

**Metode *Jarḥ wa al-Ta'dīl* Kelompok *Mutashaddid* dan
*Mutasāhil***
(Telaah Pemikiran Yahyā ibn Ma'īn dan al-Turmudhī
Perspektif Sosiologi Pengetahuan)

Ahmad Irsyad Al Faruq

Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon
Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab Dakwah
IAIN Syekh Nurjati Cirebon
Email: ahmadirsyadalfaruq@gmail.com

Abstact:

Jarḥ wa al-Ta'dīl is one of important science in '*ulūm al-ḥadīth*. It is because by this science, we can determine the status of *rāwī*, whether their riwayat can be accepted or not. But, the statements of a critic (*nāqid*) to *rāwī* are different. There are three categories of them, called *mutashaddid*, *mutawassit*, and *mutasāhil*. Those different categories, of course, did not just appear. Those appeared because of sosio-historical context. Yahya ibn Ma'īn and al-Turmudhi are two critics of hadis who represent *mutashaddid* and *mutasāhil*. The analysis implementation of Peter L Berger's knowledge sociology toward the concept of *jarḥ wa al-ta'dīl* of Yahya ibn Ma'īn an al-Turmudhī makes a conclusion that both of their thought about *jarḥ wa al-ta'dīl* as the both sides of sosio-historical conditions and their individual attitude on it. This case is based on three knowledge sociology dialectics process of Peter Berger, including externalisation, objectivation, and internalization. The externalisation process is influenced by; a) the government conditions, b) the scientific development, c) '*ulūm al-ḥadīth*, d) *jarḥ wa al-ta'dīl*, and e) the relationship with their teachers. Whereas, the objectification dan internalization process influenced by; a) their attitude to the government, b) language (alfaz) and works, and c) their tendencies caused by their teachers's influence.

Keywords: *Jarḥ wa al-Ta'dīl*, *Mutashaddid*, *Mutasāhil*, Yahyā ibn Ma'īn, al-Turmudhī, Sosiologi Pengetahuan.

PENDAHULUAN

Jarḥ wa al-Ta'dīl merupakan salah satu cabang ilmu hadis. Ilmu ini sangat penting dalam kajian hadis. Karena dengannya, seseorang

dapat mengetahui periwayat yang diterima dan tidak hadisnya.¹ *Jarḥ wa al-Ta'dfīl* adalah salah satu metode yang digunakan oleh ulama hadis dalam meneliti *rāwī*. Metode tersebut yakni mengomentari perawi apakah ia termasuk kategori *rāwī* yang *'ādil* dan *ḍābit* atau tidak. Munculnya ilmu ini seiring dengan penyebaran hadis hingga keluar kawasan Arab.² Dampak negatif dari penyebaran itu adalah banyak sekali informasi atau kabar yang mengatasnamakan hadis dari Nabi Muhammad. Hal itulah yang kemudian menyebabkan muncul hadits-hadits *ḍa'īf* di tengah masyarakat.

Akan tetapi, persoalan yang muncul adalah tidak semua kritikus sama dalam menilai perawi hadis. Banyak sekali terjadi perbedaan ulama dalam mengkritik perawi. Ulama membagi kritikus (*nuqqād*) perawi hadis ke dalam tiga golongan. Sebagian kritikus sangat ketat dan berlebihan dalam menilai seorang rawi. Kelompok ini biasa disebut sebagai kelompok yang *mutashaddid*. Ada pula kritikus yang begitu moderat dalam menilai para rawi, tidak terlalu ketat dan tidak terlalu longgar. Ulama-ulama ini dikenal dengan kelompok *mutawaṣṣiṭ*. Kelompok kritikus yang ketiga adalah ulama yang sangat longgar dalam menilai. Kelompok ini disebut dengan *mutasāhil*.³ Salah satu kritikus yang dikenal *mutashaddid* adalah Yahyā ibn Ma'īn. Berbeda dengan Yahyā ibn Ma'īn, al-Turmūdhī dinilai oleh ulama sebagai kritikus yang *mutasāhil* atau longgar dalam menilai *rāwī*.⁴ Salah satu contoh perbedaan kedua tokoh tersebut adalah ketika membahas biografi Kaṣīr ibn 'Abdullāh ibn 'Amr ibn 'Awf al-Muzannī. Mayoritas kritikus menilai Kaṣīr dengan sifat *jarḥ*. Yahyā ibn Ma'īn mengatakan *laisa bi shay'*, namun, al-Turmūdhī meriwayatkan hadis darinya dan menilainya dengan hadis *ṣaḥīḥ*.⁵

Bukti tersebut membuktikan bahwa antar kritikus akan menghasilkan penilaian yang berbeda. Selain itu, harus diyakini bahwa penilaian dari beberapa kritikus tersebut pasti dilandasi dari ijtihad

¹ Nuruddin 'Itr, *'Ulūm al-Ḥadīṣ*, terj. Mujiyo (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016) cct. IV, 84.

² Muhammad Imran, *Analisis ke-Ṣiqah-an Perawi Hadis* (Yogyakarta: Istana Publishing, 2016), 30.

³ Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadits Nabi* (Jakarta: Insan Cemerlang, t.th.), 131. Lihat juga Mahmud Ali Fayyad, *Metodologi Penetapan Kesahihan Hadits* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 88-89.

⁴ Para kritikus yang dinilai longgar (*mutasāhil*) dalam menilai rawi selain Imam Turmūdhī adalah Dāruqūṭnī, Imam Abū 'Abdillāh al-Ḥākim, Abū Bakr al-Bayhaqī, Ibn Khuzaymah, dan Ibn Ḥibbān menurut pendapat Ibn Ḥajar. Lihat Zuhair Uṣman Ali Nur, *Ibn 'Ady wa manhajuhu fi kitab al-kamil fi dlu'afa al-rijal*. (Riyadl: Maktabah al-Rusydi, 1997) hlm. 165

⁵ Muhammad 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Rahīm al-Mubarakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī* (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), 242.

masing-masing. Setiap masalah yang bermuara dari ijtihad pasti terdapat dugaan untuk terjadi perbedaan pandangan. Oleh karenanyalah, perbedaan tersebut secara otomatis menunjukkan adanya perbedaan intelektual dan pemahaman antar kritikus itu sendiri.⁶ Pernyataan yang muncul kemudian adalah apa yang melandasi perbedaan tersebut? Metode apa saja yang digunakan para kritikus untuk menilai *rāwī*? Selain itu, Adakah hubungan pengetahuan masing-masing kritikus tersebut berkaitan dengan sejarah kehidupan sosialnya? Jika ada, keadaan sosial apa saja yang mempengaruhi pengetahuan masing-masing kritikus?

KAJIAN PUSTAKA

Tulisan ini dibatasi kajian hanya pada karya-karya yang membahas tentang *Jarḥ wa al-Ta'dīl*, Yahyā ibn Ma'īn, dan al-Turmudhī. Sejauh ini, memang sudah banyak yang menulis tentang *Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Penelusuran ini mendapatkan karya-karya yang telah membahas tema terkait penelitian ini, antara lain *Peringkat Kritikus Hadis; Studi Kasus Atas Ibn Abi Ḥātim dan al-Dhahabī* karya Jubaedah.⁷ Karya tersebut dibuat pada tahun 2011. Penelitian tersebut membahas tentang lafaz-lafaz dan metode kritik *rāwī* menurut Ibn Abi Ḥātim dan al-Dhahabī. Dalam penelitian tersebut, Jubaedah menyimpulkan bahwa perbedaan pandangan terhadap kesahihan sebuah hadis terjadi karena tiga faktor. *Pertama*, sikap ulama kritikus periwayat hadis dalam menetapkan kualitas periwayat tidak sama. *Kedua*, sikap ulama dalam tingkat pengenalan terhadap pribadi periwayat tidak selalu sama. *Ketiga*, sikap ulama dalam pembagian peringkat kualitas periwayat hadis tidak sama. Karya tersebut membahas tentang lafadz-lafadz dan metode kritik rawi menurut Ibn Abi Ḥātim dan al-Dhahabī dengan kesimpulan bahwa ibn Abi Ḥātim lebih ketat dibandingkan al-Dhahabī.

Karya selanjutnya adalah Miftahul Jannah yang menulis *Peringkat Kritikus Hadis; Telaah Atas Kitab Tahdhīb al-Tahdhīb Karya ibn Ḥajar al-'Asqalāni*. Karya tersebut dibuat pada tahun 2004. Penelitian yang merupakan ini membahas tentang sikap-sikap para pengkritik hadis dalam memberikan

⁶Abdullah ibn Yūsuf al-Judā'ī, *Tahrīr 'Ulūm al-Ḥadīth*, (Beirut: Muassasah al-Rayyan, 2004), juz 1, 515.

⁷Jubaedah, *Peringkat Kritikus Hadis; Studi Kasus Atas Ibn Abi Ḥātim dan al-Dhahabī* (Jakarta: Program Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2011).

penilaian pada periwayat hadis dalam kitab *Tahdhīb al-Tahdhīb* karya Ibn Hajar al-‘Asqalānī.⁸

Karya yang lain adalah *Penerapan Jarḥ wa al-Ta’dīl dalam Fit and Proper Test Pada Peraturan Bank Indonesia Nomor: 5/25/PBI/2003* karya Mochammad Imam Baihaqi perlu dicantumkan. Skripsi ini dikarang pada tahun 2003. Karya ini membahas *Jarḥ wa al-Ta’dīl* dengan dibandingkan dengan peraturan yang ada di bank Indonesia.⁹

Selanjutnya, Solihin yang menulis *Pandangan Ahmad Amin dan Musthafa al-Siba’i Terhadap Eksistensi Kritik Matan al-Tirmidzi* pada tahun 2003. Tulisan ini membahas tentang pemikiran Ahmad Amin dan Musthafa al-Siba’i seputar kritik matan yang dilakukan oleh al-Turmudhī. Pendekatan yang dilakukan adalah dengan pendekatan historis.¹⁰

Tak ketinggalan, M. Abdurrahman dan Elan Sumarna yang menulis *Metode Kritik Hadis* pada tahun 2013 ini membahas seputar *Jarḥ wa al-Ta’dīl* dari sisi sejarah, perbedaan kritikus terhadap *rāwī*, pokok-pokok pembahasan *Jarḥ wa al-Ta’dīl*, hingga implikasi ilmu ini dalam menentukan kedudukan hadis.¹¹

Studi Islam Kontemporer Dalam Perspektif Sosiologi Pengetahuan (Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkon) karya Zuhri juga perlu diuraikan sebagai karya terkait. Tulisan ini menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan dalam mengkaji pemikiran Islam kontemporer, dalam hal ini Fazlur Rahman dan Mohammaed Arkoun. Pendekatan yang dilakukan dalam skripsi ini mirip dengan apa yang dilakukan Zuhri.¹²

Karya berikutnya adalah *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl bayna al-Mutashaddidīn wa al-Mutasāhiliīn* karya Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī. Karya yang diterbitkan pada tahun 1997 ini sudah sangat spesifik mengarah kepada pembahasan *jarḥ wa al-tadīl* dan kriteria *tashaddud* serta *tasāhul*. Karya ini bisa dikatakan mewakili permasalahan yang ada dalam ilmu *jarḥ wa al-ta’dīl* mengenai *tashaddud* serta *tasāhul*. Dalam karyanya, al-Jawābī menguraikan bahwa istilah *tashaddud* serta *tasāhul* tidak hanya ditujukan kepada kritikus hadis. Namun, juga merupakan

⁸ Mifathul Jannah, *Peringkat Kritikus Hadis: Telaah Atas Kitab Tahdhīb al-Tahdhīb Karya Ibn Hajar al-Asqalānī* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2004)

⁹ Mochammad Imam Baihaqi, *Penerapan al-Jarḥ wa al-Ta’dīl dalam Fit and Proper Test Pada Peraturan Bank Indonesia Nomor: 5/25/PBI/2003* (Jakarta: Universitas Islam Negri Syarif Hidayatullah, 2010)

¹⁰ Solihin, *Pandangan Ahmad Amin dan Mustāfā al-Sibā’i Terhadap Eksistensi Kritik Matan al-Turmudhī* (Yogyakarta: Institut Agama Islam Negri Sunan Kalijaga, 2003)

¹¹ M. Abdurrahman dan Elan Sumarna, *Metode Kritik Hadis* (Bandung: Rosda, 2013)

¹² Zuhri, *Studi Islam Kontemporer Dalam Perspektif Sosiologi Pengetahuan (Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun)* (Yogyakarta: UIN Sunnan Kalijaga, 2007)

istilah yang digunakan dalam proses penerimaan hadis oleh periwayat hadis. Karya ini juga membahas tentang sejarah ilmu *jarḥ wa al-ta'dīl*, tokoh-tokoh, karya-karya, serta metode-metode yang dipakai di dalamnya.¹³

The Development of Early Sunnite Hadiths Criticism, The Taqdimah of Ibn Abi Hatim al-Razi karya Eerik Dickinson juga patut dicantumkan di sini. Karya yang diterbitkan oleh Brill, Leiden, Belanda pada tahun 2001 ini berisi tentang ulasan metode kritik hadis yang digunakan oleh Ibn Abi Ḥatim dalam kitab *taqdimah* dengan menggunakan pendekatan historis.¹⁴

Adapun Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif yang termasuk dalam jenis penelitian pustaka (*library research*), yaitu jenis penelitian yang objek kajiannya biasa digali dari berbagai sumber kepustakaan (buku, ensiklopedi, jurnal ilmiah, koran, majalah dan dokumen).¹⁵

BIOGRAFI YAḤYĀ IBN MA'ĪN DAN AL-TURMŪDHĪ

Nama lengkapnya adalah Yahyā ibn Ma'īn ibn 'Awn ibn Ziyād ibn Bisṭām ibn 'Abd al-Raḥmān al-Murrī al-Ghaṭafānī. Kunyahnya adalah Abū Zakariyā al-Baghdādī al-Murrī al-Ghaṭṭī.¹⁶ Al-Murrī merupakan nisbat dari Murrah Ghaṭfān, yakni Murrah ibn 'Auf ibn Sa'id ibn Zībyān ibn Baghiḍ ibn Raiṣ ibn Ghaṭfān, nama sebuah kabilah besar yang masyhur.¹⁷ Ia berasal dari daerah Niqyā, sebuah daerah di Anbar, sekitar 12 farsakh dari kota Baghdad, Irak.¹⁸ Menurut Abū Bakr ibn Abī Khuṣāmah, Yahyā ibn Ma'īn lahir pada tahun 158 H.¹⁹ Yahyā ibn Ma'īn wafat di Madinah pada malam jumat bulan Dhulqa'dah 233 H. pada usia

¹³ Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl baina al-Mutashaddidīn wa al-Mutasāhilīn* (Beirut: Dar al-Kutub, 1997).

¹⁴ Eerick Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdimah of Ibn Abi Hatim* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001)

¹⁵ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), 89.

¹⁶ Ada yang mengatakan bahwa nasabnya adalah Yahyā ibn Ma'īn ibn Ghiyats ibn Aun ibn Bisthom. Namun, sanad pertama dianggap lebih masyhur dan shahih. Lihat Muhammad Kamil al-Qashshar, *muqaddimah* dalam kitab *Ma'rifah al-Rijal* (Damaskus: Majma' al-Lughah al'Arobiyyah, t.th), 4. Lihat juga Shihabuddin Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalani, *Tadhhīb al-tahdhib* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 297.

¹⁷ Muhammad Kamil al-Qashshar, *muqaddimah* dalam kitab *Ma'rifah al-Rijal*, 4.

¹⁸ Sebagian sejarawan mengatakan bahwa asalnya dari Khurasan, Irak. Ia datang ke Mesir dan menulis hadis di sana kemudian kembali lagi ke Irak. Muhammad Kamil al-Qashshar, *muqaddimah* dalam kitab *Ma'rifah al-Rijal*, 5.

¹⁹ Shihabuddin Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalani, 302.

75 tahun 10 hari, ketika ia dalam perjalanan haji.²⁰ Al-Turmūdhī dimakamkan di Bāqī'.²¹

Sedangkan, nama lengkap al-Turmūdhī adalah Muḥammad ibn 'Isā ibn Sawrah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥak al-Silmī al-Ḍarīr al-Bughi al-Turmūdhī²² al-Hāfiẓ.²³ Kunyahnya adalah Abū 'Isā²⁴. Sebutan al-Turmūdhī merujuk kepada desa tempat lahir dan tumbuhnya yaitu di Tirmīdh/Turmūdh. Menurut al-Baqā'ī dalam kitab *al-Kashshāf*, beliau berasal dari Marwā. Pada masa La'is̄ ibn Yassār, kakeknya pindah ke Tirmīdh, dan ia lahir di sana.²⁵ Menurut Imam al-Sam'ānī, kota Tirmīdh merupakan kota di pinggir laut Balkh, yang dinamakan dengan Jaiḥun.²⁶ Selain itu nisbat al-Silmī terjuru kepada kabilah Bani Sulaym, salah satu kabilah dari 'Aylān.²⁷

METODE KRITIK *RĀWĪ* YAḤYĀ IBN MA'ĪN DAN AL-TURMŪDHĪ

Para ulama mengategorikan Yahyā ibn Ma'īn sebagai kritikus yang *mutashaddid* atau *muta'annit*.²⁸ Ulama yang mengatakan hal itu antara lain Ibn

²⁰ Muhammad Kamil al-Qashshar, 5.

²¹ Muhammad Kamil al-Qashshar, 6.

²² Para ulama berbeda penyebutan terhadap lafadz Tirmidh. Ada yang membaca fathah *ta'* menjadi Tarmudh, ada yang mendlommahkannya menjadi Turmudh, dan ada yang membaca kasroh menjadi Tirmūdh. Ada pula yang memabacanya Tarmidh, Tirmidh, dan Turmudh. Lihat Muhammad 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Rahīm al-Mubarakfūrī, *Tuḥfah al-Ahwadzi* (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), 242.

²³ Istilah al-Hafiz dalam *ulūm al-hadīth* biasanya ditujukan untuk seseorang yang sangat menguasai banyak hadis dari matan hingga sanadnya. Lihat Jalāl al-Dīn Suyuti, *Tadrīb al-Rāwī* (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), 35.

²⁴ Al-Turmūdhī lebih sering menyebut dirinya dengan al-Turmūdhī dibandingkan dengan kuyahnya, Abū 'Isā. Ia sendiri tidak memberikan alasannya. Namun, diduga dikarenakan sebagian ulama membenci kunyah Abū 'Isā. Hal tersebut dikarenakan ada sebuah hadis dari al-Faḍl ibn Dukain dari Mūsā ibn 'Ali dari ayahnya bahwa ada seseorang yang kunyahnya adalah Abū 'Isā, kemudian Rasulullah bersabda "Sesungguhnya Isa tidak punya ayah" Lihat Muhammad 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Rahīm al-Mubarakfūrī, 243-244.

²⁵ 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Rahīm al-Mubarakfūrī, 239.

²⁶ 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Rahīm al-Mubarakfūrī, 242.

²⁷ 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Rahīm al-Mubarakfūrī, 242. Pendapat ini juga disampaikan oleh Ibn 'Asākir dalam kitabnya *Tārīkh Ibn 'Asākir*

²⁸ Kritikus lain yang termasuk kategori *mutashaddid* atau *muta'annit* adalah Syu'ba ibn Hajjaj, Yahyā ibn Saīd al-Qaththan, Malik ibn Anas, Abu Nuaim al-Fadl ibn Dukain, Affan ibn Muslim, Ali al-Madini, Abu Hatim al-Razi, al-Jurjani, al-Fasawy, al-Nasai, abu al-Fath al-Azdy, Ibn Kharras, al-Saji, Abu al-Ḥasan ibn al-Qaththan, ibn Hazm al-Dhahiry, al-Uqaily, Ibn Hibban, dan Daruqithni. Lihat Zuhair Utsman Ali Nur, 163.

Taymiyyah²⁹, al-Dhahabī³⁰, dan Ibn Hajar.³¹ Menurut Aḥmad Maḥmūd Nur Sayf, ada tiga hal pokok yang menjadi landasan Yahyā ibn Ma'īn dalam menilai *rāwī*.³² *Pertama*, bahwasannya periwayat hadis adalah seorang manusia yang mungkin melakukan kesalahan dan lupa. Hal tersebut merupakan watak dari setiap manusia. Menyikapi hal ini Yahyā ibn Ma'īn berkata “barangsiapa yang tidak melakukan kesalahan dalam hadis, maka ia termasuk pembohong besar (*kadhdhāb*). *Kedua*, kesalahan perawi tersebut dapat diobati dan di benahi, selama perawi tidak bersikeras (*al-'inād wa al-iṣrār*). Jika masih bersikeras dengan kesalahannya, maka perawi tersebut berhak untuk di-*jarḥ*. *Ketiga*, seperti halnya wajib membuang hadis yang diragukan, perawi hadis juga harus introspeksi diri atas kesalahannya. Jika tidak, maka ia termasuk kelompok yang tercela.³³

Al-Turmūdhī dinilai oleh ulama sebagai kritikus yang *mutasāhil* atau longgar dalam menilai *rāwī*.³⁴ Ulama yang mengatakan hal tersebut antara lain Imam al-Dhahabī³⁵ dan Imam al-Sakhāwī.³⁶ Penilaian *tasāhul* oleh al-Dhahabī dan al-Sakhāwī tersebut dikarenakan al-Turmūdhī mencantumkan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang *ḍa'īf* dalam karya-karyanya. Selain itu, ia juga memberikan pangkat *ṣaḥīḥ* dan *ḥasan* terhadap hadis-hadis yang *ḍa'īf*. Padahal, apabila dibandingkan dengan pendapat ulama lain, *rāwī* dan hadis yang al-Turmūdhī cantumkan dalam karyanya dianggap *ḍa'īf*. Alasan tersebut membuat al-Dhahabī menganggap al-Turmūdhī terlalu meepermudah (*tasāhul*) dalam menilai baik seorang *rāwī* dan sebuah hadis.³⁷ Al-Turmūdhī dikenal sebagai

²⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmū' fatawā* (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd. 2004.), 191.

³⁰ al-Dhahabī, *Dhikr man yu'tamadu qowluhu fi al-jarḥ wa al-ta'dīl* (Beirut: Maktab al-Maṭbu'āt al-Islamiyyah, 1990), 298.

³¹ Shihabuddin Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalani, 302.

³² Aḥmad Maḥmūd Nūr Saif, *Yahyā ibn Ma'īn wa kitabuhu al-Tārikh*. (Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 1976), 31.

³³ Aḥmad Maḥmūd Nūr Saif, *Yahyā ibn Ma'īn wa kitabuhu al-Tārikh*. (Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 1976), 31.

³⁴ Para kritikus yang dinilai longgar (*mutasāhil*) dalam menilai rawi selain Imam Al-Turmūzī adalah Dāruquṭnī, Imam Abū 'Abdillah al-Ḥākim, Abu Bakr al-Baihaqī, Ibn Khuzaimah, dan Ibn Ḥibbān menurut pendapat Ibn Hajar. Lihat Zuhair Utsman Ali Nur, 65.

³⁵ al-Dhahabī, *Dhikr man yu'tamadu qowluhu fi al-jarḥ wa al-ta'dīl*, 298.

³⁶ Ia adalah al-Hafīz Muḥammad ibn 'Adb al-Rahmān Syams al-Dīn al-Sakhāwī, wafat pada tahun 902 H. Nisbat beliau al-Sakhā'i tertuju kepada salah satu daerah di Irak, bernama Sakhā. Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad Syams al-Dīn al-Sakhāwī, 168.

³⁷ 'Abd al-Razzāq ibn Khalifah al-Syayājī, *Manhaj al-Hāfīz al-Tirmīzī fi al-Jarḥ wa al-Ta'dīl Dirāsah taḥbīqiyah fi Jāmi'ihī* (Kuwait: Jāmi'ah Kuwait, t.th), 208.

kritius yang *mutasahil*. Imam al-Mubarakfuri dalam *muqoddimah* kitabnya *tuhwah al-ahwa'zi* juga mengatakan bahwa Imam Al-Turmūdhi adalah Imam dalam hal hadits dan longgar (*tasahul*) dalam men-*ṣahīḥ*-kan dan menilai *ḥasan* sebuah hadis.³⁸

Berikut adalah perbandingan lafaz Yaḥyā ibn Ma'īn dan al-Turmūdhi yang digunakan untuk menilai *rāwī*:

Lafaz	Yaḥyā ibn Ma'īn	Al-Turmūdhi
Lafaz <i>Ta'dīl</i>	ثبت, ثقة مأمون, ثقة ليس به بأس, ثقة ليس به يذكره الا بخير, لم يذكره الا بخير, صدوق, رجل صدق, شيخ صدوق, ثقة ليس بحجة, ليس بالقوي ولكن يكتب, صدوق ليس بحجة, ليس بالقوي, لم يقو أمر, ليس يحتج بحديثه, شيخ, صالح الحديث, شيخ ليس به بأس, في حديثه ضعف, ثقة يحدث بمناكر, ليس حديثه بذاك, ليس له فيه كبير رأي, ليس بذاك, وهو صالح, ليس بمتروك, ضعيف	ثقة حافظ, ثقة مأمون, شيخ, ثقة, مقارب الحديث, حافظ صاحب الحديث, ثقة عند اهل الحديث, ثقة مأمون عند اهل الحديث, ثقة عند بعض اهل الحديث, ثقة, صدوق, لا بأس به, شيخ

³⁸ 'Abd al-Razzāq ibn Khalīfah al-Syayājī, *Manhaj al-Hāfiẓ al-Tirmīzī fī al-Jarḥ wa al-Ta'dīl Dirāsah taṭbīqiyyah fī Jāmi'ihī*, 208.

<p>Lafaz <i>Jarḥ</i></p>	<p><i>Fulān kadhdhāb, kāna yakdhib, yakdhibu akhdhahu Allāh, lam yakun yakdhibu walākin yakhta'u</i> <i>Fulān ḍa'īf, ḍa'īf al-ḥadīth, aḍ'af al-nās, fī hadīthihi ḍu'fun</i> <i>Fulān laysa bi thiqah, laysa huwa bi al-thiqah, lam yakun bi al-thiqah, lam yakun bi al-thiqah wa la marḍā</i> <i>Fulān laysa bi qowiy, laysa huwa bi thāka al-qowiy</i> <i>Fulān khabīth, 'adw Allāh, rajūl al-sū', laysa bi ma'mun, qalīl al-ḥadīth, la yuktab hadīsthuhu, laysa bi shay', laysa ḥadīthuhu bi shay', laysa min man yuktab 'anhu, lam yakun bī al-maḥmūd, laysa min man yuḥtajju bihī aṣḥāb al-ḥadīth, laysa huwa min aṣḥāb al-ḥadīth.</i></p>	<p>ضعيف, ذاهب الحديث, ضعيف ذاهب الحديث عند أصحابنا, ضعيف في الحديث جدا, كثير الغرائب والمناكير, منكر الحديث, يروي مناكير, له أحاديث مناكير عن أنس بن مالك وغيره, ضعيف عند أهل الحديث, ليس عند أهل الحديث بذاك القوي, ليس عندهم بذاك القوي, ليس عند أصحاب الحديث بذاك القوي, ليس بالقوي في الحديث, ليس بالحافظ عند أهل الحديث, ضعيف في الحديث, يضعف في الحديث, يضعف بسوء الحفظ, بكثرة الغلط, ليس عندهم بالحافظ, ليس عند أهل الحديث بذلك الحافظ, ليس بالحافظ, مجهول, لانعرفه, لايعرف, ليس بمعروف الحديث.</p>
------------------------------	--	--

Tabel di atas menunjukkan bahwa lafaz yang digunakan oleh Yahya ibn Maʿīn lebih simpel dan tegas dibandingkan al-Turmūdhī. Contohnya adalah ketika men-*jarḥ rāwī* hadis, Yahya ibn Maʿīn sering menggunakan lafaz dengan pendapat sendiri. Berbeda dengan Yahya, al-Turmūdhī seringkali menggunakan lafaz *jarḥ* dengan menukil dari pendapat ulama atau kritikus lain. Selain itu, Yahya ibn Maʿīn menggunakan lafaz *jarḥ* yang lebih keras maknanya, sedangkan al-Turmūdhī lebih longgar. Contohnya adalah lafaz *kadhḥāb* dan derivasinya. Yahya juga menggunakan ungkapan bahwa perawi hadis tidak dapat dijadikan *hujjah* riwayatnya, sedangkan al-Turmūdhī tidak menggunakannya. Ini mengindikasikan bahwa pemilahan hadis oleh Yahya lebih ketat dibandingkan dengan al-Turmūdhī.

Sedangkan, untuk lafaz *taʿdīl*, juga terdapat perbedaan yang membuktikan bahwa Yahya dan al-Turmūdhī memiliki pemikiran yang berbeda dalam menilai hadis. Hal itu bisa dibuktikan dengan penggunaan lafaz *taʿdīl* oleh Yahya yang lebih banyak dibandingkan dengan al-Turmūdhī. Penggunaan tersebut memberikan arti bahwa dalam menilai hadis, Yahya ibn Maʿīn sangat berhati-hati. Sedangkan al-Turmūdhī menggunakan lafaz yang simpel dan lebih sedikit. Hal itu membuktikan bahwa al-Turmūdhī lebih mudah untuk menerima perawi hadis.

EKSTERNALISASI KONSEP *JARḤ WA AL-TAʿDĪL* YAḤYĀ IBN MAʿĪN DAN AL-TURMŪDHĪ

a. Eksternalisasi konsep *jarḥ wa al-taʿdīl* Yaḥyā ibn Maʿīn

Yaḥyā ibn Maʿīn (158-233 H/774-838) hidup di akhir masa khalifah al-Manṣūr. Dalam satu keterangan disebutkan bahwa ibn Maʿīn lahir satu tahun sebelum al-Manṣūr wafat.³⁹ Ibn Maʿīn tumbuh besar ketika pertengahan masa Abbasiyyah pertama, tepatnya pada khalifah al-Mahdi (159-169/775-785 M), al-Hādī (169-170 H/785-786 M), Hārūn al-Rashīd (170-194 H/786-809 M), al-Amīn (194-198 H/809-813 M), al-Maʿmūn (198-218 H/813-833 M), hingga al-Muʿtaṣim (218-227 H/833-842 M). Jika disimpulkan, maka Yahya ibn Maʿīn hidup dan bertemu langsung dengan masa kejayaan dinasti Abbasiyyah.⁴⁰ Pemerintahan Abbasiyyah, semenjak dipimpin oleh al-Maʿmūn, menerapkan ideologi muʿtazilah sebagai paham resmi pemerintahan.⁴¹ Setelah al-Maʿmūn wafat, penyebaran dan penerapan

³⁹ Aḥmad Maḥmūd Nūr Saif, 31.

⁴⁰ Aḥmad Maḥmūd Nūr Saif, 31.

⁴¹ Ibn Kāthīr al-Dimashqī, *al-Bidāyah wa al-Nihayah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmyyah, 2004), 228.

kebijakan ini terus dilanjutkan oleh saudaranya, al-Mu'taṣīm, lalu keponakannya, al-Wathīq. Penerapan paham Mu'tazilah ini terus berlangsung hingga wafatnya al-Wathīq.⁴² Penerapan kebijakan tersebut dilakukan secara paksa bahkan berujung kematian. Banyak sekali ulama yang dipukul bahkan dibunuh hanya karena berbeda pendapat dengan kebijakan ideologi pemerintah saat itu.⁴³

Salah satu ideologi yang diterapkan oleh pemerintah Abbasiyyah pada saat itu adalah paham Alquran adalah makhluk Allah. Ini merupakan langkah awal al-Ma'mūn guna menerapkan paham mu'tazilah lebih jauh. Puncaknya, pada bulan rabī' al-awwal – kira-kira empat bulan sebelum meninggal – al-Ma'mūn menulis surat untuk Gubernur Irak, Ishāq ibn Ibrāhīm, agar menguji setiap *qāḍī* dan saksi tentang doktrin *khalq al-qur'ān*. Jika ada *qāḍī* atau saksi yang tidak mengakui kemakhlukan Alquran, maka ia telah dianggap musyrik dan halal darahnya.⁴⁴

Selain itu, al-Ma'mūn juga memerintahkan Ishāq ibn Abī Dawd untuk memanggil *muhaddīn* yang menetap di Baghdad dan sekitarnya agar menghadap khalifah. Bagi tokoh-tokoh *ḥadīth*, proses *mihnah* akan dilakukan sendiri oleh al-Ma'mūn. *Muhaddīn* yang dipanggil pada saat itu adalah Muḥammad ibn Sa'd, Abū Muslim, Yahyā ibn Ma'īn, Zāhir ibn Ḥarbīn, Isma'īl ibn Dawd, Isma'īl ibn Abi Mas'ūd, dan Aḥmad ibn Ibrahim al-Dawraqī.⁴⁵ Alasan pemanggilan tersebut adalah karena tokoh *fiqh* dan hadis pada saat itu sangat berpengaruh di masyarakat. Sehingga, pengakuannya akan semakin menguatkan posisi ideologi mu'tazilah di tengah-tengah masyarakat.⁴⁶

Pada masa al-Ma'mūn hingga al-Wathīq, pemerintah menangkap – bahkan hingga membunuh – siapapun yang bertentangan dengan ideologi pemerintah tersebut. Peristiwa ini dikenal dengan tragedi *mihnah*. Banyak sekali tokoh-tokoh muslim yang ditangkap, dipenjara bahkan hingga dibunuh oleh pemerintahan saat itu. Beberapa tokoh yang mejadi korban di antaranya adalah Aḥmad ibn

⁴² Ibn Kāthīr al-Dimashqī, *al-Bidāyah wa al-Nihayah*, 259.

⁴³ Di antara ulama yang disikna adalah Aḥmad ibn Ḥanbal dan ulama yang dibunuh adalah Ahmad ibn Naṣr a-Khaza'i. Lihat Ayyād Khalid al-Ṭabbā', *al-Imam al-Turmudhī al-Nāqid al-Ḥāfiẓ Faqīh al-Salaf wa Jāmi' al-Sunan* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2001), 17-18.

⁴⁴ Ibn Kāthīr al-Dimashqī, 228.

⁴⁵ Ibn Kāthīr al-Dimashqī, 228.

⁴⁶ Amin Nurdin, *Sejarah Pemikiran Islam* (Jakarta: AMZAH, 2012), 89-90.

Ḥanbal dan Aḥmad ibn Naṣr al-Khaza'ī.⁴⁷ Kebijakan yang dilakukan oleh pemerintah pada saat itu tentunya sangat mengancam tokoh-tokoh ahli hadis, yang mayoritas berideologi *salaf* atau *sunnī*. Terlebih ketika saat itu para pemimpin sangat mencintai ilmu-ilmu logika dan filsafat yang secara epistemologi berbeda dengan pemahaman terhadap Alquran dan hadis.

Selain proses eskternalisasi dengan pemerintah dan kebijakannya, Yaḥyā hidup di masa terdapat dua kubu pemikiran Islam saat itu, yakni *ahl al-ḥadīth* dan *ahl al-ra'y*.⁴⁸ *Ahl al-ḥadīth* merupakan mazhab pemikiran tokoh-tokoh yang berpusat di Hijaz (Makkah dan Madinah).⁴⁹ Para sahabat yang tinggal di Makkah dan Madinah merupakan tokoh-tokoh yang terkenal memiliki komitmen terhadap hadis. Mazhab pemikiran kedua yang berkembang pesat pada masa itu adalah *ahl al-ra'y*. Pemikiran kedua ini tumbuh di Irak dan berpusat di Kufah.⁵⁰ Mazhab ini berpendapat bahwa akal merupakan alat pengambilan hukum ketika tidak ada keterangan jelas dari *naṣ* (Alquran dan hadis).

Selain itu, Yahya ibn Main juga terpengaruh oleh perkembangan hadis pada saat itu, khususnya ilmu *jarḥ wa al-ta'dīl*. Selain itu, pada abad kedua dan ketiga hijriyah, perkembangan hadis mengalami masalah yang cukup hebat, yakni merebaknya hadis-hadis palsu. Penyebaran hadis-hadis palsu itu disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya kepentingan politik, orang-orang zindiq (Atheis), dan banyaknya tukang-tukang dongeng.⁵¹

b. Eksternalisasi konsep *jarḥ wa al-ta'dīl* al-Turmūdhī

Berbeda dengan Yaḥyā ibn Ma'īn, al-Turmūdhī (210-279 H/ 825-892 M) hidup di akhir masa daulah Abbasiyyah. Al-Turmūdhī hidup di awal hingga akhir abad ketiga hijriyah. Ia bertemu dengan sembilan pemimpin Abbasiyyah, yakni al-Ma'mūn (198-218 H/813-833 M), al-Mu'taṣim (218-227 H/833-842 M), al-Wāṭḥiq (227-232 H/842-847 M), al-Mutawakkil (232-247 H/847-861 M), al-Muntashir

⁴⁷ Ayyād Khālid al-Ṭabbā', *al-Imām al-Turmūdhī al-Nāqid al-Ḥāfiẓ Faqīh al-Salaf wa Jāmi' al-Sunan*. (Damaskus: Dār al-Qalam, 2001)

⁴⁸ Ahmad Mahmud Nūr Saif, 41. Lihat juga Aḥmad Maḥmūd al-Syafi'ī, *al-Madkhāl fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: al-Dār al-Jāmi'iyah, 1987), 69-80.

⁴⁹ Ahmad Maḥmūd al-Syafi'ī, 75.

⁵⁰ Ahmad Maḥmūd al-Syafi'ī, 77.

⁵¹ Ahmad Maḥmūd al-Syafi'ī, 208-2014.

(247-248 H/861-862 M), al-Muta'īn (248-252 H/869-870 M), al-Mu'tāz (252-256 H/866-869 M), al-Muhtadī (256-257 H/869-870 M), hingga al-Mu'tamid (257-279 H/270-892 M).⁵² al-Turmūdḥī tumbuh besar di wilayah yang sedang mengalami kemajuan yang pesat di bidang keilmuan, termasuk *'ulūm al-ḥadīṣ*. Al-Turmūdḥī juga hidup di masa pemerintahan yang penuh dengan fitnah dan kekangan ideologi.⁵³

Kebijakan periode Abbasiyyah kedua sangat berbeda dengan Abbasiyyah periode pertama. Perbedaan tersebut nampak jelas ketika khalifah al-Mutawakkil menghentikan kekejaman *mihnah* di era sebelumnya. Al-Mutawakkil memberlakukan kebijakan agar orang-orang supaya *taslīm wa taqīd* (pasrah dan ikut kepada pendapat atau keputusan) kepada pemuka agama pada saat itu.⁵⁴ Ia juga memerintahkan tokoh-tokoh ahli hadis untuk memperbanyak jumlah hadis, supaya aliran *sunnī* semakin menonjol. Tokoh-tokoh hadis pada masa itu dianjurkan untuk mengembangkan hadis mengenai sifat Tuhan dan *ru'yah* (kesaksian/melihat) kepada-Nya (*aḥādīth al-sifāt wa al-ru'yah*).⁵⁵ Hal ini jelas bertentangan dengan paham mu'tazilah yang meyakini bahwa Allah tidak memiliki sifat dan tidak dapat dilihat dengan mata kepala.

Secara umum, perkembangan keilmuan masa al-Turmūdḥī merupakan puncak kejayaan keilmuan umat Islam. Namun, terdapat perbedaan mencolok antara perkembangan keilmuan masa Yahyā ibn Ma'īn dan al-Turmūdḥī. Jika masa Yahyā, perkembangan keilmuan masih dalam tahap awal, yakni tahap menerjemahkan karya-karya dari luar seperti Persia dan Yunani. Gerakan perkembangan ilmu pengetahuan dirintis sejak era kepemimpinan al-Manṣūr setelah ia mendirikan kota Baghdad dan menjadikannya sebagai ibukota. Puncaknya adalah perkembangan keilmuan pada masa Harūn al-

⁵² Ayyād Khālīd al-Ṭabbā', 15.

⁵³ Ayyād Khālīd al-Ṭabbā', 15. Lihat juga al-Shaikh Kamil Muḥammad Muḥammad 'Uwaiḍah, *Abū 'Isā al-Tirmīzī Syaikh al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 47-50.

⁵⁴ Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Abbasiyyah II* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 25.

⁵⁵ Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Abbasiyyah II*, 25. Lihat juga Ayyād Khālīd al-Ṭabbā', 20.

Rashīd.⁵⁶ Berbagai metode dalam mengembangkan keilmuan dijalankan dengan sangat baik, seperti mendirikan pusat terjemah, forum-forum diskusi, hingga berbagai eksperimen keilmuan.⁵⁷

OBJEKTIFASI KONSEP *JARḤ WA AL-TA'DĪL* YAḤYĀ IBN MA'ĪN DAN AL-TURMŪDHĪ

a. Obyektifasi konsep *jarḥ wa al-ta'dīl* Yahyā ibn Ma'īn

Pergumulannya dengan pemerintah daulah Abbasiyyah, Yahyā mengambil keputusan yang masih dalam koridor kebijakan pemimpin pada masa itu. Salah satu sikap Yahyā ibn Ma'īn terhadap situasi daulah Abbasiyyah waktu itu adalah terhadap kebijakan *miḥnah*. Yahyā merupakan salah satu *muḥaddith* pada saat itu yang dipanggil al-Ma'mūn untuk diuji mengenai kemakhlukan al-Quran.⁵⁸ Pada proses tersebut, Yahyā ibn Ma'īn mengakui bahwa Alquran adalah makhluk.⁵⁹ Pernyataan ini merupakan sikap yang bertolak belakang dengan pemahaman ideologi yang dianut oleh mayoritas ahli hadis. Sikap ini menegaskan bahwa Yahyā ibn Ma'īn sudah masuk ke dalam bagian dari birokrasi atau kebijakan pada masa itu. Namun, menurut Ahmad Mahmud Nur Sayf, pernyataan Yahyā tersebut karena takut akan hukuman yang akan menimpanya.⁶⁰

Salah satu bukti yang menunjukkan bahwa Yahyā tetap memegang teguh ideologi *salaf al-ṣāliḥ (sunni)* adalah beberapa keterangan bahwa Yahyā seringkali mengungkapkan paham ahli hadis (tidak mengikuti paham mu'tazilah). Contohnya adalah suatu ketika seorang laki-laki bertanya kepadanya; “apakah manusia bisa melihat Allah?” ia menjawab “iya”. Lalu si penanya berkata “bukankah Allah berfirman لا يدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار”? Kemudian Yahyā kembali menjawab “Kita tidak bisa melihat Allah di dunia, namun kita bisa melihat Allah di akhirat”. Dua pernyataan ini membuktikan bahwa sikap Yahyā di hadapan al-Ma'mūn adalah *taqiyyah* (berpura-pura)

⁵⁶ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, tejr. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014), 363-370. Lihat juga Musyrifah Sunarto, *Sejarah Islam Klasik, Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam* (Jakarta: Kencana, 2003), 57.

⁵⁷ Muhammad Abu Zahw, *The History of Hadits*, terj. Abdi Pemi Karyanto (Depok: Keira Publishing, 2015), 256-257.

⁵⁸ Ibn Kāshīr al-Dimasyqī, 261. Lihat juga Amin Nurdin, 89-91.

⁵⁹ Amin Nurdin, 91.

⁶⁰ Ahmad Mahmud Nūr Saif, 53.

dan meneguhkan posisinya sebagai ahli hadis yang mengikuti pendapat *salaf al-ṣāliḥ*.

Yahyā ibn Ma'īn tetap berpegang teguh pada posisi dirinya untuk mempertahankan hadis. Perkembangan keilmuan saat itu memang lebih banyak terfokus pada kajian-kajian rasional. Namun, ia tetap berpegang teguh pada *manḥāj al-salaf wa al-sunnah*.⁶¹ Artinya, ia meneguhkan posisinya sebagai penyelamat hadis dari berbagai gempuran keilmuan dan kebencian terhadap periwayatan hadis. Namun, perjumpaannya dengan ulama Kuffah dan Basrah yang lebih condong kepada *al-ra'y* memberikan pengaruh kepada sikapnya dalam menilai *rāwī*. Seperti diuraikan sebelumnya, bahwa karakteristik paham ahli Kuffah dan Basrah adalah ketat dalam menilai periwayatan hadis. Alasannya adalah karena penyebaran hadis-hadis palsu di daerah tersebut, terlebih ketika menyebarnya kelompok khawarij dan syi'ah. Kedua kelompok ini sering memalsukan hadis dan menjadikannya sebagai alat politik.⁶² Berawal dari itu, sikap *tashaddud* Yahyā nampak jelas karena membendung arus kelompok-kelompok pemalsu hadis serta berada di lingkungan ulama yang ketat dalam menerima periwayatan hadis.

b. Obyektifikasi konsep *jarḥ wa al-ta'dīl* al-Turmūdhī

Berbeda dengan Yahyā ibn Ma'īn, proses pemahaman al-Turmūzī terhadap kebijakan pemerintah sangat jauh berbeda. Hal ini dimulai ketika khalifah al-Mutawakkil merubah ideologi mu'tazilah menjadi condong kepada *sunni*. Bahkan al-Mutawakkil menyuruh *muhaddithin* untuk memperbanyak hadis. Hal ini mempengaruhi pola pikir al-Turmūdhī yang pada akhirnya cenderung longgar (*tasāhul*) atau moderat (*ta'ādul*) dalam menerima periwayatan. Banyak sekali riwayat hadis yang dicantumkan di kitabnya *al-Jami* dengan menggunakan jalur sanad yang berbeda dengan tokoh sebelumnya. Meskipun, metode yang digunakan juga atas dasar *'ulūm al-ḥadith* pada saat itu. Salah satu metodenya adalah bahwa apabila ada hadis yang *ḍa'īf*, maka jalur sanadnya sudah dikuatkan dengan hadis yang lain.

Perkembangan hadis, *jarḥ wa al-ta'dīl* dan fiqih pada saat itu juga mempengaruhi pemikiran al-Turmūdhī dalam menilai *rāwī*. Hal itu dikarenakan banyaknya ahli hadis dan fiqih yang tersebar sebelum

⁶¹ Ahmad Mahmud Nūr Saif, 48.

⁶² Ahmad Maḥmūd al-Syafi'ī, 78.

al-Turmūdhī melakukan obyektifikasi. Oleh karenanya, ia mengatakan dalam kitab *al-jāmi*'-nya bahwa; “ Aku tidak memasukkan ke dalam kitab ini melainkan hadis yang sekurang-kurangnya telah diamalkan oleh sebagian *fuqahā'*.”⁶³ Hal itu membuktikan bahwa pengaruh ahli fiqih kepada al-Turmūdhī sangat besar. Jadi, hadis-hadis yang *ḍa'īf* pun dicantumkan oleh al-Turmūdhī, namun tetap dengan penjelasan mengenai status hadis dan jalur sanadnya.

Beberapa bukti tersebut menunjukkan bahwa al-Turmūdhī merupakan ahli fiqih dan sekaligus ahli hadis. Dikatakan ahli fiqih karena lewat kitab *al-jāmi*'-nya mencantumkan hadis-hadis yang biasa dipakai oleh ahli fiqih dalam menentukan hukum. Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥusainī al-Nadwī mengatakan sebagaimana dikutip oleh Ayyād bahwa al-Turmūdhī merupakan tokoh pertama yang menggunakan metode fiqih komparasi (*al-fiqh al-muqārīn*).⁶⁴ Di sisi lain, al-Turmūdhī juga bertindak sebagai komentator hadis dengan cara menjelaskan kekurangan hadis tersebut jika dipandang dengan kacamata *muḥaddithīn*.⁶⁵

Proses obyektifikasi yang sangat besar yang dilakukan oleh al-Turmūdhī dalam bidang ilmu hadis adalah dengan mencetuskan istilah hadis *ḥasan*. Dalam kitabnya, ia memberikan definisi mengenai hadis *ḥasan*,⁶⁶

"وما ذكرنا في هذا الكتاب : حديث حسن فانما اردنا به حسن اسناده
عندنا : كل حديث يروى لا يكون في اسناده متهم بالكذب ولا يكون
الحديث شاذاً ويروى من غير وجه نحو ذلك فهو عندنا حديث حسن"

“Apa yang saya sebutkan di kitab ini; hadis ḥasan. maka maksud kami adalah sanadnya yang *ḥasan* menurut pandangan kami, yakni setiap hadis yang diriwayatkan yang memiliki sanad yang tidak disangka kebohongannya, tidak terdapat *syādh*, dan diriwayatkan berbeda dengan jalan atau jalur yang sudah ada, maka hadis tersebut dinamakan hadis *ḥasan*.”

⁶³ Hasbi As-Shiddiqie, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 110.

⁶⁴ Ayyād Khālīd al-Ṭabbā', 89.

⁶⁵ Ayyād Khālīd al-Ṭabbā', 91.

⁶⁶ Muḥammad ibn 'Isā ibn Sawrah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥak Bughi al-Turmūzī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Mesir: Syirkah Maktabah Muṣṭofā al-Bāb al-Halabī, t.th), 190.

INTERNALISASI KONSEP *JARḤ WA AL-TA'DĪL* YAḤYĀ IBN MA'ĪN DAN AL-TURMUDHĪ

a. Internalisasi Konsep *Jarḥ wa al-Ta'dīl* Yahyā ibn Ma'īn

Hasil pemikiran Yahyā ibn Ma'īn dalam ilmu hadis dan *jarḥ wa al-ta'dīl* diinternalisasi oleh generasi selanjutnya. Karyanya yang berjudul *Ma'rifah al-rijāl* menjadi kitab rujukan dalam mencari kredibilitas *rāwī*. Selain lewat karyanya, Yahyā ibn Ma'īn juga selalu dijadikan rujukan ketika terdapat permasalahan terkait seorang perawi atau sebuah hadis. Bahkan, penggunaan kitab dan pemikiran Yahyā masih berlangsung hingga sekarang. Kitab *ma'rifah al-rijāl* masih dijadikan bahan rujukan ketika ingin mengetahui *rāwī*. Pemikiran Yahyā ibn Ma'īn sudah melewati tahap sosialisasi, baik primer maupun sekunder. Artinya, pemikiran Yahyā ibn Ma'īn sudah diserap oleh masyarakat lewat mekanisme sosialisasi yang sedemikian rupa, sehingga pemikirannya masih terus berlangsung hingga sekarang. Yahyā ibn Ma'īn berhasil menjadi imam (panutan) dalam bidang *jarḥ wa al-Ta'dīl*. hal itu disebabkan oleh jerih payahnya dalam merumuskan dan menilai sekian banyak perawi hadis yang bersebaran pada saat itu. Bahkan, para ulama juga mengakui bahwa jika ada kisah yang tidak diketahui oleh Yahyā ibn Ma'ī, maka kisah itu bukanlah hadis.

Status Yahyā ibn Ma'īn sebagai panutan dalam permasalahan *jarḥ wa al-ta'dīl*, membuat para generasi setelahnya menjadikannya sebagai rujukan utama. Tidak heran jika banyak sekali ulama yang berguru langsung kepadanya dalam rangka mencari kebenaran sebuah hadis. Beberapa muridnya menjadi tokoh besar hadis di era selanjutnya. Salah satu contohnya adalah al-Bukhārī, Muslim, dan Aḥmad ibn Ḥanbal. Hal ini membuktikan bahwa dari masa mereka kecil, pengaruh keilmuannya sudah masyhur di kalangan ulama pada saat itu. Masyarakat yang hidup di masanya mulai terpengaruh ketika mereka masuk menjadi bagian dari kelompok *muhaddithīn*. Terlebih ketika mereka melakukan komunikasi intersubjektif secara terus menerus. Lembaga hadis yang mereka buat menyebar di berbagai tempat, seperti Kuffah, Basrah, Khurasan, Yaman, dan berpusat di Hijaz.⁶⁷ Sosialisasi primer tersebut semakin meneguhkan bahwa keilmuan Yahyā ibn Ma'īn diserap kembali oleh masyarakat pada saat itu.

⁶⁷ Aḥmad 'alī 'Ilyān, *Tārīkh al-Tashrī' wa al-Fiqh al-Islamī* (Riyād: Dār Eshbelia, 2001), 190.

b. Internalisasi konsep *jarḥ wa al-ta'dīl* al-Turmūdhī

Senada dengan Yaḥyā ib Ma'īn, al-Turmūdhī beserta karya dan pemikirannya sudah menjadi realitas yang diinternalisasi oleh generasi setelahnya. Lembaga-lembaga hadis pada masanya lebih banyak dibandingkan masa Yaḥyā. Proses sosialisasi konsep-konsep hadis pada masa al-Turmūdhī sudah diawali oleh guru-gurunya, semenjak masa al-Syafi'i dan al-Bukhāri. Tidak heran generasi muda pada masa itu sangat terpengaruh dengan pemikiran dan karya-karyanya. Pemikiran dan karyanya –terutama dua karya monumentalnya, *al-jāmi'* dan *'ilāl al-ḥadīth* – menjadi karya yang sangat membeikan warna dalam khazanah ilmu hadis dari dulu hingga sekarang. Karyanya tersebut dijadikan bahan utama dalam proses pembelajaran hadis hingga sekarang. Selain itu, kitab *al-jāmi'* dianggap sebagai sumber ḥadis yang otoritatif kelima setelah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan al-Nasā'i*, dan *Sunan Abī Dawud*.

Bukti kuat mengenai proses internalisasi yang baik terhadap pemikiran dan karya al-Turmūdhī adalah penggunaan kitab-kitabnya yang hingga kini masih dipelajari. Bahkan, pemikirannya mengenai hadis *ḥasan* sudah menjadi bagian dari kajian *'ulūm al-ḥadīth* yang wajib diketahui dan dipelajari. Dari konsep hadis *ḥasan* ini, melahirkan beberapa istilah dari ulama selanjutnya, yakni hadis *ḥasan lidhātihī* dan *ḥasan lighoyriḥ*.⁶⁸ Selain tentang hadis, pemikiran dan karyanya mengenai kritik *rāwī* juga menjadi materi wajib dalam *'ulūm al-ḥadīth*. Lewat karyanya, *al-'ilāl al-kabīr* dan *al-'ilāl al-ṣaghīr*, seseorang akan dapat mengetahui status hadis dari perawi dan *'illah* yang ada di dalamnya. Ini membuktikan bahwa pemikiran dan karyanya sangat memberikan pengaruh yang besar bagi perkembangan ilmu hadis pada generasi setelahnya.

KESIMPULAN

Konsep *jarḥ wa al-ta'dīl* yang dikembangkan oleh Yaḥyā ibn Ma'īn dan al-Turmūdhī merupakan konstruksi wacana ilmu hadis secara umum yang mengakar pada masyarakat. Selain itu, konsep *jarḥ wa al-ta'dīl* kedua tokoh tersebut berkembang didasarkan pada proses dialektis (eksternalisasi, obyektifikasi, dan internalisasi) yang terus menerus antara dimensi kenyataan sosial dan eksistensi kedua individu tersebut sebagai *ahl al-ḥadīṣ*.

⁶⁸ Ahmad 'alī 'Ilyān, *Tārīkh al-Tashrī' wa al-Fiqh al-Islamī*, 273-274.

Proses eksternalisasi tersebut dipengaruhi oleh; a) kondisi pemerintah saat itu, b) perkembangan keilmuan secara umum, c) ilmu hadis, d) ilmu *jarḥ wa al-ta'dīl*, serta d) hubungan dengan guru-gurunya. Sedangkan proses obyektifikasi dan internalisasi dilihat dari; a) sikapnya terhadap pemerintah, b) bahasa dan karya yang dilahirkan, serta c) kecenderungan akibat pengaruh dari guru-gurunya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, M. dan Elan Sumarna. *Metode Kritik Hadis*. Bandung: Rosda, 2013.
- Abū Zahw, Muḥammad. *The History of Hadits*, terj. Abdi Pemi Karyanto. Depok: Keira Publishing, 2015.
- Ahmad, Arifuddin. *Paradigma Baru Memahami Hadits Nabi*. Jakarta: Insan Cemerlang, t.th.
- Ash-Shiddiqie, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Al-Asqalani, Ahmad ibn 'Alī Ibn Hajar. *al-Nukat 'alā kitab Ibn Ṣolāh*. Madinah: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah al-Jāmi'ah al-Islamiyyah. 1984.
- _____. *Tahzīb al-tahzīb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Baihaqi, Mochammad Imam. *Penerapan al-Jarḥ wa al-Ta'dīl dalam Fit and Proper Test Pada Peraturan Bank Indonesia Nomor: 5/25/PBI/2003*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2010.
- Al-Dhahabī, Syams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. *Dzikru man yu'tamadu qouluhu fi al-jarḥ wa al-ta'dīl*. Beirut: Maktab al-Maṭbu'āt al-Islamiyyah. 1990.
- Dickinson, Eerick. *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism: The Taqdima of Ibn Abi Hatim*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001.
- Al-Dimasyqī, Al-Ḥāfiẓ Ibn Kāṣir. *al-Bidayah wa al-Nihayah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmyyah, 2004.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014.
- 'Ilyān, Aḥmad 'alī. *Tārīkh al-Tasyrī' wa al-Fiqh al-Islamī*. Riyāḍ: Dār Eshbelia, 2001.
- Imran, Muhammad. *Analisis ke-Ṣiqah-an Perawi Hadis*. Yogyakarta: Istana Publishing, 2016.
- Itr, Nuruddin. *'Ulūm al-Ḥadīs*, terj. Mujiyo. cet. IV. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016.
- Jannah, Mifathul. *Peringkat Kritikus Hadis: Telaah Atas Kitab Tahzīb al-Tahzīb Karya Ibn Hajar al-Asqalāni*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2004.

- Al-Jawābī, Muḥammad Ṭāhir. *al-Jarḥ wa a-Ta'dīl baina al-Mutashaddidīn wa al-Mutasaḥifīn*. Beirut: Dar al-Kutub, 1997.
- Jubaedah. *Peringkat Kritikus Hadis; Studi Kasus Atas Ibn Abī Hātim dan al-Dhabābī*. Jakarta: Program Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negri Syarif Hidayatullah, 2011.
- Al-Judā'i, Abdullah ibn Yusuf. *Taḥrīr 'Ulūm al-Ḥadīs*, juz 1. Beirut: Muassasah al-Rayyan, 2004.
- Al-Mubarakfuri, Muhammad Abd Al-Rahman ibn Abd al-Rahim. *Tuhfah al-Ahwāzī*. Beirut: Dar al-Fikr, 2003.
- Nur, Zuhair Utsman Ali. *Ibn 'Ady wa manhajuhu fī kitab al-kamil fī dlu'afa al-rijal*. Riyadl: Maktabah al-Rusydi, 1997.
- Nurdin, Amin. *Sejarah Pemikiran Islam*. Jakarta: AMZAH, 2012.
- Al-Qashshar, Muhammad Kamil. *muqaddimah* dalam kitab *Ma'rifah al-Rijal*. Damaskus: Majma' al-Lughah al'Arobiyyah, tt.
- Saif, Aḥmad Maḥmūd Nūr. *Yaḥyā ibn Ma'īn wa kitabuhu al-Tārikh*. Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 1976.
- Al-Sakhāwī, Syams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmān. *al-i'lan bi al-Taubīkh liman ḡamma ahl al-Tārikh*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986.
- Solihin. *Pandangan Ahmad Amin dan Mustāfā al-Sibā'i Terhadap Eksisitensi Kritik Matan al-Turmūzī*. Yogyakarta: Institut Agama Islam Negri Sunan Kalijaga, 2003.
- Sou'yb, Joesoef. *Sejarah Daulat Abbasiyyah II*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī*. Beirut: Dar-Fikr, 2002.
- Sunarto, Musyrifah. *Sejarah Islam Klasik, Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam*. Jakarta: Kencana, 2003.
- Al-Syafi'i, Aḥmad Maḥmūd. *al-Madkhāl Li al-Syari'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: al-Dār al-Jāmi'iyah, 1987.
- Al-Syayājī, 'Abd al-Razzāq ibn Khalifah. *Manhaj al-Ḥafīz al-Tirmīzī fī al-Jarḥ wa al-Ta'dīl Dirāsah taḥbīqīyyah fī Jāmi'ihī*. Kuwait: Jāmi'ah Kuwait, t.th.
- Al-Ṭabbā', Ayyād Khalid, *al-Imam al-Turmūzī al-Nāqid al-Ḥafīz Faqīh al-Salaf wa Jāmi' al-Sunan*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2001.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad. *Majmu' fatawā*. Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd. 2004.
- Al-Turmūzī, Muḥammad ibn 'Isā ibn Saurah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥak Bughi. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Mesir: Syirkah Maktabah Muṣṭofa al-Bābī al-Halabī, t.th.
- 'Uwayḍah, al-Syaikh Kamil Muḥammad Muḥammad *Abū 'Isā al-Tirmīzī Syaikh al-Ḥadīs*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Zuhri. *Studi Islam Kontemporer Dalam Perspektif Sosiologi Pengetahuan (Telaah Pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun)*. Yogyakarta: UIN Sunnan Kalijaga, 2007.

