa penguasaan mereka. Dalam kata ideologi, implisit terdapat penerangan bahwa dalam situasi-situasi

²⁶ Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi, Pengantar Kajian Konsep Ideologi Dari Plato Hingga Bourdieu* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), hlm. 17.

²⁷ James, Lull, *Media Komunikasi Kebudayaan: Suatu Pendekatan Global*. Terj. A. Setiawan Abadi (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1998), hlm. 3.

tertentu ketidaksadaran kolektif kelompok tertentu menggelapkan kondisi riil dari suatu masyarakat, baik bagi diri mereka sendiri maupun bagi kelompok lain dan dengan jalan itu menstabilkan kondisi masyarakat itu.²⁸

James Lull berpendapat, ideologi merupakan ungkapan yang tepat untuk mendiskripsikan nilai dan agenda publik dari bangsa, kelompok agama, kandidat dan pergerakan politik, organisasi bisnis, sekolah, serikat buruh, bahkan regu olah raga profesional dan orkes rock. Tetapi, menurut Lull, istilah itu paling sering menunjukkan hubungan antara informasi dan kekuasaan sosial dalam konteks ekonomi dan politik berskala besar. Dalam pengertian ini, cara-cara berpikir terpilih didukung melalui berbagai macam saluran oleh mereka yang mempunyai kekuasaan politik dan ekonomi dalam masyarakat.²⁹

Bagi Gramsci, ideologi lebih dari sekadar sistem ide. Ia membedakan antara sistem yang berubah-ubah (*arbitrary system*) yang dikemukakan oleh intelektual dan para filsuf tertentu, dan ideologi organik yang bersifat historis (*historically organic ideology*). Yaitu, ideologi yang diperlukan dalam kondisi sosial tertentu; “sejauh ideologi itu secara historis diperlukan, ia mempunyai keabsahan yang bersifat psikologis: ideologi ‘mengatur’ manusia, dan memberikan tempat bagi manusia untuk bergerak, mendapatkan kesadaran akan posisi mereka, perjuangan mereka, dan sebagainya.” Ideologi bukanlah fantasi perorangan, namun terjelma dalam cara hidup kolektif masyarakat. Di

²⁸ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik...*, hlm. 42.

²⁹ James Lull, *Media Komunikasi Kebudayaan: Suatu Pendekatan Global...*, hlm. 2

sini, Gramsci merujuk pada pendapat Marx tentang ‘solidaritas keyakinan masyarakat’.

Karena itu, menurut Gramsci, ideologi bukanlah sesuatu yang berada di awang-awang dan berada di luar aktivitas politik atau aktivitas praktis manusia lainnya. Sebaliknya, ideologi mempunyai eksistensi materialnya dalam berbagai aktivitas praktis tersebut. Ia memberikan berbagai aturan bagi tindakan praktis serta perilaku moral manusia, dan ekuivalen dengan ‘agama dalam makna sekulernya, yaitu menyatunya pemahaman antara konsepsi dunia dan norma tingkah laku’.³⁰

Demikianlah, meskipun istilah ideologi dipergunakan dalam banyak arti, namun pada hakikatnya semua arti tersebut, menurut Frans Magnis Suseno, dapat dikembalikan pada salah satu (kombinasi) dari tiga arti, yakni (1) ideologi sebagai kesadaran palsu; (2) ideologi dalam arti netral; dan (3) ideologi sebagai keyakinan yang tidak ilmiah.³¹

Keterkaitan antara ideologi dengan penilaian kritikus dalam penelitian ini, berangkat dari asumsi bahwa sebuah karya, dilihat dari epistem yang terbangun dan arah gerak di dalamnya, tidak lepas dari ruang sosial, di mana dan oleh siapa serta untuk apa dan siapa karya itu ditulis. Ruang sosial ini, dengan keragaman problem dan dinamikanya, disadari atau tidak, selalu saja akan mewarnai karya seseorang, sekaligus merepresentasikan kepentingan dan

³⁰ Roger Simon, *Gagasan Politik Gramsci*, terj. Kamdani dan Imam Baehaqi, (Yogyakarta: INSIST bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 83.

³¹ Frans Magnis Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 230-231.

ideologi yang ada.³² Sebagaimana kata Aart van Zoest, yang dikutip oleh Alex Sobur dalam bukunya *Analisis Teks Media*, bahwa sebuah teks tak pernah lepas dari ideologi dan memiliki kemampuan untuk memanipulasi pembaca ke arah suatu ideologi.³³

F. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Artinya, penelitian ini dilakukan melalui karya-karya ilmiah, baik yang tertuang dalam buku, majalah, jurnal, makalah atau apapun yang berkaitan dengan topik pembahasan. Secara garis besar, penelitian dalam kategori *library research* ini terdiri dari dua tahap, yaitu; *pertama*, tahap pengumpulan data; dan *kedua*, tahap pengolahan dan analisis data.

1. Tahap Pengumpulan Data

Tahap pengumpulan data dilakukan melalui metode dokumentasi terhadap data primer dan data sekunder. Data primer berupa bahan kepustakaan yang berkaitan langsung dengan penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi, *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*. Sedangkan data sekunder berupa bahan-bahan kepustakaan yang berkaitan -baik secara langsung maupun secara tidak langsung- dengan data primer.

2. Tahap Pengolahan dan Analisis Data

³² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 293.

³³ Alex Sobur, *Analisis Teks Media; Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing* (Bandung: Remaja Rosdakarya), hlm. 60

Pada tahap ini dilakukan langkah menganalisa data primer dengan menggunakan bantuan data sekunder dan pendekatan yang dipilih. Sesuai dengan jenis dan model penelitian di atas, maka proses analisis data dilakukan dengan menggunakan beberapa pendekatan: **pertama**, pendekatan deskriptif-eksploratif, yaitu dengan berupaya memaparkan pembahasan tema sentral secara apa adanya, tepat, jelas, akurat dan sistematis.³⁴ **Kedua**, dengan menggunakan analisis wacana, guna memahami keterkaitan penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi dengan konteks yang mengitarinya. Pendekatan ini juga dimaksudkan untuk menelusuri implikasi ideologi dalam penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi terhadap sejumlah periwayat hadis.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk lebih memudahkan pemahaman dan demi runtutnya penalaran dalam penulisan, kajian dalam penelitian ini terdiri dari tiga bagian utama yaitu, pendahuluan, isi, dan penutup, yang selanjutnya dibagi menjadi ke dalam beberapa bab dan sub bab.

Bab pertama, berupa pendahuluan yang memuat latar belakang masalah yang mengantar penulis melakukan penelitian. Kemudian dilanjutkan dengan rumusan masalah yang menjadi pokok bahasan penelitian. Setelah itu, dijelaskan tujuan diangkatnya tema tersebut serta kegunaan penelitian ini, baik secara teoritis maupun praksis. Langkah berikutnya adalah menelusuri pustaka guna mengetahui posisi tema yang diteliti serta kemungkinan adanya literatur

³⁴ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 54.

yang mendukung penelitian ini. Terakhir, dijelaskan pula pendekatan dan metode yang digunakan serta kerangka sistematis yang mengarahkan pada rasionalisasi penelitian ini.

Bab kedua, berisi tentang kajian ilmu *al-Jarh wa Ta'dil*, melingkupi geneologi munculnya *al-Jarh wa Ta'dil*, eksplorasi kaedah, tingkatan lafaz-lafaz *al-Jarh wa Ta'dil*, dan deskripsi karya-karya ulama klasik tentang ilmu ini.

Bab ketiga, kajian difokuskan biografi tokoh dan karya yang menjadi subjek kajian penelitian ini. Meliputi sekilas setting sosio-historis dan karier akademik Ibnu Abi Hatim al-Razi, latarbelakang penulisan kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil*; (tokoh-tokoh serta karya-karya yang mempengaruhi pemikirannya). Selanjutnya ditambah dengan penjelasan mengenai karya-karya intelektualnya. Hal ini akan membantu untuk lebih mengenal tokoh dan karyanya yang akan dikaji secara pribadi maupun posisinya dalam horison keilmuan Islam.

Bab keempat, mendeskripsikan penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi terhadap sejumlah periwayat hadis, baik yang se-ideologi maupun tidak, dalam karyanya *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Kemudian menganalisis secara kritis implikasi ideologi dalam membentuk penilaiannya.

Sebagai hasil dari penelitian yang dilakukan oleh penulis, maka pada bab kelima akan dipaparkan kesimpulan yang telah didapat dari penelitian ini, implikasi ideologi dalam penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi dalam karyanya, *al-Jarh wa al-Ta'dil*.

BAB II

ILMU AL-JARH WA AL-TA'DIL

Para periwayat hadis mulai dari generasi sahabat Nabi sampai generasi *mukharrij al-hadis* (periwayat dan sekaligus penghimpun hadis) sudah tidak bisa dijumpai secara fisik karena telah meninggal dunia. Untuk mengenali keadaan pribadi mereka, baik kelebihan maupun kekurangan di bidang periwayatan hadis, diperlukan informasi dari berbagai kitab yang ditulis oleh ulama ahli kritik *rijal* (para periwayat) hadis.

Kritik terhadap para periwayat hadis yang telah dikemukakan oleh ulama ahli kritik hadis tidak hanya berkaitan dengan hal-hal yang memuji saja, tetapi juga berkenaan dengan hal-hal yang tercela. Mengemukakan hal-hal yang tercela bukan untuk menjelek-jelekkan mereka melainkan untuk dijadikan pertimbangan dalam hubungannya dengan dapat diterima atau tidaknya riwayat hadis yang mereka sampaikan.

Ulama ahli kritik hadis tetap menyadari bahwa mengemukakan kejelekan orang lain tetap dilarang agama. Tetapi, untuk kepentingan yang lebih besar, yakni kepentingan penelitian hadis dalam hubungannya sebagai salah satu sumber ajaran Islam, maka kejelekan atau kekurangan pribadi periwayat dalam kaitannya dengan periwayatan hadis sangat perlu dikemukakan. Kejelekan atau kekurangan yang dikemukakan hanyalah terbatas pada hubungannya dengan kepentingan penelitian periwayatan hadis.

A. Pengertian *al-Jarh wa al-Ta'dil*

Menurut bahasa, *al-jarh* merupakan *isim masdar* dari kata *jaraha-yajrihu* yang berarti melukai atau luka yang mengalirkan darah, baik luka yang berkaitan dengan fisik maupun non-fisik. Kata *jaraha* bila digunakan oleh hakim di pengadilan yang ditujukan pada masalah kesaksian memiliki makna tertentu, yakni menggugurkan keabsahan saksi.¹

Secara terminologi, *al-Jarh* didefinisikan oleh Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib dan ulama hadis (*muhaddisin*) sebagai:

2

“Munculnya suatu sifat dalam diri periwayat yang menodai sifat adilnya atau mencacatkan hafalan dan kekuatan ingatannya, yang mengakibatkan gugur riwayatnya atau lemah bahkan tertolak riwayatnya.”

Sedang kata *tajrih* berarti:

¹ Muhammad Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 72; Manna’ al-Qathan, *Mabahis fi ‘Ulum al-Hadis*, terj. Mifdhol Abdur Rahman (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), hlm. 82; Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Usul al-hadis wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), hlm. 260; Ibn Abi Hatim al-Razi, *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil* (Heiderabad: Majlis Dairah al-Ma'arif, 1952); Faruq Hamadah, *al-Manhaj al-Islam fi al-Jarh wa al-Ta'dil* (Ribat: Dar Nasr al-Ma'rifat, 1989), hlm. 20

² Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), hlm. 260; Faruq Hamadah, *al-Manhaj al-Islam fi al-Jarh wa al-Ta'dil* (Ribat: Dar Nasr al-Ma'rifat, 1989), hlm. 21

“Mensifati seorang periwayat dengan sifat-sifat yang dapat menyebabkan lemahnya periwayatan atau tidak diterimanya riwayat yang disampaikan.”

Sebagian ulama menyamakan penggunaan kata *al-jarh* dan *al-tajrih*, sebagian lagi membedakan penggunaan kata tersebut. Para ulama yang membedakan kedua kata tersebut beralasan bahwa kata *al-jarh* tidak berkonotasi mencari-cari ketercelaan seseorang, karena memang telah tampak dengan sendirinya pada orang tersebut. Sementara kata *al-tajrih* berkonotasi pada upaya aktif mencari-cari dan mengungkap sifat-sifat tercela seseorang.³

Kata *al-‘adl* secara etimologi berarti:

“Sesuatu yang terdapat dalam jiwa, bahwa sesuatu itu lurus.”

Sedang secara terminologi, kata *al-‘adl* adalah:

“Orang yang tidak memiliki sifat yang mencacatkan keagamaan dan *murū’ah* (keperwiraannya), sehingga khabar dan kesaksiannya bisa diterima, apabila dipenuhi syarat-syarat lain.”⁴

Sedangkan kata *al-ta’dil* secara etimologi adalah *isim masdar* dari kata ‘*addala-yu’addilu* yang berarti mengemukakan sifat-sifat adil yang dimiliki

³ Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), hlm. 261

⁴ *Ibid.*, hlm. 261

seseorang. Dengan demikian, kata *al-ta'dil* secara terminologi ilmu hadis berarti:

“Mensifati periwayat dengan sifat-sifat yang baik, sehingga tampak jelas keadilannya, dan karena itu, riwayat yang disampaikan dapat diterima.”

Berdasarkan definisi kata per-kata dari *al-jarh wa al-ta'dil* di atas, Muhammad Ajjaj al-Khatib mendefinisikan ilmu *al-jarh wa al-ta'dil* sebagai berikut:

5

“Ilmu yang membahas keadilan para periwayat hadis dari segi diterima atau ditolaknya periwayatan mereka.”

B. Sejarah Perkembangan Ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil*

Pada dasarnya, embrio praktik *tajrih* dan *ta'dil* sudah ada pada masa Rasulullah. Beliau mencontohkan sendiri secara langsung dengan mencela *bi'sa akh al-'asyirah*. Pada suatu hari, Rasulullah juga pernah memuji sahabat

⁵ Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis wa Mustalahuhu...*, hlm. 261, bandingkan dengan Ibnu Abi Hatim al-Razi, *al-Jarh wa al-Ta'dil* (Heiderabad: Majlis Dairah al-Ma'arif, 1952), hlm. 82, sebagaimana dikutip oleh al-Khatib al-Bagdadi melalui sanad Muhammad bin al-Fadl al-Abisi, "Saat dalam forum kajian ilmu *al-Jarh wa al-Ta'dil* yang diampu oleh Ibnu Abi Hatim al-Razi, tiba-tiba Yusuf bin al-Husain al-Razi datang dan bergabung bersama kami. Tidak lama kemudian, Yusuf bin al-Husain al-Razi bertanya kepada Ibnu Abi Hatim al-Razi. "Wahai Abu Muhammad (Ibnu Abi Hatim al-Razi), apa yang sedang engkau bacakan dalam forum ini?" Ibnu Abi Hatim al-Razi menjawab, "Aku sedang mendiskusikan kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil* karyaku." Kemudian, Yusuf bin al-Husain al-Razi bertanya lagi, "Apa yang dimaksud *al-Jarh wa al-Ta'dil*?" Ibnu Abi Hatim al-Razi menjawab, "*al-Jarh wa al-Ta'dil* adalah sebuah disiplin ilmu yang mengkaji tentang para pakar ilmu, dari aspek integritas kepribadian dan kapasitas intelektualnya."

Khalid ibn al-Walid dengan sebutan “Sebaik-baik hamba Allah adalah Khalid ibn al-Walid. Dia adalah pedang dari sekian pedang Allah.”⁶ Tetapi, sebagai disiplin khusus, *al-Jarh wa al-Ta’dil* baru tersusun secara sempurna pada beberapa tahun pasca terbunuhnya Khalifah Usman ibn ‘Affan, seiring merebaknya hadis-hadis palsu. Peristiwa terbunuhnya Khalifah Usman inilah yang dikenal dalam sejarah Islam sebagai *al-Fitnah al-Kubra*.⁷

Tragedi memilukan itu tidak hanya berimplikasi dalam wacana politik saja, tetapi juga dalam wacana ilmu-ilmu keislaman tradisional, seperti teologi, fikih, dan hadis. Implikasi nyata dari tragedi tersebut adalah munculnya skisme (penggolongan), baik politis maupun teologis.⁸ Dalam konteks ilmu-ilmu keislaman tradisional, khususnya hadis, *al-Fitnah al-Kubra* juga membawa implikasi yang serius bagi perkembangan hadis dan studinya, yang diawali dengan munculnya hadis-hadis palsu (*mawdu’at*).

Munculnya hadis-hadis palsu dimulai pada tahun 41 H pada masa Khalifah Ali ibn Abi Thalib, ketika umat Islam saling bermusuhan antara golongan yang satu dengan yang lain. Faktor yang mendorong munculnya pemalsuan hadis tersebut adalah kebutuhan untuk membela dan menyerang suatu kelompok/golongan. Dengan kata lain, faktor utama penyebab

⁶ Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *as-Sunnah Qabla al-Tadwin* (Kairo: Maktabah Wahdah, 1963), hlm. 235. Lihat juga, Faruq Hamadah, *al-Manhaj al-Islam fi al-Jarh wa al-Ta’dil* (Ribat: Dar Nasr al-Ma’rifat, 1989), hlm. 31

⁷ Secara harfiah, *al-fitnah al-kubra* berarti ujian/malapetaka besar.

⁸ Kajian lengkapnya, lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid I dan II (Jakarta: UI Press, 1985).

munculnya hadis-hadis palsu adalah faktor politik yang dikemas dalam nuansa agama.⁹

Untuk menghambat meluasnya penyebaran hadis-hadis palsu di kalangan masyarakat, para ulama kemudian membuat kaidah-kaidah yang dapat digunakan masyarakat untuk mengenali hadis-hadis palsu tersebut. Kaidah-kaidah tersebut mengacu kepada dua unsur utama sebuah hadis, yaitu sanad dan matan.

Pada perkembangan selanjutnya, periwayatan hadis tidak cukup disampaikan matannya saja, tetapi juga harus menyertakan sanadnya (mata rantai periwayat hadis). Dalam hal ini, para ulama berusaha mengembangkan sistem sanad secara sempurna, ketat, dan penuh dengan kesengajaan.¹⁰ Cara ini ditempuh agar orang tidak dengan mudah mengadakan pemalsuan hadis-hadis Nabi Muhammad saw., sehingga dengan demikian otentisitas hadis diharapkan dapat terjaga. Oleh karena itu, para ulama menganggap penting sistem *isnad* dalam proses periwayatan hadis. Bahkan, karena begitu

⁹ Subhi al-Shalih, '*Ulum al-Hadis wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1977), hlm. 266-267; bandingkan dengan al-Khatib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1971), hlm. 194.

¹⁰ Sesungguhnya, sistem *isnad* telah dipergunakan secara insidental dalam sejumlah literatur, bahkan sejak masa pra Islam dalam periwayatan syair. Selanjutnya, pada masa Islam sistem ini dipergunakan untuk meriwayatkan hadis-hadis Rasulullah, meskipun tidak begitu tegas dalam penerapannya. Sebab, kadang-kadang di antara sahabat ada yang menyebutkan sumber informasinya, tetapi pada kesempatan lain tidak. Sistem *isnad* baru berkembang pesat setelah berakhirnya *al-Fitnah al-Kubra*. Baca M.M. Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, terj. A. Yamin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 61-63.

pentingnya sebagian ulama menganggapnya sebagai bagian dari agama itu sendiri.¹¹

Meski penggunaan sistem *isnad* sudah berjalan dengan baik, sehingga semua hadis-hadis Nabi telah diriwayatkan dengan mencantumkan mata rantai para periwayatnya. Namun, hal itu tidak menyurutkan para ulama untuk mengembangkan studi di bidang ini. Seakan tidak puas dengan otentisitas hadis-hadis Nabi Muhammad saw. yang telah di-*isnad*-kan, mereka kemudian membuat suatu metode yang digunakan untuk meneliti para periwayat hadis. Metode tersebut dikenal dengan istilah *ilmu al-Jarh wa al-ta'dil*. Ilmu ini berisi kaedah-kaedah untuk memeriksa keadaan para periwayat hadis mengenai integritas moral dan kapasitas intelektualnya, sehingga dapat diketahui hal-hal yang mengindikasikan kejujuran dan kedustaannya. Selanjutnya, melalui ilmu ini dapat dibedakan mana hadis yang shahih dan mana hadis yang palsu.

Lebih dari itu, hasil penerapan ilmu tersebut juga dapat menjadi acuan untuk mempersempit ruang gerak para pendusta yang akan memalsukan hadis-hadis Nabi Muhammad saw., sekaligus menghambat perkembangannya. Sebab, para ulama telah sepakat bahwa periwayat yang telah dicap sebagai pendusta, maka semua riwayat yang berasal dari periwayat tersebut tidak akan

¹¹ Sehubungan dengan pentingnya kedudukan sanad, Muhammad bin Sirin (w. 110 H/ 728 M) menyatakan, “Pengetahuan hadis adalah agama, maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agamamu itu.” Senada dengan Ibnu Sirin, 'Abdullah bin Mubarak (w. 181 H./ 797 M.) menyatakan, “Sanad hadis merupakan bagian dari agama. Sekiranya sanad hadis tidak ada niscaya siapa saja akan bebas menyatakan apa yang dikehendakinya.” Abu Husein Muslim bin Hajjaj al-Qusyairiy, *al-Jami' al-Sahih*, disunting kembali oleh Muhammad Fuad abd al-Baqiy ([ttp]: 'Isa al-Babiy al-Halabiy wa Syurakah, 1375 H./1955 M.), Juz I, hlm. 15.

diterima. Karena, riwayatnya dikategorikan sebagai hadis palsu.¹² Sebenarnya hal ini mengesankan adanya generalisasi penghakiman atas suatu riwayat yang masih mengandung dua kemungkinan, benar atau palsu. Tetapi penilaian itu diambil berdasarkan karakter umum yang ada pada periwayatnya, yaitu cap sebagai pendusta (orang yang suka melakukan kedustaan).

Dengan demikian, pada dasarnya ilmu *al-jarh wa al-ta'dil* tumbuh dan berkembang bersamaan dengan periwayatan hadis, yakni semenjak masa Rasulullah dan para sahabatnya. Ulama-ulama sesudahnyalah yang melanjutkan tradisi ini dengan mengembangkan dan menyempurnakannya menjadi disiplin tersendiri dari *'ulum al-hadis*.

C. Syarat-syarat Menjadi *al-Jarih wa al-Mu'addil*

Untuk menjadi seorang kritikus hadis (*al-Jarih wa al-Mu'addil*) bukanlah persoalan yang mudah. Sebab, para ulama telah menetapkan beberapa persyaratan yang terbilang tidak ringan.¹³ Penjelasan para ulama tersebut dapat disimpulkan sebagai berikut.

1. Syarat-syarat yang berkenaan dengan sikap pribadi, yakni (a) bersifat adil; (b) tidak bersifat fanatik terhadap aliran atau mazhab yang dianutnya; dan (c) tidak bersifat bermusuhan dengan periwayat yang dinilainya, termasuk terhadap periwayat yang berbeda aliran dengannya.

¹² Bandingkan dengan M.M. Azami, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 105.

¹³ Muhammad Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi...*, hlm. 72

2. Syarat-syarat yang berkenaan dengan penguasaan pengetahuan.

Dalam hal ini, seorang kritikus harus memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam dalam, terutama yang berkenaan dengan (a) ajaran Islam; (b) bahasa Arab; (c) hadis dan ilmu hadis; (d) pribadi riwayat yang dikritiknya; (e) adat istiadat [*al-‘urf*] yang berlaku; dan (f) sebab-sebab yang melatarbelakangi sifat-sifat utama dan tercela yang dimiliki oleh periwayat.

Di antara tokoh-tokoh *jarīh* dan *mu‘addil* yang muncul dari kalangan sahabat adalah: Ibnu Abbas (w. 68 H), ‘Ubadah ibn Samit (w. 34 H), dan Anas ibn Malik (w. 93 H). Dari kalangan tabi‘in muncul nama-nama: ‘Amir as-Sya’bi (w. 104 H), Ibnu Sirrin (w. 110 H), Sa’id ibn Musayyab (w. 93 H).¹⁴

Di antara ulama hadis yang berkiprah sekitar abad 2 H. yaitu: Syu‘bah ibn Hajjaj (w. 160 H), Malik ibn Anas (w. 179 H.), Sufyan ibn Uyainah (w. 198 H), ‘Abd al-Rahman ibn al-Mahdi (w. 198 H), al-Auza’i (w. 156 H), Sufyan al-Sauri (w. 161 H), Hammad ibn Salamah (w. 167), al-Lais ibn Sa’d (w. 175 H), Yahya ibn Sa’id al-Qatan (w. 189 H), Ibn al-Mubarak (w. 181 H), Hasyim ibn Basyir (w. 188 H), Abu Ishaq al-Fazari (w. 185 H), Hasyim ibn ‘Imran al-Mausili (w. 185 H), Ibnu ‘Aliyah (w. 193 H), Ibnu Wahb (w. 197 H), Waki’ ibn Jarrah (w. 197 H), dan sebagainya.¹⁵

Sedangkan ulama hadis yang berkiprah pada abad 3 H yaitu: Yazid ibn Harun (w. 206 H), Abu Daud al-Tayalisi (w. 204 H), ‘Abd al-Razaq ibn

¹⁴ Muhammad Muhammad Abu Zahw, *al-Hadis wa al-Muhaddisun* (Mesir: Mathba’ah al-Ma’rifah, t.t.), hlm. 455.

¹⁵ Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis...*, hlm. 36-39.

Hamam (w. 211 H), Abu 'Asim (w. 212 H), Yahya ibn Ma'in (w. 233 H), Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), Muhammad ibn Sa'ad (w. 230 H), 'Ali al-Madini (w. 234 H), Muhammad ibn 'Abdullah ibn Numair (w. 234 H), Abu Bakar ibn Abu Syaiban (w. 235 H), Abdulah ibn Amr al-Qawariri (w. 235 H), Ishaq ibn Rahawaih (w. 237 H), Harun ibn 'Abdullah (w. 243 H), Ahmad ibn Salih (w. 248 H), ad-Darimi (w. 255 H), al-Bukhari (w. 256), Abu Zur'ah (w. 264 H), Muslim (w. 261 H), Abu Daud al-Sijistani (w. 275 H), Abu Hatim al-Razi (w. 277 H), Abu Zur'ah al-Dimsyiqi (w. 281 H), dan sebagainya.

Ulama *Jarih* dan *Mu'addil* sekitar abad 4 H yaitu: Abu Bakar al-Faryabi (w. 303 H), Abu Ya'la (w. 307 H), an-Nasa'i (w. 303 H), Ibnu Huzaimah (w. 311 H), Ibnu Jarir al-Tabari (w. 310 H), ad-Daulabi (w. 311 H), Abu 'Urubah al-Harami (w. 318 H), Abu al-Hasan ibn 'Umair (w. 322 H), Abu Ja'far al-'Uqaili (w. 322 H), Ahmad ibn Nasr al-Bagdadi (w. 323 H), Ibn Abi Hatim al-Razi (w. 327 H), Abu Hatim ibn Hibban al-Busti (w. 354 H), at-Tabrani (w. 360 H), Ibnu 'Adi al-Jurjani (w. 365 H), Abu 'Ali al-Husain Ibnu Muhammad an-Naisaburi (w. 365 H), Ibnu Hayyan (w. 369 H), Abu Bakar al-Isma'ili (w. 371 H), Abu Ahmad al-Hakim (w. 378 H), ad-Daruqutni (w. 385 H), Abu 'Abdillah al-Mundah (w. 395 H), Abu Nasr al-Kalabazi (w. 398 H), dan sebagainya.

Ulama *al-jarh wa al-ta'dil* sekitar abad 5 H yaitu, Abu Abdillah al-Hakim (w. 405 H), Ibnu Sa'id (w. 409 H), al-Asfahani (w. 416 H), Abu Hatim al-Abdari (w. 438 H), Abu Ya'la al-Khalili (w. 446 H), Ibnu 'Abd al-Bar (w. 363 H), Ibnu Hazm (w. 456 H), al-Khatib (w. 463 H), Ibnu Ma'kula (w. 475

H), Abu Walid al-Baqi (w. 474 H), Abu ‘Abdullah al-Humaidi (w. 488 H), dan sebagainya.¹⁶

Jarihun dan *Mu’addilun* abad 6 H, antara lain Abu Fadl Muhammad ibn Tahir al-Maqdisi (w. 507 H), al-Mu’tamin ibn Ahmad ibn ‘Ali (w. 507 H), Abu Musa al-Madini (w. 581 H), Abu al-Qasim ibn ‘Asakir (w. 523 H), Ibnu Basykawaih (w. 578 H), Ibnu al-Jauzi (w. 597 H), Abdul Haq al-Asybihi (w. 597 H), Abu Abdillah al-Fakhkhar (w. 581 H), Abu al-Qaim al-Suhaili (w. 581 H), Abu Bakar al-Hazimi (w. 564 H), dan sebagainya.

Sedangkan pada abad 7 H muncul pakar-pakar *Jarih* dan *Mu’addil* seperti, ‘Abdul Gani al-Maqdisi (w. 600 H), al-Rahawi (w. 616 H), Ibnu al-Mufaddal (w. 616 H), Ibnu Anmath (w. 619 H), Abu Syamah (w. 625 H), Abu ‘Abdillah al-Barazili (w. 636 H), Abu Hasan al-Qattan (w. 638 H), Ibnu Nuqtah (w. 629 H), dan sebagainya.

Jarihun dan *Mu’addilun* yang muncul pada periode berikutnya adalah Ibnu Daqiq al-‘Id (w. 702 H), Ibnu Taimiyah (w. 728 H), al-Mizzi (w. 742 H), asy-Syihab al-Fadlullah (w. 749 H), Ibnu Sayyid an-Nas (w. 734 H), az-Zahabi (w. 748 H), asy-Syarif al-Husaini ad-Dimsyiqi (w. 806 H), az-Zain al-‘Iraqi (w. 806 H), Ibnu Hajar al-‘Asqalani (w. 852 H), dan sebagainya.

D. Kaedah-kaedah dan Tingkatan-tingkatan Lafaz *al-Jarh/wa al-ta’dil*

Dalam menilai pribadi seorang periwayat hadis tertentu, terkadang para kritikus sependapat dan adakalanya berbeda pendapat. Selain itu, tak

¹⁶ *Ibid...*

jarang seorang kritikus menilai seorang periwayat yang sama dengan dua kualitas yang berbeda. Dalam suatu kesempatan tertentu, seorang kritikus menilai dengan *laisa bihi ba's*, sedang pada kesempatan lain menilai periwayat tersebut dengan *da'if*.¹⁷ Padahal, kedua lafaz itu memiliki pengertian dan peringkat yang berbeda.¹⁸

Melihat betapa urgensnya ilmu ini, para pakar *'ulum al-hadis* menyusun kaedah-kaedah *jarh* dan *ta'dil*. Dengan adanya kaedah-kaedah ini, diharapkan hasil penelitian terhadap periwayat hadis dapat lebih obyektif. Berikut adalah sebagian kaedah-kaedah yang telah dikemukakan oleh ulama ahli *al-jarh wa al-ta'dil*.

1. *Al-Ta'dil Muqaddam 'Ala al-Jarh*

“Penilaian *ta'dil* didahulukan atas *al-jarh*.”

Argumentasinya, sifat terpuji merupakan sifat dasar yang ada pada periwayat hadis, sedang sifat tercela merupakan sifat yang muncul belakangan. Oleh karena itu, apabila terjadi pertentangan antara sifat dasar dan sifat berikutnya, maka yang harus dimenangkan adalah sifat dasarnya.

Pada umumnya, ulama hadis menolak kaedah tersebut dengan alasan bahwa kritikus yang memuji tidak mengetahui sifat tercela yang dimiliki oleh periwayat yang dinilainya. Sementara kritikus yang

¹⁷ Muhammad Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm.181; as-Sakhawi, *Fath al-Mugis; Syarh Alfiyah al-Hadis li al-'Iraqi*, juz I (Madinah: al-Maktabah, 1968), hlm. 348

¹⁸ Muhammad Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 77.

mengemukakan celaan adalah kritikus yang telah mengetahui ketercelaan periwayat yang dinilainya.¹⁹ Meski demikian, kaedah ini sepenuhnya didukung oleh imam an-Nasa'i (w. 303 H/ 915 M).²⁰

2. *Al-Jarh Muqaddam 'Ala al-Ta'dil*

“Penilaian *jarh* didahulukan atas penilaian *ta'dil*.”

Kaedah ini banyak dianut kalangan ulama hadis (*muhaddisin*), ulama fikih (*fuqaha'*), dan ulama ushul fikih (*usuliyyin*). Hal ini didasarkan pada argumentasi bahwa kritikus yang menyatakan ketercelaan lebih paham terhadap pribadi periwayat yang dicelanya. *Husn al-zann* atau prasangka baik yang menjadi dasar kritikus men-*ta'dil*-kan periwayat, meski didukung jumhur, harus dikalahkan bila ditemukan bukti kecacatan periwayat tersebut. Namun demikian, banyak juga ulama kritikus hadis yang menuntut pembuktian atau penjelasan yang melatarbelakangi ketercelaan yang dikemukakan terhadap periwayat tersebut.²¹

3. *Iza Ta'arada al-Jarih wa al-Mu'addil fa al-Hukmu lil-Mu'addil illa iza Subita al-Jarh al-Mufassar*

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 79

²⁰ Muhammad Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis...*, hlm. 205

²¹ Faruq Hamadah, *al-Manhaj al-Islam fi al-Jarh wa al-Ta'dil* (Ribat: Dar Nasr al-Ma'rifat, 1989), hlm. 360, bandingkan dengan al-Syaukani, *Irsyad al-Fukhul* (Mesir: 'Isa al-Babiy al-Halabiy wa Syurakah, t.th.), hlm. 69

“Apabila terjadi pertentangan antara kritikus yang memuji dan mencela, maka yang harus dimenangkan adalah kritikan yang memuji, kecuali jika kritikan yang mencela disertai alasan yang jelas tentang sebab-sebabnya.”

Argumentasi jumhur ulama hadis didasarkan kepada keyakinan bahwa kritikus yang mampu menjelaskan sebab-sebab ketercelaan periwayat yang dinilainya lebih mengetahui daripada kritikus yang memujinya. Hal ini dipertegas dengan adanya syarat-syarat pen-*jarh*-an yang dilakukan kritikus merupakan penilaian yang ada relevansinya dengan penelitian sanad. Jika tidak demikian, maka kritikan kritikus yang memuji harus didahulukan.

4. *Iza Kana al-Jarih Da'ifan Fala Yuqbalu Jarhuhu li al-Siqqah*

“Apabila kritikus yang mengemukakan ketercelaan itu tergolong lemah (*da'if*), maka penilaian *jarh*-nya terhadap orang yang *siqqah* tidak diterima.”

Kaedah yang dipegangi jumhur ulama hadis ini berangkat dari pandangan bahwa kritikus yang *siqqah* pada dasarnya lebih teliti, hati-hati, dan cermat dalam melakukan penilaian dari pada kritikus yang *da'if*.

5. *La Yuqbalu al-Jarh illa Ba'da al-Tasabbuti Khasyyat al-Asybah fi al-Majruhin*

لا يقبل الجرح الا بعد التثبت خشية الاءشباه في المجرحين

“Penilaian *jarh* tidak diterima karena adanya kesamaran periwayat yang dinilai, kecuali setelah ada kepastian.”

Kaedah ini menolak keragu-raguan penilaian kritikus karena kesamaan atau kemiripan nama antara periwayat yang satu dengan periwayat yang lain. Oleh karena itu, sebelum ada kepastian tentang nama yang dimaksud, penilaian *jarh* terhadap periwayat yang bersangkutan tidak dapat diterima.

6. *Al-Jarh al-Nasyi'u 'an 'Adawati Dunyawiyah la Yu'taddu Bihi*

الجرح الناشئ عن عداوة دنيوية لا يعتد به

“Penilaian *jarh* yang muncul karena permusuhan dalam duniawi tidak perlu diperhitungkan.”

Formulasi kaedah ini berangkat dari realitas pertentangan pribadi antara kritikus dan yang dikritik dapat melahirkan bentuk penilaian yang tidak jujur dan sangat subjektif karena didorong rasa kebencian dan permusuhan.

Dari sejumlah kaedah yang disertai dengan alasan masing-masing itu, maka yang harus dipilih adalah kaedah yang mampu menghasilkan penilaian yang lebih obyektif terhadap para periwayat hadis yang dinilai keadaan pribadinya. Karena, tujuan penelitian yang sesungguhnya bukanlah untuk mengikuti kaedah tertentu, melainkan bahwa penggunaan kaedah-kaedah tersebut adalah dalam upaya memperoleh hasil penelitian yang lebih mendekati kebenaran, bila kebenaran itu sendiri sulit dihasilkan.

E. Tingkatan-Tingkatan Lafaz *al-Jarh wa al-Ta'dil*

Dalam menentukan kapasitas dan kualitas periwayat dengan *al-Jarh wa al-Ta'dil*, banyak lafaz yang digunakan oleh kritikus. Lafaz-lafaz tersebut mengandung pengertian khusus dan tertentu yang disesuaikan dengan kondisi periwayat dalam penelitian kritikus. Untuk mengklasifikasikan keberadaan periwayat itulah, kritikus mencoba meratifikasi periwayat-periwayat dalam beberapa tingkatan.

Di kalangan ulama hadis tidak ada kesepakatan tentang jumlah tingkatan *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Ibnu Abi Hatim al-Razi (w. 327), Ibnu ash-Salah (w. 643), dan an-Nawawi (w. 676) membagi menjadi empat peringkat untuk penilaian *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Sedangkan az-Zahabi (w. 748), al-'Iraqi (w. 806), dan Abu Faid al-Harawi (w. 873) membagi menjadi 5 tingkatan. Adapun Ibnu Hajar al-'Asqalani (w. 852) dan Jalal al-Din as-Suyuti (w. 911) membagi menjadi enam tingkatan.

Perbedaan pendapat tentang jumlah peringkat periwayat telah membawa beberapa konsekuensi. *Pertama*, adanya satu lafaz yang sama dimasukkan dalam peringkat yang sama oleh beberapa kritikus, seperti lafaz *siqqah*, *mutqin*, dan *sabt* dinilai dalam *ta'dil* tingkat peringkat pertama Ibnu Abi Hatim al-Razi, Ibnu as-Salah, dan an-Nawawi. Demikian halnya lafaz *saduq*, *mahalluhu as-sidq*, dan *la ba'sa bihi* sebagai *ta'dil* tingkat kedua dan *syaiikh* sebagai tingkat ketiga, sementara *salih al-hadis* sebagai tingkat keempat.

Kedua, ada lafaz yang sama yang dikategorikan dalam tingkatan yang berbeda oleh para ulama hadis, seperti lafaz *siqqah* oleh Ibnu Abi Hatim al-Razi, Ibnu as-Salah, dan an-Nawawi masuk dalam peringkat pertama. Namun, oleh az-Zahabi, al-'Iraqi, dan Abu Faid, al-Harawi, serta Ibnu Hajar al-'Asqalani maupun Jalal al-Din as-Suyuti masuk dalam peringkat ketiga. Demikian halnya lafaz *la ba'sa bihi* dimasukkan dalam peringkat kedua oleh Ibnu Abi Hatim al-Razi, Ibnu as-Salah, dan an-Nawawi. Oleh az-Zahabi dan al-Harawi dimasukkan dalam peringkat ketiga. Sedangkan Ibnu Hajar al-'Asqalani dan Jalal al-Din as-Suyuti memasukkannya dalam peringkat keempat. Lafaz *saduq* digolongkan dalam peringkat *ta'dil* kedua oleh Ibnu Abi Hatim al-Razi, Ibnu as-Salah, dan an-Nawawi. Sedangkan oleh az-Zahabi dan al-Harawi dikategorikan dalam peringkat ketiga dan oleh Ibnu Hajar al-'Asqalani dan Jalal al-Din as-Suyuti dalam tingkatan keempat.

Kensekuensi yang ketiga, ada beberapa lafaz yang tidak dipergunakan oleh ulama kritikus hadis tertentu, seperti lafaz *dabit*. Istilah tersebut dipakai oleh Ibnu as-Salah, an-Nawawi, al-Harawi, Ibnu Hajar al-'Asqalani, dan as-Suyuti, tetapi tidak dipergunakan oleh Ibnu Abi Hatim al-Razi, az-Zahabi, dan al-'Iraqi. Demikian halnya lafaz *maqarib al-hadis* dipergunakan sebagai ungkapan *ta'dil* oleh an-Nawawi, al-'Iraqi, dan al-Harawi, tetapi sama sekali tidak dipakai oleh Ibnu as-Salah, Ibnu Abi Hatim al-Razi, az-Zahabi, Ibnu Hajar al-'Asqalani maupun as-Suyuti.

Oleh karenanya, untuk mengetahui dan memahami tingkat kualitas penilaian seorang periwayat dari kapasitas intelektual dan kepribadiannya,

perlu kecermatan yang tinggi dengan mengaitkan penggunaan lafaz tersebut dengan ulama yang menyatakannya. Karena, masing-masing ulama memiliki konsep yang berbeda-beda tentang peringkat dan lafaz yang digunakan. Berikut akan dipaparkan tingkatan-tingkatan *al-Jarh wa al-Ta'dil* berikut lafaz-lafaz yang digunakan oleh beberapa ulama hadis, antara lain Ibnu Abi Hatim al-Razi, Ibnu as-Salah, an-Nawawi, az-Zahabi, al-'Iraqi, al-Harawi, Ibnu Hajar al-'Asqalani, dan as-Suyuti dalam bentuk bagan agar lebih mudah untuk dicermati.

**BERBAGAI PERINGKAT LAFAL-LAFAL KETERPUJIAN (MARATIB AL-FAZH AL-TA'DIL) PARA PERIWAYAT
MENURUT PENGELOMPOKAN ULAMA HADIS²²**

Nomor Peringkat	PENGELOMPOKAN MENURUT						
I	IBN ABIY HATIM AI- RAZI	IBN AI-SHALAH	AL-NAWAWI	AI-ZAHABI	AL-'IRAQIY	AI-HARAWIY	IBN HAJAR AL- 'ASQALANIY dan AL- SUYUTHIY
II	, , , .	, , , , . ,	, , , , , . ,	, , . ,	, , , , .	. ,	, , , , .
III	, . ,	, , .	, , .	. , , ,	, , , , , .	, , , , , , , , , , , , .	, , , , , .
IV	.	.	, , .	. ,	, .	, , . , ,	. , , , , ,
V	.	.	.	, , , .	, .	, , . , ,	. , , , ,
VI	-	-	-	, , .	, , . , , ,	, , .	, , , , , , , , , , , , ,
VII	-	-	-	-	-	-	, , .

²² Muhammad Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis...*, hlm. 198

**PERBANDINGAN PERINGKAT KETERPUJIAN PERIWAYAT YANG DISIFATI DENGAN LAFAL YANG SAMA
MENURUT ULAMA HADIS²³**

BUNYI LAFAL	ANGKA PERINGKAT YANG DIKEMUKAKAN						IBN HAJAR AL- 'ASQALANIY dan AL- SUYUTHI
	IBN ABI HATIM AL-RAZI	IBN AL- SHALAH	AL-NAWAWI	AI-ZAHABI	AL-'IRAQI	AI-HARAWI	
	-	-	-	-	-	I	I
	-	-	-	I	I	II	II
	I	I	I	II	II	II	III
	II	II	II	III	III	III	IV
) (	II	II	II	III	III	III	IV
	III	III	III	IV	IV	IV	V
	IV	IV	IV	IV	V	V	V
	-	-	-	V	-	V	VI

²³ *Ibid.*, hlm. 200

**BERBAGAI PERINGKAT LAFAL-LAFAL KETECELAAN (*MARATIB AL-FAZ/AL-TAJRIH*) PARA PERIWAYAT
MENURUT PENGELOMPOKAN ULAMA HADIS²⁴**

Nomor Peringkat	PENGELOMPOKAN MENURUT						
I	IBN ABI HATIM AI-RAZI	IBN AI-SHALAH	AL- NAWAWI	AI-ZAHABI	AL-'IRAQI	AI-HARAWI	IBN HAJAR AL-'ASQALANI dan AL-SUYUTHI
II	‘ ‘ ‘ •	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ •	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ •	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ •	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ • ‘ ‘	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ • ‘ ‘ ‘	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ • ‘ ‘ ‘
III	•	•	•	• ‘ ‘	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ • ‘ ‘ ‘	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ • ‘ ‘ ‘ ‘ ‘	• ‘ ‘ ‘ ‘ ‘
IV	•	•	•	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ •	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ •	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ • ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘
V	•	•	•	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ •	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ • ‘ ‘ ‘ ‘ ‘	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ • ‘ ‘ ‘ ‘ ‘	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ • ‘ ‘ ‘ ‘ ‘
VI	-	-	-	‘ • ‘ ‘ ‘ ‘ ‘	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ •	‘ • ‘ ‘ ‘ ‘ ‘	‘ ‘ ‘ ‘ ‘ •
VII	-	-	-	-	-	-	‘ • ‘ ‘ ‘ ‘ ‘

²⁴ *Ibid.*, hlm. 202

**PERBANDINGAN PERINGKAT KETERCELAAN PERIWAYAT YANG DISIFATI DENGAN LAFAL YANG SAMA
MENURUT ULAMA HADIS²⁵**

BUNYI LAFAL	ANGKA PERINGKAT YANG DIKEMUKAKAN						IBN HAJAR AL- 'ASQALANI dan AL-SUYUTHI
	IBN ABI HATIM AI-RAZI	IBN AI- SHALAH	AL-NAWAWI	AI-ZAHABI	AL-'IRAQI	AI-HARAWI	
	-	-	-	-	-	I	I
	I	I	I	I	I	I	II
	I	I	I	III	II	II	III
	-	-	-	II	II	II	III
	I	I	I	III	II	II	III
	-	-	-	-	III	III	IV
	-	-	-	IV	III	III	IV
	II	II	II	V	IV	IV	V
	III	III	III	V	V	V	VI
	IV	IV	IV	V	V	V	VI

²⁵ *Ibid.*, hlm. 198

F. Kitab-kitab *al-Jarh wa al-ta'dil*

Sejak masa klasik hingga abad tengah, para ulama hadis telah menyusun kitab-kitab *rijal al-hadis* dan sejarahnya dengan berbagai versi. Penyusunan kitab-kitab *rijal al-hadis* tersebut dilakukan dengan cara mengkaji nama-nama periwayat, membicarakan kehidupannya dari berbagai aspek secara terinci, termasuk hal-hal yang menyangkut penilaian *siqqah* (*tausiq*), dan cacat (*tajrih*) seorang periwayat.

Keseriusan dan kesungguhan para ulama hadis dalam menyeleksi dan mengkualifikasi para periwayat yang bernilai positif dan bernilai negatiflah yang kemudian melahirkan berbagai kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Di antara kitab-kitab tersebut ada yang secara khusus berbicara tentang periwayat dari segi *tabaqah*, sumber kitab hadisnya, dan kualitas periwayatnya. Berikut akan dipaparkan beberapa kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil* yang masyhur dan sangat penting dalam penelitian hadis.

1. Berdasarkan *Tabaqah*

Kitab *Tabaqah* merupakan kitab yang secara spesifik memuat para periwayat yang memiliki kesamaan dalam setiap tingkatannya. Di antara kitab-kitab tersebut, ada yang berisi *tabaqah* periwayat secara umum, seperti *at-Tabaqat al-Kubra*, dan ada pula yang berisi tentang periwayat secara khusus, seperti *Tabaqat al-Huffaz* karya az-Zahabi, *Tabaqah al-Qurra'*, karya Abu Amr ad-Dani, *Tabaqah asy-Syafi'iyah* karya as-Subki.

a. *at-Tabaqat al-Kubra*

Kitab ini merupakan karya Abu ‘Abdillah Muhammad Ibn Sa’ad Katib Al-Waqidi (w. 230) yang menghimpun para periwayat dari kalangan sahabat, tabi’in, dan orang-orang setelahnya sampai pada masa beliau. Kitab ini terdiri dari delapan jilid.

b. *Tabaqat al-Huffaz*

Kitab yang merupakan karya Abu ‘Abdillah Muhammad Ibn Ahmad ‘Usman az-Zahabi ini memuat catatan nama para penilai keadilan periwayat hadis dan orang-orang yang mereka nilai *siqqah* ataupun *da’if*. Selain itu, az-Zahabi juga menyebut para periwayat hadis dan ahli *al-jarh wa al-ta’dil* yang populer, mulai dari *tabaqat* sahabat sampai guru az-Zahabi, yang terbagi menjadi 21 *tabaqat*, sehingga jumlah periwayat dalam kitab ini mencapai 1.176 periwayat.

2. Berdasarkan periwayat secara umum

Kitab-kitab periwayat secara umum bermaterikan periwayat-periwayat dalam kitab hadis dan periwayat-periwayat yang beragam kualitasnya, baik *siqqah* ataupun *da’if*. Di antara kitab-kitab tersebut yang masyhur adalah:

a. *Tarikh al-Kabir*

Kitab karangan imam Bukhari ini memuat 12.305 periwayat, sebagaimana dalam naskah yang tercetak dengan nomor urut. Kitab al-Bukhari tersebut tersusun dengan urutan huruf mu’jam dengan memperhatikan huruf pertama dari nama periwayat dan nama bapaknya. Dalam kitab ini, al-Bukhari juga menyebutkan istilah-istilah

al-jarh wa al-ta'dil, seperti *fihi nazrun*, *sakatu 'anhu* untuk periwayat yang ditanggihkan hadisnya ataupun *munkar al-hadis* untuk periwayat yang tidak boleh diterima periwayatannya.

b. *al-Jarh wa al-Ta'dil*

Kitab karya Ibnu Abi Hatim al-Razi yang terdiri dari delapan jilid ini merupakan ringkasan dari kitab *Tarikh al-Kabir*, yang disusun dengan menyebutkan pendapat ulama tentang *al-Jarh wa al-Ta'dil* periwayat, meringkasnya, dan memperbaiki susunannya. Dalam mukadimahya, Ibnu Abi Hatim al-Razi menjelaskan tentang konsep penting dalam pen-*jarh*-an dan pen-*ta'dil*-an. Informasi tentang data periwayat setidaknya mencakup nama lengkap, nama bapaknya, nama *kunyah*-nya, nasabnya, nama-nama guru dan muridnya yang terkenal, negara asal, perlawatan, tempat tinggal, akidahnya- jika bertentangan dengan ahlu sunah wa al-jamaah-, sebagian karyanya, tahun wafatnya, dan penilaian kualitas periwayat yang bersangkutan.

3. Berdasarkan periwayat dalam kitab hadis tertentu

Secara spesifik, kitab hadis ini hanya memuat nama-nama periwayat hadis dalam kitab-kitab hadis tertentu secara ringkas, sehingga para pengkaji hadis dapat mudah mengetahui periwayat yang dikehendaki di kitab-kitab hadis tertentu.²⁶ Di antara kitab-kitab tersebut adalah:

²⁶ Karya lainnya adalah *at-Ta'rif Rijal al-Muwata'* karya Muhammad bin Yahya al-Hadda' al-Tamimi (w. 416), *al-Kamal fi Asma' ar-Rijal* karya al-Hafiz 'Abdul Gani al-Maqdisi, *Tahzib al-Kamal* karya al-Hafiz Abu al-Hajjaj Yusuf bin Zaki al-Mizzi (w. 742 H), *Ikmal Tahzib al-Kamal* karya al-Hafiz 'Ala'uddin Muglataya (w. 762 H), *Tahzib at-Tahzib* dan *al-Kasyif* karya Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad az-Zahabi (w. 748 H), *Tahzib at-Tahzib* dan *Taqrib at-Tahzib* karya Ibnu Hajar al-'Asqalani (w. 852 H), *Khulasah Tahzib Tahzib al-Kamal* karya

a. *Al-Hidayah wa al-Irsyad fi Ma'rifah Ahli Siqqah wa Saddad*

Kitab ini ditulis Abu Nasr Ahmad ibn Mugirah al-Kalabazi (w. 309). Secara spesifik, kitab ini membahas para periwayat yang terdapat dalam kitab hadis *Sahih al-Bukhari*. Kitab ini masih dalam bentuk manuskrip yang tersimpan dalam perpustakaan Dar al-Kutub al-Misriyah, yang terdiri dari dua naskah, naskah pertama 215 halaman, dan naskah kedua 381 halaman.

b. *Rijaluhu Sahih Muslim*

Kitab ini ditulis oleh Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Asfahani atau lebih dikenal dengan nama Ibnu Manjuyah (w. 428), terdiri dari satu naskah setebal 210 halaman. Manuskripnya tersimpan dalam perpustakaan negara Iskandariyah.

c. *Al-Jam'u baina Rijal as-Sahihain*

Kitab ini ditulis oleh Abu Fadl Muhammad Ibn Tahir al-Muqaddasi yang terkenal dengan Ibnu al-Qirani (w. 507). Pada dasarnya, kitab ini merupakan himpunan dari dua kitab, karya al-Kalabazi dan Ibnu Manjuyah dengan penambahan beberapa aspek yang dianggap perlu dan penghilangan beberapa aspek yang dianggap berlebihan. Kitab ini disusun berdasarkan urutan huruf mu'jam dan telah dicetak di India oleh Da'irah al-Ma'arif al-'Usmaniyah pada tahun 1323 H.

4. Berdasarkan kualitas periwayat

Safiyuddin Ahmad bin 'Abdullah al-Khazraj al-Ansari as-Sa'di, *at-Tazkirah bi Rijal al-'Asyrah* karya Abu 'Abdullah Muhammad bin al-Asma 'Ali al-Husaini ad-Dimsyiqi (w. 765), dan *Ta'jil Manfa'at bi Zawa'id Rijal Aimmah al-Arba'ah* karya Ibnu Hajar al-'Asqalani (w. 852 H). Uraian lebih detail, lihat Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis...*, hlm. 73-78.

a. Periwat-periwat *Siqah*

Secara spesifik, kitab ini memberi kemudahan kepada para pengkaji hadis untuk mencari periwat-periwat yang *siqah*. Di antara kitab-kitab yang populer adalah kitab *as-Siqah* karya Abu al-Hasan Ahmad bin ‘Abdullah bin Salih al-‘Ijli (w. 261 H), *as-Siqah* karya Muhammad bin Hibban al-Busti (w. 354 H), dan *Tarikh Asma’ as-Siqat min Man Nuqila ‘Anhum al-‘Ilmu* karya ‘Umar bin Ahmad bin Syahin (w. 385 H)

b. Periwat-periwat *Da’if*

Kitab ini secara khusus akan memudahkan para pemerhati hadis untuk menemukan periwat-periwat yang *da’if*. Di antara kitab-kitab yang masyhur adalah *ad-Du’afa’ al-Kabir* dan *ad-Du’afa’ as-Sagir* karya al-Bukhari, *ad-Du’afa’ wa al-Matrukin* karya an-Nasa’i, *ad-Du’afa’* karya Abu Ja’far Muhammad bin Amr al-‘Uqaili (w. 323 H), *Ma’rifah al-Majruhin min al-Muhaddisin* karya Muhammad bin Ahmad bin Hibban al-Busti (w. 394 H), dan *al-Kamil fi Du’afa’ ar-Rijal* karya Abu Ahmad ‘Abdullah bin ‘Adi al-Jurjani (w. 356 H), *Mizan al-I’tidal fi Naqd ar-Rijal* karya az-Zahabi, dan *Lisan al-Mizan* karya Ibnu Hajar.

BAB III

IBNU ABI HATIM AL-RAZI

DAN KITAB AL-JARH WA AL-TA'DIL

Untuk melihat lebih jauh karakter pemikiran Ibnu Abi Hatim al-Razi, di sini terlebih dahulu diuraikan *setting* historis dan sosio-politik pada masa Ibnu Abi Hatim al-Razi. Hal ini dimaksudkan untuk mengungkap secara jelas korelasi antara gagasan Ibnu Abi Hatim al-Razi dengan konteks yang melatarinya. Sebab, semua produk pemikiran manusia merupakan komunikasi dan proses ekspresi penulis dengan lingkungannya.

Dalam kaitan ini, Anton Baker dan Charis Zubair menegaskan bahwa manusia adalah makhluk historis, sehingga seseorang berkembang dalam pengalaman dan pemikirannya sesuai dengan lingkungan serta gerak zamannya.¹ Oleh karena itu, setiap ekspresi yang berkaitan dengan lingkup zamannya harus ditinjau sesuai dengan perkembangannya. Atas dasar tersebut, penting sekali dipaparkan latar historis dan sosio-politik serta perkembangan pemikiran Ibnu Abi Hatim al-Razi. Hal ini dimaksudkan untuk mendapat pemahaman yang komprehensif berkaitan dengan penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi terhadap para periwayat hadis dalam kitabnya, *al-Jarh wa al-Ta'dil*.

¹ Anton Baker dan Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 4

A. Sketsa Biografi dan *Rihlah* intelektual Ibnu Abi Hatim al-Razi

Ibnu Abi Hatim memiliki nama lengkap ‘Abdur Rahman ibn Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir ibn Dawud Ibn Mihran Abu Muhammad ibnu Abi Hatim al-Razi al-Hanzali al-Rayy.² Beliau lahir pada tahun 240 H/854 M di Rayy. Selain “Razy”, Ibnu Abi Hatim al-Razi dan ayahnya juga diberikan nisbah “Hanzali”. Hal ini berkaitan dengan nama tempat di Rayy yang disebut Darb Hanzalah. Di tempat inilah, keluarga Ibn Abi Hatim tinggal dan masjid Abi Hatim berada. Selain itu, baik Ibnu Abi Hatim al-Razi maupun ayahnya juga memiliki nisbah yang lain, yakni “Tamimi” dan Gatfani.³

Abu Hatim mempunyai sikap yang tegas dalam mendidik anaknya. Beliau melarang Ibnu Abi Hatim untuk mengkaji hadis sebelum mendalami dan memahami terlebih kajian al-Qur’an dengan sempurna. Dalam hal ini, Ibnu Abi Hatim al-Razi mendapat bimbingan dari Fadl ibn Syazan al-Razy (w. 260 H/873 M),⁴ seorang figur yang luar biasa. Dalam bidang teologi, ia (Fadl ibn Syazan al-Razy) mengikuti faham Abu al-Hasan al-Asy’ari, namun dikenal juga sebagai pentransmisi hadis Syi’ah.

² ‘Abd al-Rahman bin Yahya al-Mu’allimi al-Yamani, editor *Kitab al-Jarh wa al-Ta’dil*, dalam pengantar, Ibn Abi Hatim al-Razi, hlm. I. Sedangkan Eerick Dickinson yang mengutip Abu Nu’aym dalam risalahnya kitab *al-Zikr al-Akhbar Ishbahan* mengataan bahwa nama lengkap Ibnu Abi Hatim adalah Abu Muhammad ‘Abd al-Rahman ibn Abi Hatim al-Razi. Eerik Dickson, *The Development The Developtmen of Early Sunnite Hadith Criticisime: The Taqdim of Ibn Abi Hatim al-Razi* (Leiden: Brill. 2001), hlm. 16

³ Imam Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Usman az-Zahabi, *Siyar A’lam al-Nubala*, Vol. 13 (Beirut: Muassasah al-Risalah, t.th), hlm. 247.

⁴ Abu ‘Abdu ar-Rahman bin Hatim Muhammad bin Idris bin Munzir at-Tamimi al-Hanzali ar-Razi, *Kitab al-Jarh wa Ta’dil*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988), juz I, hlm. d-h

Eerick Dickson yang mengutip pendapat Ibn Nadim, mencatat Fadl Ibn Syazan al-Razy ini sebagai sumber informasi tentang sejarah al-Qur'an dalam kitab *Fihris*. Kondisi ini menjadi sesuatu yang sangat mengesankan, untuk mempertemukan seorang figur yang memiliki karakter berbeda-beda yang mengajarkan al-Qur'an kepada Ibnu Abi Hatim. Barangkali, hal inilah yang menjadi alasan bahwa pemikiran Ibnu Abi Hatim al-Razi menjadi begitu bernilai. Ibnu Abi Hatim al-Razi dan ayahnya juga mendapat hadis dari Fadl ibn Syazan al-Razy.⁵

Setelah kajian al-Qur'annya sempurna, Ibnu Abi Hatim al-Razi mulai mengumpulkan hadis dari pentransmisi hadis yang tinggal di al-Rayy dan juga ulama-ulama asing yang singgah di kota ini. Pada masanya, al-Rayy merupakan pusat kesarjanaan hadis.⁶ Ulama-ulama hadis terkemuka di al-Rayy adalah Abu Hatim,⁷ Abu Zur'ah,⁸ dan Warah.⁹

Secara umum ada tiga periode *rihlah* yang dilakukan oleh Ibnu Abi Hatim al-Razi dalam mengumpulkan hadis. *Pertama*, terjadi pada tahun 255 H /868 M bertepatan dengan usianya 15 tahun bersama ayahnya sekaligus melakukan ibadah haji. Ketika tiba di Zu al-Hulaifah, suatu wilayah yang

⁵ Eerick Dickson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdim of Ibn Abi Hatim al-Razi* (Leiden: Brill. 2001), hlm. 17

⁶ Abu 'Abdu ar-Rahman bin Hatim Muhammad bin Idris bin Munzir at-Tamimi al-Hanzali ar-Razi, *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*, juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), hlm. d-h

⁷ Ia adalah bapak dari Ibn Abi Hatim yang memiliki nama lengkap Abu Muhammad ibn Idris al-Razi (195-277 H/811-890 M)

⁸ Nama lengkapnya adalah Abu Zur'ah 'Ubayd Allah ibn 'Abd al-Karim al-Razi (200-264 H/815-878 M)

⁹ Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Muslim ibn Warah al-Razi (w. 270 H/884 M)

berada beberapa kilometer di luar kota Madinah, Ibnu Abi Hatim al-Razi memasuki usia akil balighnya. Kondisi ini membahagiakan ayahnya. Sebab, hal ini menandakan anaknya telah tumbuh dewasa, sehingga secara sempurna menerima pahala dari ibadah haji yang dilakukannya.

Setelah melakukan ibadah haji, Ibnu Abi Hatim al-Razi dan ayahnya memanfaatkan kesempatan untuk mengunjungi kota Bagdad, Samara, Damaskus, Wasith, dan Kufah untuk mengumpulkan hadis. Pada saat berada di Bagdad, mereka bertemu ‘Abdullah (231-291 H/828-903 M) salah satu dari dua putera utama Ahmad ibn Hanbal, yang memiliki peran dalam menjaga dan menyebarkan ajaran-ajaran ayahnya. Ibnu Abi Hatim al-Razi berguru kepada ‘Abdullah mengenai komentar-komentar teknis ayahnya (Ahmad ibn Hanbal) terhadap *‘Ilal al-hadis* dan jawaban-jawaban atas persoalan keagamaan (*masa’i*) yang diberikan kepadanya. ‘Abdullah juga seorang dari murid terpenting Yahya ibn Ma’in.¹⁰

Di Bagdad, Ibnu Abi Hatim al-Razi juga belajar kepada ‘Abbas ibn Muhammad al-Duri (200-271 H/816-884 M). Beliau juga murid dari Yahya ibn Ma’in. Selain itu, di kota ini juga ia berguru kepada ‘Usman ibn Sa’id al-Darimi (200-282 H/816-895 M). Sebagaimana ‘Abbas ibn Muhammad al-Duri, ‘Usman ibn Sa’id al-Darimi juga salah satu rangkaian penting terhadap ajaran-ajaran Yahya ibn Ma’in. Salah satu di antara karya yang ditulis al-Darimi adalah kitab yang menyerang argumentasi Mu’tazilah yang diberi judul *al-Radd ‘ala al-Jahmiyah*. Ibnu Abi Hatim sendiri pada masa selanjutnya

¹⁰ Abu ‘Abdu ar-Rahman bin Hatim Muhammad bin Idris bin Munzir at-Tamimi al-Hanzali ar-Razi, *Kitab al-Jarh wa al-Ta’dil...*, hlm. h.

juga menulis sebuah risalah yang menyerang argumentasi Jahmiyah. Setelah kembali ke al-Rayy, Ibnu Abi Hatim al-Razi sempat bertemu dengan ulama hadis lokal yang bernama Muhammad ibn Hammad al-Tihrani.¹¹

Rihlah yang kedua dalam mengumpulkan hadis dilakukan Ibnu Abi Hatim al-Razi pada tahun 262 H/875 M. Pada perjalanan kali ini, Ibnu Abi Hatim al-Razi mengunjungi Mesir dan Syiria. Di Mesir, ia belajar hadis, di kota Fustat dan Aleksandria. Ulama terkemuka yang ditemui oleh Ibnu Abi Hatim al-Razi adalah al-Rabi' al-Sulaiman, seorang ulama yang memiliki reputasi dalam menyebarkan ajaran-ajaran Imam Syafi'i. Fustat sendiri merupakan wilayah yang berada di Kairo yang menjadi pusat kesarjanaan ulama dalam menyebarkan ajaran hukum Imam Syafi'i. Abu Zur'ah sendiri pernah berguru kepada al-Rabi' al-Sulaiman untuk menyalin karya-karya Imam Syafi'i yang dimiliki al-Rabi'.

Ulama lain yang beliau temui di Mesir adalah Muhammad ibn 'Abdullah ibn Hakam (182-268 H/799-882 M), putera dari *fuqaha'* ternama 'Abdullah ibn Hakam (155-214 H/772-829 M) dan kepada saudaranya, seorang sejarawan yang bernama 'Abdurrahman (w. 257 H/870 M). Dari Mesir, Ibnu Abi Hatim al-Razi pergi menuju ke Beirut kemudian pulang ke al-Rayy dengan memutar melalui Bagdad.

Pengembaraan yang ketiga dilakukan Ibnu Abi Hatim al-Razi pada tahun 264 H/877 M. Kali ini, ia mengunjungi kota Isfahan. Di kota ini, ia bertemu dengan Salih (203-263 H/818-878 M) putera Ahmad ibn Hanbal

¹¹ Abu 'Abdu ar-Rahman bin Hatim Muhammad bin Idris bin Munzir at-Tamimi al-Hanzali ar-Razi, *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil...*, hlm. h.

(yakni saudara Abdullah yang ia temui ketika melakukan *rihlah* pertama bersama ayahnya) yang menjadi *Qadi* di sana. Sebagaimana saudaranya, Salih juga memegang peranan penting dalam pentransmisian pandangan-pandangan keagamaan ayahnya. Dari Salih inilah, Ibnu Abi Hatim al-Razi banyak belajar mengenai penilaian-penilaian kritiknya Ibn Madini. Di Isfahan, Ibnu Abi Hatim al-Razi juga sempat belajar kepada Yunus ibn Habib al-Isfahani (w. 267 H/880 M) dan Usyaid ibn ‘Asim (w. 270 H/883 M). Setelah *rihlah* ke Isfahan, Ibnu Abi Hatim al-Razi kembali ke al-Rayy dan menetap di sana hingga akhir hayatnya. Ia meninggal pada bulan Muharram tahun 327 H/938 M.

B. Kondisi Sosial Politik dan Keagamaan Sekitar Lahirnya Kitab *al-Jarh wa al-Ta’dil*

Ibnu Abi Hatim al-Razi sang penulis kitab *al-Jarh wa al-Ta’dil*, hidup di bawah pemerintahan Bani Abbasiyah. Pemerintahan ini berkuasa dalam rentang waktu yang cukup panjang, yakni sejak tahun 750-1258 M/132-656 H.¹² Kekuasaannya menggantikan dinasti Umayyah yang telah mereka runtuhkan. Nama dinasti yang didirikan oleh ‘Abdullah ibn al-‘Abbas al-Saffah ibn Muhammad ibn ‘Ali ibn ‘Abdullah ibn ‘Abbas ini dinisbahkan kepada al-‘Abbas, paman Nabi Muhammad saw. yang merupakan nenek moyang mereka.

¹² C.E. Bosworth, *Dinasti-dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1993), hlm.. 27-28. Bandingkan dengan Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, 3, terj. Muhammad Labib Ahmad (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1993), hlm. 2

Selama dinasti ini berkuasa di Bagdad (kurang lebih 509 tahun Masehi/524 Hijriyyah), pola dan ideologi pemerintahan yang diterapkan berbeda-beda sesuai dengan perubahan politik, sosial, dan budaya yang terjadi. Berdasarkan perubahan pola tersebut, para sejarawan membagi masa pemerintahan Bani Abbasiyah ini menjadi lima periode. 1) Periode pengaruh Persia pertama (tahun 750-847 M/132-232 H); 2) Periode pengaruh Turki pertama (tahun 847-945 M/232-334 H); 3) Periode kekuasaan Bani Buwaihi atau disebut juga dengan periode pengaruh Persia kedua (tahun 945-1055 M/334-447 H); 4) Periode kekuasaan Bani Saljuk atau periode pengaruh Turki kedua (tahun 1055-1194 M/447-590 H); dan 5) Periode bebas pengaruh, namun kekuasaan khalifah hanya efektif di sekitar kota Bagdad (1094-1258 M/590-656 H).

Jika dilihat dari pembagian periodisasi ini, Ibnu Abi Hatim al-Razi hidup pada periode kedua, ketika pemerintahan Abbasiyah di bawah dominasi kekuasaan bangsa Turki yang terkenal bengis dan kejam. Namun karena penting melihat faktor-faktor sosial politis dan keagamaan sekitar masa hidup Ibnu Abi Hatim al-Razi, maka perlu kiranya ditelusuri dua periode yang terdahulu.

1. Dinasti Abbasiyah Periode Persia I (750-847 M/132-232 H)

Selama rentang waktu pemerintahannya, Bani Abbasiyah telah menampilkan 38 orang khalifah. Pusat pemerintahan berada di kota Bagdad, Irak. Sistem pemerintahan periode pertama ini dipengaruhi oleh Persia, karena berkaitan dengan faktor kejatuhan dinasti Bani Umayyah,

salah satunya adalah kekecewaan kaum *Mawali* (umat Islam non Arab, mayoritas orang Persia) yang merasa dinomorduakan.¹³ Kesempatan baik ini tentu tidak disia-siakan oleh Bani Abbas, apalagi pada dasarnya peradaban Persia jelas lebih maju ketimbang budaya Arab, sehingga mereka merupakan aset potensial untuk membentuk dan memajukan negara.

Selain itu, ada kesamaan arah langkah antara kaum *Mawali* dengan yang mayoritas hidup di perkotaan dan berniaga, dengan Bani Abbasiyah yang termasuk Bani Hasyim.¹⁴ Keduanya lebih menyukai kebijakan menuju kepada stabilitas, ketertiban, kemakmuran rakyat dan negara melalui pengembangan perdagangan, ketimbang kebijakan ekspansif yang dimiliki oleh pemerintah Bani Umayyah.¹⁵ Meskipun ada faktor-faktor lain, dua hal tadi kiranya telah cukup untuk mempertemukan kepentingan *Mawali* dan Abbasiyah, sehingga keduanya mampu beriringan bahu-membahu dalam mewujudkan pemerintahan yang baru, dinasti Abbasiyah. Lebih tegas lagi, ketika Abu Ja'far al-Mansur (khalifah II) memindahkan ibu kota pemerintahan dari Hasyimiyah Suriah (karena dianggap masih

¹³ W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 99-101.

¹⁴ Partai Syiah juga termasuk Bani Hasyim dan merupakan musuh bebuyutan Bani Umayyah, sehingga dia juga memberikan dukungan kepadanya. Ini jelas menambah kekuatan Bani Abbasiyah. Bandingkan dengan Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, terj. Hamid Fahmi Zarkasyi (Jakarta: Beunebi Cipta, 1987), hlm. 100.

¹⁵ W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis...*, hlm.

dianggap sarang bani Umayyah) ke Bagdad, sehingga persis berada di tengah bangsa Persia.

Dalam periode awal ini, banyak kemajuan yang patut dicatat, baik di bidang politik, ekonomi, maupun sosial-budaya serta dalam keberagamaan. Pada masa pemerintahan Harun al-Rasyid (Khalifah V) dan al-Makmun (anak Harun al-Rasyid, Khalifah VII) popularitas Bani Abbasyiah telah mencapai puncaknya. Kekayaan yang dimiliki Khalifah dimanfaatkan untuk keperluan sosial, seperti membangun rumah sakit, lembaga pendidikan kedokteran, farmasi, dan kesehatan masyarakat. Apalagi al-Makmun, terkenal memiliki kepedulian yang tinggi terhadap ilmu pengetahuan. Dia mendirikan *Bait al-Hikmah* (wisma kebijaksanaan), tempat para mahasiswa belajar berbagai ilmu, para penerjemah giat bekerja dan digaji tinggi.¹⁶

Pada masa ini pula, aliran teologi rasionalis Muktaizilah hidup subur, bahkan dijadikan sebagai aliran resmi negara. Khusus menyangkut para penulis keislaman dan ulama, Watt berpendapat bahwa mereka seringkali memperoleh hak-hak istimewa dari pemerintah.¹⁷ Para ulama ini begitu dekat dengan orang awam, bahkan mendapat dukungan dari penduduk. Maka hubungan harmonis antara pemerintah, ulama, dan

¹⁶ Cara kerja *Bait al-Hikmah* dibagi dalam berbagai bidang kerja, antara lain bidang penerjemahan, bidang kajian, bidang pengembangan dan sebagainya. Khusus bidang penerjemahan dikepalai oleh seorang yang beragama Kristen, yaitu Hunain ibn Ishaq.

¹⁷ W. Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam...*, hlm. 100.

masyarakat awam ini merupakan sebuah faktor penting dalam menjaga stabilitas kerajaan, karena ulama mengarahkan mereka ke sana.

Oleh karena itu, prestasi gemilang yang tidak pernah tertandingi oleh periode-periode sebelum dan sesudahnya terjadi pada zaman ini, yakni pertumbuhan dan perkembangan di bidang ilmu pengetahuan. Menurut Badri Yatim,¹⁸ zaman ini adalah masa keemasan, karena khalifah merupakan tokoh-tokoh yang 'kuat', baik di bidang politik maupun agama.¹⁹ Periode ini pula yang berhasil menyiapkan landasan yang cukup kokoh bagi perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan dalam Islam. Di zaman ini pula, hidup dan jayanya ulama-ulama besar, seperti Imam Malik, Abu Hanifah, Imam Syafii, dan Ahmad ibn Hanbal, di bidang hukum Islam; Wasil ibn Ata', Abu Huzail, al-Nazzam, al-Jubba'i, al-Asy'ari, dan al-Maturidi, di bidang teologi; Zunnun al-Misri, Abu Yazid al-Bustami, dan al-Hallaj, dalam bidang tasawuf; al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan Maskawaih, di bidang filsafat; Imam Bukhari, Muslim, Abu Dawud, an-Nasa'i di bidang hadis, dan sebagainya.

Pengaruh persia ini telah membentuk peradaban Islam dan mendominasi kehidupan intelektual,²⁰ terutama berjasa dalam

¹⁸ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajawali, 1995), hlm. 50

¹⁹ Menurut analisis Bosworth, untuk membela diri dan menampilkan watak teokratiknya, para khalifah Bani Abbasiyah menggunakan sistem gelar kehormatan (*alqab*) yang sebetulnya tak pernah terjadi. Pada akhirnya, gelar mereka justru lebih populer ketimbang nama aslinya. Gelar-gelar tersebut memproklamasikan ketergantungan kepada Tuhan dan mengklaim bahwa mereka mendapat dukungan Tuhan. C.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 27-28. Bandingkan dengan Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, 3, terj. Muhammad Labib Ahmad (Jakarta: Pustaka alhusna, 1993), hlm. 29.

²⁰ W. Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam...*, hlm. 134.

perkembangan ilmu, filsafat, dan sastra. Selain itu, ciri lain yang menonjol dari periode ini, negara lebih menekankan pembinaan peradaban dan kebudayaan, ketimbang perluasan daerah yang banyak menelan korban jiwa,²¹ sehingga stabilitas politik relatif terjaga. Kondisi seperti ini tentu sangat memungkinkan adanya kesempatan yang leluasa bagi para penulis untuk berkarya dan berprestasi.

2. Dinasti Abbasiyah Periode Kedua dalam Pengaruh Turki I (847-945 M/ 232-334 H)

Puncak kejayaan peradaban dalam Islam memang terjadi di zaman al-Makmun (813-817 M/198-334 H). Namun jika dicermati, masa ini pula yang menjadi titik awal munculnya embargo kemunduran dunia Islam, khususnya di bidang politik. Ada beberapa kebijakan yang menjadi pangkal kemunduran periode II ini.

Pertama, pada periode ini, bentrokan pendapat semakin meruncing, baik antargolongan/mazhab fikih, maupun antarmazhab ilmu kalam. Para ulama hadis pada masa ini menghadapi golongan mazhab fikih yang fanatik. Sementara mazhab ilmu kalam, khususnya kaum muktazilah, sangat memusuhi ulama ilmu hadis. Pertentangan pendapat antara ulama ilmu kalam dan ulama hadis sesungguhnya telah mulai lahir sejak abad ke-2 Hijriyah. Tetapi, karena pada masa itu, penguasa belum memberi angin segar kepada aliran Muktazilah, maka pertentangan

²¹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajawali, 1995), hlm. 53.

pendapat itu masih berada pada tingkat ketegangan antargolongan. Ketika pemerintah, pada awal abad ke-3 Hijriyah, dipegang oleh al-Makmun (813-817 M/198-334 H) yang pendapatnya sama dengan kaum Muktazilah, khususnya tentang kemakhlukan, maka ulama hadis menghadapi ujian yang lebih berat lagi.

Selanjutnya, al-Makmun membuat kebijakan inquisisi (*mihnah*) terhadap para tokoh masyarakat dan ulama.²² Kebijakan ini, menurut analisis Montgomery Watt, merupakan upaya memperlemah pengaruh ulama konstitusionalis dan mengangkat pamor otokratik yang kharismatik dan mampu memimpin dengan tidak hanya bergantung pada supremasi syari'ah.²³ Kebijakan masih dilanjutkan oleh dua khalifah sesudahnya, yakni al-Mahdi (khalifah VIII) dan al-Mu'tasim (khalifah IX). Akibatnya, timbul keresahan dan tidak sedikit korban berjatuh. Langkah ini justru memunculkan sikap tidak simpatik terhadap Muktazilah dan tentu saja, berpengaruh terhadap kredibilitas pemerintah Bani Abasiyah.

Pada perkembangan berikutnya, ketika khalifah al-Mutawakil mulai memegang tampuk kekuasaan dinasti Abbasiyah (232 H/846 M), pengaruh aliran Muktazilah mulai surut. Sebab, ulama hadis mulai mendapat angin segar. Dalam catatan sejarah, khalifah ini sangat

²² Inquisisi tersebut berupa jajak pendapat tentang *Kalam Allah* (al-Qur'an) itu baru atau *qadim* (abadi). Secara resmi, pemerintah al-Makmun menganut aliran Muktazilah yang meyakini bahwa *Kalam Allah* itu baru. Maka bagi para ulama dan tokoh masyarakat yang berbeda pandangan dengan mereka, dipenjarakan. Salah satu korbannya adalah Ahmad ibn Hanbal (tokoh aliran *salafl*).

²³ W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis...*, hlm. 111-114

menentang paham keberadaan golongan Muktazilah (atau *Ahly al-Ra'y*) dan membela golongan *Ahl al-Hadis* sehingga aliran *Salaf* (tradisionalis) mulai berpengaruh pada pemerintahan dan menjadi aliran resmi negara zaman al-Mutawakkil (khalifah XI).

Keadaan tersebut sangat berpengaruh terhadap perkembangan hadis. Pada masa ini, hadis-hadis Nabi Muhammad saw. semakin tersebar luas ke berbagai wilayah. Mahmud Abu Rayah menyebut abad ini dengan periode “Penyempurnaan dan pemilahan”, yaitu penanganan terhadap persoalan-persoalan yang belum terselesaikan pada periode sebelumnya, seperti *al-jarh wa al-ta'dil*, persambungan sanad, dan kritik matan. Di samping itu, pemisahan hadis Nabi dengan fatwa sahabat juga dilakukan oleh ulama hadis.

Kedua, pada masa ini, secara politik terjadi perebutan pengaruh antara keturunan Arab dan keturunan Persia. Pada akhirnya, keturunan Persia yang semakin eksis dan berpengaruh, sementara pengaruh keturunan Arab semakin termarginalkan. Keadaan inilah yang memicu ketegangan dan disintegrasi umat Islam.

Secara geneologis, al-Makmun-lah yang memulai merekrut serdadu bangsa Turki, dengan pertimbangan bahwa mereka tidak berpihak ke mana-mana dalam pertikaian politik, selain gagah berani. Karena pada saat itu, persaingan tak sehat terjadi antara suku Arab dan Persia. Ketika al-Mu'tasim (Khalifah IX) memerintah (833-842 M/ 218-227), kebijakan ini semakin diperkuat, sehingga jumlah mereka telah mencapai sekitar

70.000 orang serdadu. Khalifah juga membentuk pasukan pengawal yang sebelumnya belum pernah ada.

Di antara serdadu bayaran tersebut, ada yang dipercayai untuk menduduki jabatan tinggi, sehingga menimbulkan kemarahan di hati penduduk lama, baik bangsa Arab maupun Persia.²⁴ Keadaan ini tentu berakibat politis pula, karena langkah tersebut dibarengi dengan penyingkiran orang-orang Arab dan Persia yang berpengaruh, agar mereka tidak menyusun kekuatan untuk merebut kekuasaan. Padahal, menurut Carl Brooklemann, sebagaimana dikutip Syalabi, orang-orang Turki terkenal angkuh dan sangat kejam,²⁵ sehingga ketika khalifah berusaha menghindarkan perebutan kekuasaan antara orang Arab dengan Persia, justru terjerumus ke jurang kekuasaan orang Turki. Bahkan di zaman ini, khalifah di bawah pengaruh dan kekuatan mereka, padahal mereka tak berperikemanusiaan.²⁶ Tidak mengherankan apabila pada masa ini, banyak wilayah yang enggan menyetor pajak, bahkan ada pula yang menyatakan memisahkan diri dari pemerintah pusat. Inilah masa disintegrasi.

Dalam pada itu, gerakan-gerakan atau aliran-aliran agama banyak bermunculan dan seringkali dijadikan sebagai alat untuk mencapai

²⁴ W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis...*, hlm. 123-124

²⁵ Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, 3, terj. Muhammad Labib Ahmad (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1993), hlm. 309

²⁶ Kesewenang-wenangan para pejabat turki ini nampaknya tak mengenal batas. Hal ini bisa dilihat, antara lain dari perlakuan mereka terhadap para khalifah, misalnya al-Mutawakkil (khalif XI) mereka bunuh, al-Muiz (XIV) mereka jemur di bawah terik matahari sampai dibunuh, al-Muqtadir (khalif XIX) dipenggal kepalanya dan tercampak di jalan selama beberapa hari, al-Mustakfi (khalif XXIII) dicopot dari jabatannya, lalu kedua matanya dicungkil dan dipenjarakan sampai meninggal dunia. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam...*, hlm. 312

kepentingan-kepentingan politik, misalnya gerakan Ruwandiyah, al-Muqannayah, al-Khuramiyyah, dan Zanadiqah. Selain gerakan tersebut, muncul juga gerakan keagamaan, sebagai kelanjutan dari masa sebelumnya, baik yang mendukung pemerintah maupun yang melakukan oposisi, seperti Syi'ah, Khawarij, Muktazilah, dan Ahlu Sunnah.

Demikianlah, kesemerawutan politik dan ekonomi, perpecahan teologis-filosofis, dan tekanan hebat yang dihadapi masyarakat semakin memperlebar jarak antara penguasa dan meraka yang dikuasai, dan semakin meningkatkan ancaman serangan tentara asing terhadap masyarakat muslim.

Biarpun secara politis dapat dikatakan bahwa negara dalam keadaan 'porak poranda', tetapi arus perkembangan intelektual cukup menggembirakan. Hal ini sebagaimana diakui Watt, bahwa pada abad IX M dan X adalah periode kemajuan dan pencapaian dalam kehidupan intelektual.²⁷ Karya besar ulama dan cerdik cendikia banyak muncul. Watt mencatat,²⁸ banyak hasil karya ilmiah dari masa itu dikagumi sampai sekarang, seperti tafsir al-Qur'an al-Thabari, pentashihan hadis-hadis Nabi Muhammad karya Imam Bukhari dan Muslim, perumusan hukum Islam, pematangan sastra prosa bahasa arab, penulisan sejarah dan geografi, pematangan teologi rasional, dan kebangkitan pemikiran sufisme falsafi.

189 ²⁷ W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis...*, hlm.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 183-197

Pada zaman ini, ada hal menarik yang patut disimak dalam perbincangan teologi, hukum, filsafat, dan tasawuf. Empat disiplin keilmuan ini di kalangan umat Islam saat itu masih dalam rangka mencari identitas masing-masing, sehingga tidak jarang menimbulkan persaingan antarpeminat mereka. Persaingan ini sering memunculkan vonis-vonis negatif terhadap lawannya, seperti *bid'ah*, *murtad* (keluar dari islam), dan *mulhid* (penyeleweng). Bahkan, tidak jarang mereka bersaing dalam mempengaruhi elite politik dan sistem pemerintahan. Persaingan yang selalu dikaitkan bidang teologi, melahirkan berbagai aliran, seperti Muktazilah, Asy'ariyah, dan al-Maturidiyah.

Panasnya iklim pergolakan politik keagamaan yang terjadi di pusat pemerintahan dinasti Abbasiyah juga berdampak di kota al-Rayy, tempat Ibnu Abi Hatim al-Razi dibesarkan. Al-Rayy adalah kota tua yang letaknya dekat Teheran.²⁹ Sejarah politik kota ini pada abad ke 3 H/9 M tampak pada masa yang paling kacau. Karir Ibnu Abi Hatim al-Razi di al-Rayy diwarnai ketegangan-ketegangan antara kelompok-kelompok keagamaan yang terus-menerus melatarbelakangi pergolakan politik. Persaingan antarkelompok atau aliran keagamaan ini menjadi karakteristik –secara umum– wilayah barat dunia Islam. Pertikaian-pertikaian yang terjadi di al-Rayy terus berlangsung hingga akhirnya kota ini dihancurkan oleh orang-orang Mongol pada abad ke 7 H/13 M.

²⁹ Al-Rayy juga dikenal pula dengan sebutan kota wilayah Rugha Kuno sebutan kota di wilayah Persia kuno. Selama masa-masa kejayaan Islam, kota ini termasuk dalam provinsi Dajabal. C.E Bosworth, at.al., (ed), *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1995) Vol. III, hlm. 471-473

Baik Ibnu Abi Hatim al-Razi maupun ayahnya menghabiskan sebagian besar hidupnya di al-Rayy. Ibnu Abi Hatim al-Razi dilahirkan di kota ini, tepatnya di suatu bagian wilayah al-Rayy yang bernama Darb Hanzalah. Di al-Rayy, Ibnu Abi Hatim al-Razi, terjadi persaingan antara *Ahl al-Hijaz* dengan *Ahl al-Kufah* yang merepresentasikan pergolakan *ahl al-hadis* dengan *ahl al-Ra'y*.

Pada waktu itu, *Ahl al-Kufah* (*Ahl al-Ra'y*) menjadi kelompok yang berada di atas angin (mendominasi). Bahkan, Abu Zur'ah, salah seorang dari guru utama Ibnu Abi Hatim al-Razi dan ulama hadis terkemuka, pada masa awal periode kehidupannya adalah termasuk tokoh utama *Ahl al-Kufah* (*Ahl al-Ra'y*), namun pada periode selanjutnya dari masa hidupnya menjadi pendukung setia *ahl al-hadis*.³⁰ Konsekuensi yang diterima karena konversinya menjadi *ahl al-hadis* telah membuat Abu Zur'ah menanggung banyak resiko, di antaranya pengasingan, pemenjaraan, dan pemukulan. Hal ini disebabkan *Ahl al-Ray* berpandangan bahwa Abu Zur'ah telah melukai dan mengkhianati pendirian mayoritas kaumnya (*Ahl al-Ra'y*).

Persaingan antara *Ahl al-Hijaz* dengan *Ahl al-Kufah* yang merepresentasikan pergolakan *ahl al-hadis* dengan *ahl al-Ra'y* ini muncul karena adanya kontradiksi-kontradiksi intern dalam korpus hadis. Sebagian para ahli berusaha untuk memecahkan persoalan ini melalui metode penalaran murni (*ra'yu*). Hal ini disebabkan persentuhan umat

³⁰ Eerick Dickson, *The Developptmen of Early Sunnite Hadith Criticisme: The Taqdim of Ibn Abi Hatim al-Razi...*, hlm. 13

Islam dengan filsafat, yang menghantarkan gelombang rasionalisasi yang sangat hebat. Ibnu Abi Hatim al-Razi sebagai salah satu orang yang terpanggil untuk meningkatkan rasa percaya (keyakinan) umat Islam, bahwa hadis benar-benar berasal dari Nabi.

Menurut Ibnu Abi Hatim al-Razi, dunia intelektual Islam terpecah menjadi dua golongan atas dasar pendekatan mereka terhadap doktrin agama.³¹ *Pertama*, pengikut hadis (*ahl al-hadis*), yakni kalangan yang menghendaki bahwa hadis diberikan prioritas sebagai sumber doktrin. Kalangan pertama ini terwakili oleh orang-orang Hijaz.

Kelompok *kedua* adalah oposisi dari kalangan pertama. Mereka adalah *Ahl al-Ra'y* dan *Ahl al-Kalam* yang terwakili orang-orang kufah. Kelompok kedua ini menekankan keunggulan rasio manusia dalam memformulasikan doktrin agama yang bertolak belakang dengan *ahl al-hadis*. Penamaan *Ahl al-Ra'y* oleh Ibnu Abi Hatim al-Razi digunakan untuk menunjukkan orang-orang yang memformulasikan pendapat hukum dalam bentuk yang arbitrer. Kalangan ini dilabelkan oleh Ibnu Abi Hatim al-Razi kepada kelompok *Hanafiyah*. Demikian juga ahli kalam, para ulama ahli kalam lebih menyukai memformulasikan doktrin mereka juga dengan daya rasio (*ra'yu*) sendiri. Seringkali, model pemikiran ini dinisbatkan kepada aliran Mu'tazilah.

Keberatan utama *ahl al-hadis* terhadap pendekatan *ahl al-ra'y* dan *ahl al-kalam* adalah penggunaan rasio secara arbitrer. Karena pola

³¹ Eerick Dickson, *The Developptmen of Early Sunnite Hadith Criticisme: The Taqdim of Ibn Abi Hatim al-Razi* (Leiden: Brill. 2001) hlm. 3

kearbitreraan semacam inilah yang menghalangi terjadinya uniformitas. Penentangan *ahl al-hadis* terhadap *ahl al-ra'y* sebagaimana yang terekam secara singkat dalam sebuah laporan Hafs ibn Giyat (w. 194/809). “Saya belajar kepada Abu Hanifah. Suatu hari saya mendengarnya memberikan lima jawaban yang berbeda kepada satu pertanyaan, kemudian saya bangkit dan pergi untuk mempelajari hadis.”

Dari latar sejarah di atas, ada beberapa implikasi yang bisa diungkap menyangkut posisi Ibnu Abi Hatim al-Razi. Dalam *rihlah* ilmiahnya, ia menimba ilmu dari para tokoh yang berideologi Sunni, seperti ‘Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal, ‘Abbas ibn Muhammad al-Duri, ‘Usman ibn Sa’id al-Darimi, al-Rabi’ al-Sulaiman, Muhammad ibn ‘Abdullah ibn Hakam, Salih ibn Ahmad ibn Hanbal (saudara ‘Abdullah ibn Hanbal). Tentu saja kecenderungan cara pandanganya (*weltanschauung*) banyak dipengaruhi dan dibentuk oleh golongan Sunni (*ahl al-hadis*). Bahkan, ia memiliki karya yang menentang kubu rasionalis. Dilihat dari ketertarikan dan kegiatannya yang menghabiskan usia demi hadis, secara otomatis, ia bisa digolongkan sebagai *Ahly al-Hadis*, dan agak sulit digolongkan sebagai *Ahly al-Ra'y*.

C. Karya Ibnu Abi Hatim al-Razi

Cukup banyak karya-karya tulis yang telah dihasilkan Ibnu Abi Hatim al-Razi. Secara umum, karya-karya tersebut dapat dikelompokkan menjadi tiga bidang, yakni:

1. Dalam bidang kritisisme hadis, antaranya:

- a. *Bayan Khata' Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari fi al-Tarikh*
- b. *'Ilal al-hadis*
- c. *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*
- d. *Taqdimah al-Ma'rifah li Kitab al-Jarh wa Ta'dil*

2. Dari bidang teologi dan persoalan-persoalan keagamaan, antara lain:

- a. *Asl al-Sunnah wa al-I'tiqad al-Din*
- b. *Kitab Fadail Ahl al-Bayt*
- c. *Kitab Fawa'id al-Raziyyin*
- d. *Kitab Fawa'id al-Kabir*
- e. *al-Musnad*
- f. *Kitab al-Radd 'Ala al-Jahmiyah*
- g. *Kitab al-Tafsir*
- h. *Sawab al-Amal*
- i. *Zuhd Samaniyyah min al-Tabi'in*

3. Dalam bidang biografi dan sejarah, antara lain:

- a. *Adab al-Syafi'i wa Manaqibuhu*
- b. *Kitab Makkah*
- c. *Manaqib Ahmad*

D. Latar Penulisan dan Apresiasi *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*

Pada abad 3-4 H. kitab *al-Tarikh al-Kabir* karya Isma'il al-Bukhari merupakan karya monumental yang dijadikan referensi utama untuk

mengetahui biografi para periwayat hadis. Kitab ini dianggap sebagai kitab biografi yang lengkap pada zamannya. Karena itu, tidaklah berlebihan jika *al-Tarikh al-Kabir* menempati posisi utama dalam bidang biografi sebagai kitab rujukan kritikus maupun pemerhati hadis.

Kitab karangan imam al-Bukhari ini memuat 12.305 periwayat, sebagaimana dalam naskah yang tercetak dengan nomor urut. Kitab al-Bukhari tersebut tersusun dengan urutan huruf *mu'jam* dengan memperhatikan huruf pertama dari nama periwayat dan nama bapaknya. Dalam kitab ini, al-Bukhari juga menyebutkan istilah-istilah *al-jarh wa al-ta'dil*, seperti *fihî nazzrun*, *sakatu 'anhu* untuk periwayat yang ditanggihkan hadisnya ataupun *munkar al-hadis* untuk periwayat yang tidak boleh diterima periwayatannya.

Namun, kitab *al-Tarikh al-Kabir* ini dinilai beberapa ulama kritikus hadis memiliki kekurangan dalam beberapa aspek. *Pertama*, kitab ini tidak selalu, bahkan sangat jarang memberi penilaian (*jarh wa ta'dil*) terhadap periwayat yang tercantum di dalamnya. *Kedua*, ada beberapa data yang dianggap terlalu panjang dan kurang efisien dalam aktivitas penelitian hadis. *Ketiga*, banyak periwayat yang tidak ter-cover dalam kitab ini. Alasannya sederhana, sumber primer dan sekunder yang dipakai al-Bukhari tentunya lebih terbatas ketimbang masa-masa sesudahnya. Selain itu, informasi kesejarahan bersifat kumulatif. Makin baru suatu kitab *tarikh al-ruwat* disusun, tentu saja makin baik pula kualitas dan kuantitasnya, meski tidak mutlak adanya.

Berawal dari kelebihan dan kekurangan kitab *al-Tarikh al-Kabir* serta urgensinya dalam penelitian hadis, Ibnu Abi Hatim al-Razi terketuk hatinya untuk menyempurnakannya melalui karya, kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil*. Karena itu, secara umum, kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil* karya Ibnu Abi Hatim al-Razi tidak jauh berbeda dengan kitab *al-Tarikh al-Kabir* karya al-Bukhari.

Kitab *al-Jarh wa al-Ta'dil* ini terdiri dari empat juz dalam format besar dan memuat 18.050 biografi. Dicitak di India pada tahun 1375 H. dalam delapan jilid. Jilid pertama merupakan mukadimahnyanya. Kitab ini disusun dengan menyebutkan pendapat ulama tentang *al-Jarh wa al-Ta'dil* periwayat. Dalam mukadimahnyanya, Ibnu Abi Hatim al-Razi menjelaskan tentang konsep penting dalam pen-*jarh*-an, pen-*ta'dil*-an dan syarat-syarat menjadi *al-Jarh wa al-Mua'ddil*, dan pentingnya aktivitas kritik sanad.

Menurutnya, seorang kritikus hadis (*al-Jarh wa al-Mua'ddil*) harus bisa memenuhi beberapa kualifikasi berikut ini.

1. Memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam dalam, terutama yang berkenaan dengan ajaran Islam, bahasa Arab, hadis dan ilmu hadis, pribadi riwayat yang dikritiknya, adat istiadat [*al-'urf*] yang berlaku, sebab-sebab yang melatarbelakangi sifat-sifat utama dan tercela yang dimiliki oleh periwayat.
2. Bersifat adil, tidak bersifat fanatik terhadap aliran atau mazhab yang dianutnya, dan tidak bersifat bermusuhan dengan periwayat yang dinilainya, termasuk terhadap periwayat yang berbeda aliran dengannya.

Selain informasi di atas, dalam mukadimahny, Ibnu Abi Hatim al-Razi juga mengeksplorasi hukum-hukum *al-Jarh wa al-Ta'dil* dan beberapa aturan periwayatan. Untuk memudahkan pembaca dan peneliti hadis, kitab ini sengaja disusun oleh al-Razi dengan urutan huruf *mu'jam* (alfabetis) dengan memperhatikan huruf pertama dari nama periwayat dan nama bapaknya. Misal, bab alif berisi bab Ahmad, Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Ayub, Adam, dan seterusnya.

Informasi tentang data periwayat setidaknya mencakup nama lengkap, nama bapaknya, nama *kunyah*-nya, nasabnya, nama-nama guru dan muridnya yang terkenal, negara asal, perlawatan, tempat tinggal, akidahnya- jika bertentangan dengan Ahlu al-Sunah wa al-Jamaah-, sebagian karyanya, tahun wafatnya, dan penilaian kualitas periwayat yang bersangkutan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Secara ringkas, eksplorasi dan pemaparan mengenai topik penelitian ini, dapat disimpulkan dalam dua point penting berikut ini:

Pertama, konteks historis yang melatarbelakangi munculnya karya besar *kitab al-jarh wa al-ta'dil* merupakan realitas yang penuh dengan gejolak politik keagamaan yang terwarisi dari beberapa abad sebelumnya, *al-fitnah al-kubra*. Dinamika pertarungan ini berkembang dengan cepat. Benturan ini tidak hanya terjadi dalam mazhab kalam, tetapi juga merambah mazhab fikih rasional dengan lawannya, fikih *riwayah*. Dalam konstelasi perebutan “kekuasaan” ini, secara tegas Ibnu Abi Hatim al-Razi mengambil posisi sebagai pembela ideologi sunni yang berafiliasi ke dalam kubu *ahli al-riwayah*. Hal ini terbukti beberapa komentarnya tentang keberadaan kubu rasional yang dianggapnya sebagai kelompok yang arbiter dalam menggunakan akal untuk menggali hukum Islam. Lebih tegas lagi, al-Razi juga pernah menulis sebuah kitab yang menggugat ideologi kaum Jahmiyah.

Selain bukti tertulis, posisi al-Razi sebagai pembela ideologi sunni dan berafiliasi ke dalam ahli riwayat, juga bisa dibuktikan dengan rekaman perjalanan (*rihlah*) intelektualnya ke pelbagai daerah. Dalam lawatan ilmiahnya, al-Razi sempat berguru pada beberapa tokoh penting kaum sunni yang masuk kategori *ahli al-riwayah*, semisal ‘Abdullah ibn Ahmad ibn

Hanbal, ‘Abbas ibn Muhammad al-Duri, ‘Usman ibn Sa’id al-Darimi, al-Rabi’ al-Sulaiman, Muhammad ibn ‘Abdullah ibn Hakam, Salih ibn Ahmad ibn Hanbal (saudara ‘Abdullah ibn Hanbal). Dengan demikian, kecenderungan cara pandang al-Razi (*weltanschauung*) banyak dipengaruhi dan dibentuk oleh golongan Sunni (*ahl al-hadis/ ahl al-riwayah*).

Kedua, dengan menggunakan analisis wacana yang ditawarkan oleh Sara Mills, dapat diketahui bahwa ideologi yang dianut al-Razi sedikit-banyak telah mempengaruhi objektivitas penilaiannya terhadap tiga periwayat yang menjadi *sampling* penelitian ini. Dalam menggambarkan dan menilai ketiga figur tersebut, al-Razi terlihat memihak figur (periwayat) yang seideologi dan mempunyai keterkaitan silsilah guru dan murid. Sementara saat menilai periwayat yang tidak seideologi, al-Razi cenderung bias. Data biografi ketiga periwayat tersebut disampaikan secara tidak berimbang dan bias.

Dalam penutup ini, penulis ingin menegaskan bahwa kesimpulan ini tidak berpretensi untuk menggenaralisasi semua penilaian al-Razi terhadap periwayat yang ada dalam kitab *al-Jarh wa al-Ta’dil*. Karena, merupakan tindakan yang sangat ceroboh dan tidak ilmiah jika hasil penelitian dari tiga *sampling* ini digunakan untuk menyimpulkan semua penilaian al-Razi terhadap periwayat yang berjumlah 18.050. Untuk itu, sekali lagi, penulis tegaskan bahwa kesimpulan ini hanya bersifat kasuistik, tidak bersifat general dan tidak pula berlaku umum. *Wallahu a’lam bi al-sawab*.

B. Saran-saran

Penelitian dengan subjek pengaruh ideologi dalam penilaian Ibnu Abi Hatim al-Razi terhadap beberapa periwayat yang telah dipaparkan secara maksimal dalam skripsi ini merupakan titik awal yang harus diakui masih banyak menyisakan kekurangan, baik dari segi penggalian data, analisa, dan segi-segi lainnya. Oleh karena itu, penulis ingin menyarankan beberapa hal berikut: *pertama*, hendaknya penelitian dan kajian yang lebih intens tentang persoalan ini terus diupayakan, digiatkan, dan dikembangkan. *Kedua*, sebagai ilmu yang sentral dan strategis dalam menentukan kualitas hadis, kajian *al-jarh wa al-ta'dil* perlu dan seharusnya melibatkan pendekatan-pendekatan keilmuan lain seperti pendekatan historis, sosiologis, antropologis, psikologis, dan sebagainya agar diperoleh kesimpulan yang mendekati kebenaran.

DAFTAR PUSTAKA

- Azami, Muhammad Mushtafa. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indianapolis: American Trus Publication, 1977.
- , *Metodologi Kritik Hadis*. terj. A. Yamin, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bosworth, C.E. *Dinasti-dinasti Islam*. terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1993
- , at.al., (ed), *The Encyclopedia of Islam*. Vol. III, Leiden: E.J. Brill, 1995.
- Dickson, Eerik. *The Development The Developtmen of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdim of Ibn Abi Hatim al-Razi*. Leiden: Brill. 2001
- Eriyanto. *Analisis Wacana; Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Hamadah, Faruq, *al-Manhaj al-Islam fi al-Jarh wa al-Ta'dil*. Ribat: Dar Nasr al-Ma'rifat, 1989.
- Isma'il, Muhammad Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- , *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988
- Karim, Khalil Abdul. *Daulat Yatsrib: Bashair fi 'Am al-Wufud*. terj. Kamran As'ad Irsyadi, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. *Usul al-hadis wa Mustalahuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1975.
- , *As-Sunnah Qabla al-Tadwin*. Kairo: Maktabah Wahdah, 1963.
- Lull, James. *Media Komunikasi Kebudayaan: Suatu Pendekatan Global*. Terj. A. Setiawan Abadi, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1998.
- Luthfi, Achmad. Pemikiran Hadis Ibn Abi Hatim al-Razi; Melacak Perkembangan Awal Kritisisme Hadis, dalam "Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis" vol. 7, no. 2 Juli 2006.

- Mannheim, Karl. *Ideology dan Utopia*. terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Nasr, Sayyed Hosein. *Menjelajah Dunia Modern*. terj. Hesti Tarekat, Bandung: Mizan, 1995.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. jilid I & II, Jakarta: UI-Press, 1985.
- Al-Qari, 'Ali. *Syarh Nukhbah al-Fikr*. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978.
- Al-Qathan, Manna' Khalil. *Mabahis fi 'Ulum al-Hadis*. terj. Mifdhol Abdur Rahman, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005.
- Al-Qusyairiy, Abu Husein Muslim bin Hajjaj. *Al-Jami' al-Shahih*. Juz I, disunting kembali oleh Muhammad Fuad abd al-Baqiy, ttp: Isa al-Babiy al-Halabiy wa Syurakah, 1375 H./1955 M.
- Rahman, Fazlur, dkk. *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. ed. Hamim Ilyas & Suryadi, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Al-Razi, Abu 'Abdu ar-Rahman bin Hatim Muhammad bin Idris bin Munzir at-Tamimi al-Hanzali. *Kitab al-Jarh wa Ta'dil*. juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Al-Sakhawi. *Fath al-Mugis; Syarh Alfiyah al-Hadis li al-'Iraqi*. juz I Madinah: al-Maktabah 1968.
- Al-Shalih, Subhi. *'Ulum al-Hadis wa Mustalahuhu*. Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malain, 1977.
- Suseno, Frans Magnis. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. terj. Muhammad Labib Ahmad, Jakarta: Pustaka Alhusna, 1993
- Simon, Roger. *Gagasan Politik Gramsci*. terj. Kamdani dan Imam Baehaqi, Yogyakarta: INSIST bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2000.
- Sobur, Alex. *Analisis Teks Media; Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Suryadi. *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis*. Yogyakarta: Madani Pustaka, 2003.
- Al-Syaukani. *Irsyad al-Fukhul*. Mesir: 'Isa al-Babiy al-Halabiy wa Syurakah, t.th

- Takwin, Bagus. *Akar-Akar Ideologi*. Yogyakarta: Jalasutra, 2003.
- Al-Thahhan, Mahmud. *Ushulut Takhrij wa Dirasatul Asanid*. terj. Ridwan Nasir, Surabaya: Bina Ilmu, 1995.
- Verhaak, C. dan Haryono Iman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan; Telaah Atas Kerja Ilmu-ilmu*. Jakarta: Gramedia, 1991.
- Watt, W. Montgomery. *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*. terj. Hartono Hadikusumo, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- , *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*. terj. Hamid Fahmi Zarkasyi, Jakarta: Beunebi Cipta, 1987.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali, 1995.
- Al-Zahabi, Imam Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn Usman. *Siyar A'lam al-Nubala*. Vol. 13, Beirut: Muassasah al-Risalah, t.th.
- Zahw, Muhammad Muhammad Abu. *al-Hadis wa al-Muhaddisun*. Mesir: Mathba'ah al-Ma'rifah, t.th.

Lampiran Terjemah

Biografi Ahmad bin Hanbal

- Abdurrahman dari Abu Bakar Ahmad bin al-Qasim bin ‘Athiyah al-Razi dari Abdullah bin Ahmad bin Syibawaih berkata, saya mendengar Qutaibah bin Sa’id berkata, “Seandainya saja Ahmad bin Hanbal berada dalam satu masa dengan al-Sauri, Malik, al-Auza’i, dan al-Lais, tentu Ahmad bin Hanbal adalah orang yang paling utama.” Kemudian saya bertanya kepada Qutaibah, “Apakah Ahmad bin Hanbal termasuk golongan tabi’in?” Dengan tegas, Qutaibah menjawab, “Tentu, beliau termasuk golongan Tabi’in Besar.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ahmad bin Salamah bin Abdullah al-Naisaburi, Abdullah bin Abi Ziyad berkata, saya mendengar Abu Ubaid al-Qasim bin Salam berkata, “Puncak ilmu terdapat pada empat orang. Pertama, Ahmad bin Hanbal, dialah orang yang paling kompeten dalam bidang fikih. Kedua, Ali bin al-Madini, dialah orang yang paling alim. Ketiga, Yahya bin Ma’in, dialah orang yang paling bagus dalam catatan. Keempat, Abu Bakar bin Abi Syaibah, dialah orang yang paling kuat hafalannya.
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ahmad bin Salamah al-Naisaburi berkata, “Suatu hari, seseorang telah meminta penilaian kepada Qutaibah tentang Ahmad bin Hanbal, Ibnu Sa’id Yahya bin Yahya, dan Ishaq bin Rahawaih. Kemudian Qutaibah berkata, “Ahmad bin Hanbal lebih utama daripada semua yang kamu sebutkan tadi.”

- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Abdullah bin al-Tihrani dari Abu Saur Ibrahim bin Khalid berkata, “Ahmad bin Hanbal lebih pandai dan lebih kompeten dalam bidang fikih daripada al-Sauri.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ahmad bin Salamah bin Abdullah al-Naisaburi dari Ishaq bin Rahawaih berkata, “Suatu hari, saya berada dalam sebuah majlis dengan Ahmad bin Hanbal, Yahya bin Ma’in, dan beberapa sahabat saya. Kemudian kita membahas sebuah hadis dari satu, dua, dan tiga jalur riwayat. Yahya bin Main lalu berpendapat, “Yang benar adalah dari jalur riwayat ini.” Saya pun menyahutinya, “Bukankah jalan ini telah dishahihkan oleh kesepakatan ulama?” Maka semua orang yang hadir dalam forum tersebut mengiyakan pendapat saya. Saya kemudian bertanya, “Jika demikian, bagaimana maksud, tafsir, dan pemahamannya?” Semua terdiam kecuali Ahmad bin Hanbal.
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Abu Zur’ah berkata, “Saya belum pernah melihat seseorang yang memiliki pengetahuan dan integritas tinggi dari pada Ahmad bin Hanbal. Dalam diri Ahmad bin Hanbal terkumpul sifat zuhud, pribadi yang baik, pengetahuan yang mendalam, dan banyak hal lain.”
- Ahmad bin Hanbal lebih luas dan lebih kompeten dalam bidang fikih daripada Ishaq. Saya selalu mendengar manusia menyebut dan mendahulukan Ahmad bin Hanbal daripada Yahya bin Ma’in dan Abi Khaisamah.

- Abdurrahman berkata, “Saya mendengar Muhammad bin Muslim bin Warah ditanya tentang Ali bin al-Madini dan Yahya bin Main, manakah di antara keduanya yang paling kuat hafalannya? Muhammad bin Muslim bin warah kemudian menjawab, “Ali bin al-Madini lebih kuat hafalanya, sementara Yahya bin Main lebih paham mana hadis yang shahih dan mana hadis yang cacat. Namun, semua kelebihan itu terkumpul dalam pribadi Ahmad bin Hanbal.
- Abdurrahman berkata, “Saya mendengar Abu Zur’ah ditanya tentang manakah yang lebih engkau sukai Ahmad bin Hanbal atau Ishaq bin Ruhawaih? Dia lebih memilih Ahmad bin Hanbal.
- Abdurrahman berkata, “Suatu hari saya mendengar Abu Zur’ah berkata, “Tidak seorang pun dari muridku yang lebih mendalam ilmunya dari pada Ahmad bin Hanbal.
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ahmad bin Salamah bin Abdullah al-Naisaburi dari Qutaibah bin Said berkata, “Ahmad bin Hanbal merupakan pemimpin di dunia.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ya’qub bin Ishaq berkata, “Saya mendengar Muhammad bin Yahya al-Naisaburi berkata, “Pemimpin kita adalah Ahmad bin Hanbal.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ali bin al-Husain bin al-Junaid dari Abu Ja’far an-Nufaili berkata, “Ahmad bin Hanbal adalah orang yang paling mengetahui agama.”

- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari bapakku dari Ahmad bin Abi Hawari dari Abu Usman al-Raqi dari al-Haisam bin Jami' berkata, "Seandainya pemuda ini (Ahmad bin Hanbal) hidup, maka ia akan menjadi hujjah pada zamanya.
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari al-Husain bin Hasan al-Razi dari Ali bin al-Madini berkata, "Di antara santri-santriku tidak ada yang lebih kuat hafalannya daripada Ahmad bin Hanbal. Dia tidak akan berkata kecuali dari kitab. Bagi kita, dia adalah teladan."
- Pada suatu hari, Sa'id bin Amru al-Barda'i berkata kepada Abu Zur'ah, "Wahai Abu Zur'ah, lebih kuat manakah hafalanmu dibanding dengan Ahmad bin Hanbal?" lalu Abu Zur'ah balik bertanya, "Bagaiman engkau mengetahuinya?" Sa'id bin Amru al-Barda'i pun menjawab, "Saya telah menemukan kitab-kitab Ahmad bin Hanbal. Beliau hafal semua nama biografi yang ditulis.
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ibrahim bin Khalid al-Razi dari Muhammad bin Muslim dari al-Hasan bin Muhammad bin al-Shabah berkata, "Imam Stafi'i telah berkata kepadaku, "Saya tidak pernah melihat dua orang laki-laki yang berakal cerdas kecuali Ahmad bin Hanbal dan Sulaiman bin Daud al-Hasyimi."
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ibrahim bin Khalid al-Razi dari Muhammad bin Muslim bin Warah berkata, "Saya mendengar Abu Walid al-Jarwadi berkata, "Imam Syafi'i tidak pernah melihat dua orang

laki-laki di Irak yang berakal cerdas kecuali Ahmad bin Hanbal dan Sulaiman bin Daud al-Hasyimi.”

- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Shalih bin Ahmad bin Hanbal berkata, “Ishaq bin Rahawaih telah bahwa Amir ‘Abdillah bin Thahir berkunjung kepadaku. Pada saat itu, di tanganku ada kitab bapakku, Ahmad bin Hanbal. Ketika melihat kitab yang ada di tanganku, sang Amir berkata, “Kitab apa itu?” Saya berkata, “Kitab Ahmad bin Hanbal.” Kemudian sang Amir mengambil dan membacanya, seraya berkata, “Sungguh, saya sangat menyukainya. Sebab, di dalamnya tidak tercampur dengan persoalan pemerintahan.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari bapakku berkata, “Ahmad bin Hanbal adalah seorang yang luas pemahamannya untuk mengetahui hadis yang shahih dan cacat. Bahkan, Imam Syafi’i belajar mengetahui hadis darinya. Suatu hari, imam Syafi’i bertanya kepada Ahmad bin Hanbal, “Apakah sanad hadis ini dan itu bisa dikatakan kuat?” Ahmad bin Hanbal menjawab, “Benar.”

Biografi Abu Hanifah

- Nu’mān bin Sabit Abu Hanifah Maulau Bani Tamim. Guru-gurunya adalah Atha’, Nafi’, Abi Ja’far Muhammad Bin Ali, Qatadah, Samak Bin Harb, Hammad Bin Abi Sulaiman. Murid-muridnya adalah Hasyim, Ibad bin Al-Awam, Ibnu al-Mubarak, Waki’, Abdurrazaq, Abu Nu’aim. Kemudian Ibnu al-Mubarak meninggalkan Abu Hanifah, menurut keterangan yang saya dengar dari bapakku.

- Jika dikatakan, apakah Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Muhammad bin al-Hasan termasuk golongan yang disebut ahli ilmu? Jawabnya, iya. Abu Sufyan al-Sauri berkata, “Aku tidak pernah bertanya kepada Abu Hanifah tentang sesuatu pun. Tetapi sebaliknya, dia yang bertanya kepadaku.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari bapakku dari muhammad bin kasir al-abdi berkata, “Suatu ketika saya bersama sufyan al-sauri. Maka disebutkan sebuah hadis. Seorang laki-laki berkata, “Seorang laki-laki selain periwayat ini telah memberiku hadis yang sama.” Kemudian laki-laki tersebut ditanya, “Siapa dia?” dia menjawab, “Abu Hanifah.” Dengan tegas, Sufyan al-Sauri berkata, “Tinggalkan hadisnya.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ibrahim bin Ya’qub al-Jurjani tentang sesuatu yang ia tulis untukku dari Abdirrahman al-Muqri’ berkata, “Abu Hanifah pernah berkata kepada kita tentang sesuatu yang berkaitan dengan hadis. Dia berkata, “Sesuatu yang telah kalian dengar hanyalah angin dan sesuatu yang batil.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ibrahim bin Ya’qub al-Jurjani tentang sesuatu yang ia tulis untukku dari Ishaq bin Rahawaih dari Jarir dari Muhammad bin Jabir al-Yamami berkata, “Abu Hanifah telah mencuri kitab Hammad dariku.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Ahmad bin Mansur al-Marwazi dari Salamah bin Sulaiman dari Abdullah, yakni Ibnu al-Mubarak berkata, “Sungguh, para santriku telah meninggalkan sebuah riwayat dari Abu Hanifah. Sebab, dia telah mencuri kitab Muhammad bin

Jabir dari Hammad bin Abi Sulaiman kemudian meriwayatkan dari Hammad meski belum mendengar darinya.

- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Muhammad bin Hamawiyah bin al-Hasan dari al-Husain bin al-Hasan al-Marwazi berkata, “Pendapat Abu Hanifah tercela dan badannya tidak disebutkan.”
- Abdurrahman dari Hajjaj bin Hamzah dari ‘Abdan bin Usman dari Ibnu al-Mubarak berkata, “Abu Hanifah miskin dalam hadis.” Sedangkan bapak saya, Abi Hatim berpendapat, “Abu hanifah tidak diketahui (*majhul*).”
- Abdurrahman dari bapakku dari Humaidi dari Waki’ dari Yahya bin Sa’id berkata, “Abu Hanifah sempat berjalan bersama saya ketika di pasar. Sepanjang perjalanan saya tidak bertanya sedikitpun kepadanya padahal dia adalah tetanggaku di kufah, tapi saya tidak mau mendekatinya maupun bertanya sesuatu kepadanya.”

Biofrafi Muhammad bin Kasir al-Kufi

- Muhammad bin Kasir al-Qursyi al-Kufi Abu Ishaq berdomisili di Bagdad. Guru-gurunya adalah Lais bin Abi Sulaim, Amru bin Qais al-Mala’i, Haris bin Hashirah. Sementara murid-muridnya adalah Musa bin Dawud, Muhammad bin al-Shabah al-Jurjani, Qutabiah bin Sa’id, Ali bin Hasyim bin Marzuq, berdasarkan keterangan yang saya dengar dari ayah saya.
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Qari Ali al-Abbas bin Muhammad al-Dauri berkata, saya mendengar Yahya bin Ma’in berkata, “Muhammad bin Kasir al-Kufi yang meriwayatkan hadis dari Lais adalah

orang syi'ah, tidak bermasalah, dan Sa'dawiyah pernah meriwayatkan hadis darinya. Demikian saya mendengar darinya.

- Abdurrahman berkata, “Saya bertanya kepada ayah saya tentang Muhammad bin Kasir al-Kufi. Ayah lalu menjawab, “Dia lemah dalam meriwayatkan hadis, namun Yahya bin Ma'in mengomentarnya bagus.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Shalih bin Ahmad bin Hanbal dari ayahku berkata, “Menurutku, Muhammad bin Kasir al-Kufi bukanlah orang yang *siqqat*.”
- Abdurrahman telah bercerita kepadaku dari Abdullah bin Ahmad bin Hanbal berkata, “Saya bertanya kepada ayahku (Ahmad bin Hanbal) tentang Muhammad bin Kasir al-Kufi yang meriwayatkan hadis dari Lais dan al-Haris bin Hasirah. Dengan tegas, ayahku berkata, “Saya telah membakar hadisnya, dan saya tidak meridainya.”

CURRICULUM VITAE

A. Identitas Pribadi

Nama : Abdul Azid Muttaqin
Tempat /Tanggal Lahir : Mojokerto, 05 Februari 1983
Alamat Asal : Lemiring RT. 20 RW. 05 No. 34 Leminggir
Mojosari Mojokerto Jawa Timur
Alamat di Yogyakarta : Jl. Timoho No. 354 GK I Sape Yogyakarta

B. Identitas Orang Tua

Nama Ayah : Munasir
Pekerjaan : Tani
Nama Ibu : St. Chotijah
Pekerjaan : Guru
Alamat : Lemiring RT. 20 RW. 05 No. 34 Leminggir
Mojosari Mojokerto Jawa Timur

C. Jenjang Pendidikan :

1992-1997 : MI Salafiyah Mojogeneng Jatirejo Mojokerto
1996-1999 : MTs Salafiyah Mojogeneng Jatirejo Mojokerto
1999-2003 : MAK N Jember
2003- Sekarang : UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

D. Jenjang Pendidikan Non Formal:

1992- 1997 : Pesantren Bidayatul Hidayah Mojogeneng Jatirejo
Mojokerto

Yogyakarta, 15 September 2008

Ditandatangani oleh:

Abdul Azid Muttaqin
NIM: 03531301