



KRITIK HADIS DALAM PENDEKATAN FILOSOFIS

Taufiqurrahman

taufiqurrahman@uinib.ac.id

UIN Imam Bonjol Padang

Abstract: The research or criticism of hadith is always directed at the criticism of sanad (external criticism; naqd al-khariji) and matan criticism (internal criticism; naqd al-dakhili). In the criticism of sanad (naqd al-khariji) the focus of the study is always directed at the quality of the narrators and the method of transmission used; whether the credibility of the narrators and the hadith is acknowledged and whether the traditions of tahammul and there 'indicate that he is a hadith of the Prophet. Whereas in the criticism of matan (naqd al-dakhili) it is more directed at the provisions that matan hadith must not conflict with the Koran; Mutawatir traditions or those of higher quality; historical facts; common sense; the five senses; and avoid syadz and 'illah.

Departing from the focus of the study of criticism of Sanad on the assessment of the quality of the narrators, the existence of the Science of Jarh wa Ta'dil is absolutely necessary. It is through this knowledge that the judgment of the critical scholars against the narrators is revealed by jarh or ta'dil or from the point of view of whether or not their transmission is accepted.

Keywords: Research, hadith criticism, the quality of hadith

A. PENDAHULUAN

Kesetiaan untuk membela hadîts sebagai salah satu sumber ajaran Islam, dalam perjalanan sejarahnya, ternyata membawa implikasi yang melahirkan bibit-bibit ilmiah sehingga dalam perkembangannya dapat dirumuskan menjadi suatu disiplin ilmu, yang dikenal dengan Ulumul Hadîts. Potensi ilmiah ini dimplikasikan pada sistem *sanad* dalam periwayatan hadîts, yang pada gilirannya terakumulasi secara epistemologis dalam Ilmu *Jarh* dan *Ta'dil*, dan sekaligus merupakan lahan kegiatan *Naqd al-Sanad*, Kritik *Sanad*.

Paling tidak ada dua objek lahan kajian dalam penelitian hadîts yang mencakup aspek penelitian *sanad* dan penelitian *matan*. Dalam kaitan ini, para ulama sepakat memposisikan *sanad* sebagai aspek yang dominan serta menempat-kannya pada kedudukan terpenting dalam penelitian hadîts. Bahkan, di antara ulama ada

yang berpandangan ekstrim, seperti Ibn Chaldun dan Ahmad Amin, bahwa yang dimaksud dan yang ingin dicapai dalam penelitian hadîts hanya meneliti *sanad* an sich, bukan pada aspek *matan*-nya (Ibn Chaldun, 1974: 217-218). Pandangan seperti ini juga ditopang dengan pernyataan Imam al-Nawawiy yang menjelaskan bahwa hubungan *sanad* dengan hadîts diibaratkan hewan dengan kakinya (Abu Zakaria Yahya al-Nawawiy, 1924: 88). serta pernyataan Sufyan al-Tsauriy mengibaratkan seperti senjata bagi orang beriman (Nuruddin 'Itr, 1979: 344).

Anggapan dan asumsi yang berkembang dari kalangan ulama di atas wajar saja muncul, dengan alasan bahwa mereka memandang urgensi dan posisi penelitian *sanad* dalam hadîts lebih diutamakan, sehingga penelitian *sanad* tersebut tampak jelas sebagai format utama dalam upaya menilai kualitas dan validitas suatu

hadîts. Oleh sebab itu, proses kerja dalam penelitian *sanad* sangat mendukung dalam mencapai tujuan kesahihan hadîts. Di lain pihak, penelitian *sanad* dilakukan karena adanya faktor internal yang memotivasi pelaksanaan penelitian tersebut. Sebagaimana dikemukakan oleh M. Syuhudi Ismail, bahwa ada dua hal yang melatarbelakangi pelaksanaan penelitian *sanad*, yaitu: melihat kesumberan hadîts dalam ajaran Islam, dan faktor sejarah hadîts itu sendiri. Lebih lanjut Syuhudi Ismail menjelaskan faktor pertama sangat erat kaitannya bahwa hadîts merupakan salah satu sumber ajaran Islam. Sedangkan faktor kedua pentingnya penelitian *sanad* hadîts karena dalam perjalanan sejarahnya muncul tragedi dan inovasi. Hal ini dapat dimaklumi bahwa tidak seluruh hadîts tertulis. Sesudah zaman Nabi berkembang upaya pemalsuan hadîts. Sementara itu, kegiatan penghimpunan hadîts secara resmi dan massal terlaksana setelah berkembangnya pemalsuan-pemalsuan hadîts (M. Syuhudi Ismail, 1988: 75). Dengan demikian, kedua motivasi ini merupakan basis dalam rangka mengoptimalkan pelaksanaan penelitian *sanad* hadîts, bahkan melakukan pelacakan keotentikan sumber hadîts.

Diskursus yang muncul dalam penilaian kritikus terhadap rawi ialah adanya perbedaan kaedah yang dipegang kritikus dalam men-*jarh* dan men-*ta'dil*, serta seringkali terjadi perbedaan pandangan di kalangan kritikus tersebut. Sebagian menilai seorang rawi dengan predikat cacat, sementara yang lain menilai sebaliknya. Penilaian yang kedua inilah yang membawa pada perbedaan sikap kritikus dalam menghadapi

fenomena penilaian yang tidak seragam terhadap rawi yang sama; ada kritikus yang menentukan penilaian rawi berdasarkan pandangan mayoritas kritikus, ada pula yang didasarkan pada penilaian yang diiringi argumentasi yang jelas, dan sebagainya (Syuhudi Ismail, *Op.Cit.*, h. 75).

Sebenarnya, diskursus yang lebih penting bukan sekedar pada ketidakseragaman penilaian kritikus terhadap rawi yang dikritiknya ataupun ketidakseragaman kaedah *jarh* dan *ta'dil* yang dipegangi para *Jarih* dan *Mu'addil*, tetapi lebih pada realitas keberadaan kritikus; bagaimana kondisi sosio-kultural kritikus, ada tidaknya persoalan pribadi antara kritikus dengan rawi yang bersangkutan, apa spesialisasi kritikus, atas dasar parameter apa kritikus melakukan aktivitas penilaian, metode atau pendekatan apa yang dipergunakan kritikus dalam menilai para rawi, serta dapat tidaknya penilaian kritikus diterima secara akademis terhadap rawi yang dikritiknya.

Dengan demikian, pada dasarnya persoalan yang muncul dalam aktivitas kritik sanad melalui wadah Ilmu *Jarh wa Ta'dil* adalah bagaimana metodologi yang “diberlakukan” ulama hadis dalam men-*jarh* dan men-*ta'dil*, serta bagaimana pula metodologi “yang seharusnya berlaku” dalam Ilmu *Jarh wa Ta'dil* ini. Melalui kacamata filosofis, yakni dalam lingkup ontologis dan epistemologis, persoalan-persoalan mendasar tersebut dapat terjawab dalam tulisan ini.

Pendekatan aspek ontologis diharapkan bahwa hakikat Ilmu *Jarh wa Ta'dil* lebih jelas terlihat, dan melalui aspek epistemologis dapat diketahui sarana dan cara



menggunakan sarana untuk memperoleh pengetahuan dalam Ilmu *Jarh wa Ta'dil*. Dengan pijakan ontologis dan epistemologis ini pula diharapkan mampu membawa pada apa yang dinamakan “kebenaran”.

B. PERJALANAN SEJARAH SANAD

Kata *sanad* berasal dari bahasa Arab, dari *fi'il madhi*, **سند**, dan *fi'il mudhari'*, **يسند**. Bentuk pluralnya *asnada* dan *sanada*. Secara harfiah berarti sandaran. Apabila huruf **س** dan **ن** diberi harkat fathah, maka dalam tinjauan semantik artinya adalah seseorang bersandar pada sesuatu.

Secara terminologis, para ulama memberikan landasan pemahaman tentang *sanad*, dalam rangka mencoba melihat secara spesifik arti dan cakupan istilah tersebut, antara lain, seperti dikemukakan oleh kelompok Ahli Hadîts, bahwa *sanad* merupakan jalan yang menghantarkan kita kepada matan hadîts (Hasbi As-Shiddiqiy, 1965: 163). 'Ajjaj al-Khathib memberikan rumusan *sanad* sebagai penjelasan tentang jalan (rangkaiannya) yang menyampaikan kita kepada materi hadîts ('Ajjaj al-Khathib, *Ushul al-Hadîts*: 1975: 32-33). Sebahagian ulama lain, sebagaimana yang dijelaskan oleh Abdul Hamid Muhammad Muhyiddin bahwa *sanad* adalah jalan yang bersambung yang sampai kepada matan hadîts (Abdul Hamid Muhammad Muhyiddin, T.th.: 4). M. Syuhudi Ismail menjelaskan bahwa istilah *sanad* dapat dipahami sebagai rangkaian para periwayat yang menyampaikan riwayat hadîts (M. Syuhudi Ismail, 1993: 23).

Bila dilihat definisi yang dikemukakan kalangan ulama di atas

mempunyai pemahaman yang sama, dan hanya berbeda dalam redaksi yang dikemukakan. Intinya adalah bahwa *sanad* merupakan rangkaian mata rantai para perawi mulai dari perawi pertama sebagai penghimpun hadîts sampai kepada materi (matan) hadîts. Dalam kaitan ini, *sanad* merupakan suatu sistem yang saling berhubungan dan mempunyai pertalian erat dalam rangka periwayatan suatu hadîts, sehingga dapat diyakini benar-benar berasal dan datang dari Rasulullah SAW.

Dalam tinjauan historis sistem *sanad* bukan berasal dari tradisi Islam. Secara de facto dapat dilihat bahwa dari aspek metode yang diterapkan di dalam *sanad* ternyata sudah dipergunakan dalam rentang waktu yang cukup lama sebelum kedatangan agama Islam itu sendiri. Sebagai contoh, periwayatan puisi-puisi Jahiliyah dari tradisi Arab klasik yang termaktub di dalam kitab Yahudi “Mishna”, metode dan sistem *sanad* tersebut ternyata sudah diterapkan (M. M. Azami, 1994: 530). Meskipun demikian, *sanad* yang digunakan pada masa Jahiliyah tersebut, khususnya di kalangan Arab, tidak lain merupakan keharusan dan kebiasaan yang tidak terikat dengan sistem *sanad* itu sendiri. Dalam hal ini, H.A.R. Gibb menegaskan bahwa kebiasaan yang demikian merupakan kesetiaan pada adat-istiadat yang berlaku dalam budaya mereka (H.A.R. Gibb, 1950: 73). Oleh sebab itu, mereka melakukan kegiatan transformasi puisi-puisi, cerita-cerita, kisah-kisah dan berbagai berita ditujukan pada peristiwa yang terjadi di kalangan mereka atau antar generasi yang terjadi dengan sendirinya, sehingga secara mekanis tanpa perlu pemahaman yang urgensi

terhadap keharusan validitas penseleksian sanadnya.

Sementara penerapan *sanad* sebagai proses penseleksian hadīts di dalam Islam, dimulai sejak kemunculan hadīts itu sendiri, yakni masa Rasulullah SAW dan sahabat-sahabatnya, meskipun dalam bentuk sederhana (belum sistematis) melalui “oral transmittion”, mutawatir, dari mulut ke mulut, dan berlangsung secara spontanitas sebagai sarana dalam penyampaian hadīts. Para sahabat, misalnya, ketika Nabi masih hidup mereka menyampaikan suatu riwayat hadīts kepada sahabat yang lain setiap kali mereka bertemu. Secara tidak tertulis, ada kesepakatan di antara mereka bahwa bagi mereka yang menghadiri majlis Nabi SAW, dituntut untuk saling tukar menukar dan saling memberi informasi tentang apa yang didapati (didengar atau dilihat) kepada pihak yang tidak ikut serta dalam majlis tersebut. Sistem *sanad* yang diterapkan adalah, ketika mereka menyampaikan (meriwayatkan) kembali apa yang mereka dengar dan dilihat, selalu menyandarkan kepada Nabi SAW. Selanjutnya, apabila mereka meriwayatkan sesuatu yang tidak langsung diperoleh dari Nabi SAW, maka mereka tetap menjelaskan sumber darimana informasi tersebut diperoleh dan mereka terima.

Tradisi yang dilakukan oleh kalangan sahabat Nabi SAW dalam periwayatan hadīts tersebut di atas, terus tumbuh dan berkembang baik di lingkungan Nabi SAW sendiri maupun di antara para sahabat. Bahkan masih tetap langgeng hingga Nabi SAW wafat. Akan tetapi kegiatan ini berhenti sampai tahun 40 H, dimana munculnya fitnah di kalangan sahabat sebagai dampak dari peperangan yang

terjadi antara Khalifah Ali Ibn Abi Thalib dan Muawiyah Ibn Abi Sufyan, sehingga tradisi tersebut tidak dapat dipertahankan lagi sebagai model periwayatan hadīts (Muhammad Rafiq, 1980: 15-16). Sebagai akibat dari perang saudara ini adalah bahwa periwayatan hadīts tidak terlepas dari pengaruh sistem politik, ekonomi dan sosial yang berkembang. Atas dasar itu, para Ahli Hadīts mulai menerima dan meneliti sumber dan karakter orang-orang yang terlibat dalam jalur *sanad* suatu hadīts. Mereka sangat berhati-hati dalam meriwayatkan suatu hadīts dan menseleksi secara ketat kriteria orang yang akan menerima serta kepada siapa hadīts tersebut akan disampaikan.

Implikasi ilmiah sebagai dampak dari perang saudara tersebut, sekaligus merupakan tonggak sejarah dalam penelitian dan perkembangan model *sanad*, yang dilanjutkan dengan penulisannya, dimulai pada akhir abad I H, dan secara sistematis ilmiah mulai diterapkan secara sempurna pada kahir abad II H (*Ibid.*).

Memang pada tempatnya bila dikatakan bahwa secara historis, *sanad* menempati posisi yang sangat urgensial, dimana ia berkembang setelah mendapat justifikasi sebagai bagian dari agama. Lebih jauh dapat dilihat di dalam tradisi kajian ilmu hadīts, meskipun telah mengadopsi dari sistem *sanad* dan mengembangkannya secara optimal dalam budaya periwayatan hadīts, tetapi sistem *sanad* tersebut telah mengakar secara internal dalam ilmu hadīts.



C. ONTOLOGI-EPISTEMOLOGI ISLAM

Ontologi dan epistemologi Islam merupakan ontologi-epistemologi yang menggunakan pendekatan secara *genetivus subjectivus*, yakni menggunakan Islam sebagai titik-tolak berpikir. Meskipun tidak ada pernyataan yang eksplisit dalam *nash* tentang hakikat ilmu serta pengklasifikasiannya, akan tetapi jelas sekali bahwa Islam mencurahkan atensi yang cukup besar terhadap ilmu. Terbukti al-Quran menyebut dalam hitungan ratusan kali kata-kata *'ilm* dan padanannya serta menempatkan kedudukan orang yang berilmu lebih tinggi dari yang tidak berilmu.

Misalnya, QS. 16: 89, memang menyebutkan: "...dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu...". Namun bukan berarti hakikat ilmu adalah al-Quran atau al-Quran sebagai ensiklopedi ilmu, kumpulan teori, serta postulat ilmu. Ayat di atas bermakna al-Quran menunjukkan garis-garis besar dan prinsip-prinsip umum tentang ilmu pengetahuan.

Murtada Muthahhari tidak sependapat dengan klasifikasi ilmu secara dikotomis yang dilakukan al-Ghazali; memisahkan antara ilmu agama dan ilmu non agama. Dalam konteks al-Ghazali, ilmu yang selaras dengan konteks al-Quran atau Islam ialah ilmu agama. Klasifikasi demikian menurut Murtada bisa menyebabkan miskonsepsi dan menyempitkan keuniversalan Islam (Mahdi Gulsyani, 1991, h. 44). Beranjak dari QS. 29: 9; 96: 5; 2: 31; 12: 76; 16: 70; dan 27: 15-16, tersirat bahwa ilmu dalam al-Quran muncul dalam maknanya yang generik. Pembatasan ilmu dalam konsep Islam

hanyalah didasarkan sisi ada tidaknya manfaat dan arti yang terbawa.

Sarana untuk mencari pengetahuan dalam al-Quran tidaklah label milik inderawi, akal, atau intuisi semata, tetapi merupakan unifikasi atau penyatuan ketiganya bahkan ditambahkan dengan perangkat wahyu dan ilham. Diakuinya indera sebagai salah satu sumber untuk mencari kebenaran tampak secara eksplisit dalam QS. 36: 71.

Dan apakah mereka tidak melihat bahwa sesungguhnya Kami telah menciptakan binatang ternak untuk mereka yaitu sebahagian dari apa yang telah Kami ciptakan dengan kekuasaan Kami sendiri, lalu mereka menguasainya.

Al-Quran juga menyebutkan perlunya akal dalam upaya mencari ilmu pengetahuan sebagaimana yang tersurat dalam QS. 3: 7.

...Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami". Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.

Di samping itu, ada pula ilmu pengetahuan yang bersifat non inderawi atau metafisik yang dibenarkan hanya dengan iman, seperti masalah Allah, malaikat, surga, neraka, dan sebagainya. Hal tersebut sebagaimana ditunjukkan dalam QS. 12: 68 dan 101; 4: 163; 17: 39; 53: 4-5; 5: 101; dan seterusnya.

Ilmu dalam Islam mengarahkan akal kepada kesadaran akan keimanan kepada Allah dan bahwa kebenaran dari Allah mutlak adanya, sedang kebenaran-kebenaran dalam produk dan persepsi manusia tidaklah tetap

dan bersifat sementara. Sebagaimana diakui Popper sendiri, cita-cita ilmu pengetahuan untuk memperoleh pengetahuan yang mutlak dan tetap terbukti berhenti pada cita-cita belaka. Tuntutan untuk selalu memenuhi objektivitas ilmiah dengan sendirinya selalu bersifat sementara (Karl. R. Popper, *Op.Cit.*, h. 280).

D. ONTOLOGI-EPISTEMOLOGI ILMU-ILMU ISLAM

Dilihat dari segi pengembangannya, ilmu-ilmu Islam mengembangkan diri dari dua arah: arah internal dan eksternal. Secara internal ilmu-ilmu Islam ditumbuhkembangkan oleh umat Islam dalam kerangka memahami agama Islam. Termasuk dalam kategori ini Ilmu-ilmu Tafsir, Hadis, Fiqih, Kalam, dan sebagainya. Adapun dari sisi eksternal, ilmu-ilmu Islam tumbuh secara struktural sebagai aplikasi tanggung jawab umat terhadap lingkungan dan dunia sekitarnya. Ilmu yang secara khusus hadir dalam rangka menjawab berbagai masalah yang dihadapi yang dapat menopang eksistensinya sebagai umat manusia. Termasuk dalam kategori ini Ilmu Ekonomi Islam, Politik Islam, Manajemen Islam, dan sebagainya.

Dalam rangka mengangkat harkat ilmu-ilmu Islam dari kapasitasnya sebagai petunjuk praktis dalam beragama--seperti yang selama ini sering terjadi--menuju ke dataran yang lebih teoritis, menarik sekali untuk mengungkap kritikan yang dilontarkan 'Abid al-Jabiri dalam *Binyah al-'Aql al'Arabi*. Al-Jabiri mengkategorikan pola berpikir dalam ilmu-ilmu Islam tidak lepas dari tiga tipe: Dialektis (*Bayani*); Gnosis

(*'Irfani*); dan Demonstratif (*Burhani*) (Muhammad 'Abid al-Jabiri, 1990: 9).

Dalam Epistemologi *Bayani*, penalaran didasarkan untuk mencari korelasi antara lafal dan makna. Aktivitas dalam nalar model ini tidak beranjak dari keberadaan teks (lafal) itu sendiri. Artinya, segenap aktivitas nantinya bermuara pada teks sebagai asal (pokok). Kondisi demikian tidak sekedar melandasi pemberian dasar nalar *bayani*, tetapi juga melandasi proses perolehan pengetahuan itu sendiri, yakni proses mengembalikan fenomena-fenomena *far'* kepada *ashl* yang ditetapkan sebelumnya, dengan membentuk tiga kategori; yang bertolak dari asal, yang berakhir pada asal, dan yang diarahkan dari asal.

Problem utama dalam Epistemologi *Bayani* ini ialah terikat kuatnya korelasi lafal-makna. Dalam nalar ini persoalan berangkat dari asal (lafal/bahasa) untuk menuju kepada makna (logika/pemahaman). Akal sebagai alat memahami bahasa bukan sebagai sumber makna; akal sebatas sarana sekunder memahami sesuatu. Inilah yang melatarbelakangi pemikiran kaum *bayani* tidak pernah mandiri dari keterkaitan bahasa. Hal ini pula yang menyebabkan sulitnya diketemukan pembaharuan-pembaharuan dalam lingkup epistemologi, mengingat keterbatasan kapasitas peran akal sekedar alat justifikasi. Demikianlah yang terjadi--sebagaimana yang dilontarkan 'Abid al-Jabiri--dalam ilmu-ilmu Islam, khususnya Ilmu Bahasa (Nahwu/Balaghah), Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih, serta Ilmu Kalam (*Ibid.*: 13-14). Berbeda dengan epistemologi *Bayani* ini, epistemologi *'Irfani* yang banyak dipengaruhi pemikiran Platonis dan dikembangkan para ahli mistik



serta tasawuf ini mendasarkan pengetahuan *ma'rifah* yang diperoleh *qalb* melalui pengalaman langsung lewat *kasyf*, *ilham*, *isyraq*, dan *'iyan* (*Ibid.*: 251).

Penekanan pengetahuan yang diperoleh melalui *kasyf* (intuisi) bukan melalui aktivitas inderawi maupun *'aql*, kaum *'Irfani* (gnostik) mengklaim pengetahuan tentang hakikat Tuhan dengan *mubasyarah*. Seseorang harus melepaskan diri dari segala ikatan yang menghalanginya “bertemu dengan Allah”. Atensi penganut gnostik ini memang lebih menekankan aspek *inner* (batiniah) dari segala yang ada yang dianggap sebagai *ruh al-ma'nawi* untuk mencapai tujuan “pertemuan” tersebut. Perangkat intuitif ini dipilih karena dianggap lebih mampu menguak dan menangkap isyarat-isyarat Allah di balik setiap yang nyata (*Ibid.*, h. 252-253).

Corak epistemologi yang ketiga adalah Epistemologi *Burhani* yang dikembangkan ahli filsafat yang bersifat demonstratif dan bercorak Aristotelian ini mendasarkan kebenaran ataupun pengetahuan kepada akal (*Ibid.*, h. 383). Pada epistemologi ini kebenaran yang ada tergantung mutlak pada akal. Akal bukan sekedar sarana justifikasi, akal yang menentukan makna kata-kata (teks atau realitas), dan bukan kata-kata yang menentukan. Jika kata-kata tidak dapat memberi makna secara langsung, akal akan menggunakan makna yang lain untuk memberi makna kata-kata tersebut. Kata hanyalah alat bantu mengungkap makna dan bersifat partikular. Kata yang digunakan untuk mengungkap makna bisa berbeda-beda sesuai historisitasnya, sedangkan maknanya tetap bersifat universal.

Perbandingan antara Epistemologi *Burhani* dan Epistemologi tampak jelas bahwa Epistemologi *Burhani* teks dan lafal menduduki posisi sekunder, dan akal pada posisi primer. Sedangkan pada Epistemologi *Bayani* teks pada posisi primer, dan akal pada posisi sekunder.

E. ANALISIS

Secara etimologis, *al-jarh* merupakan *mashdar* dari kata *jaraha - yajrahu*, yang berarti melukai. Baik luka yang berkenaan dengan fisik maupun non fisik. Kata *jaraha* bila digunakan hakim di pengadilan yang ditujukan pada masalah kesaksian memiliki makna tertentu, yakni menggugurkan keabsahan saksi (Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Op.Cit.*, h. 260; Syuhudi Ismail, *Op.Cit.*, h. 72; Ibn Manzur, t.th., Juz II, h. 422-423). Secara terminologis, *al-jarh* didefinisikan oleh Muhammad 'Ajjaj al-Khatib sebagai “suatu sifat yang nampak pada perawi yang merusak ke-*'adil-an* atau menjelekkkan kehafalan dan kecermatannya, sehingga menyebabkan gugur atau lemah dan tertolak riwayat yang disampaikannya” (Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Op.Cit.*).

Adapun *al-'adl* secara etimologis berarti sesuatu yang dirasakan oleh diri bahwa dia itu dalam keadaan lurus. Secara terminologis adalah “orang yang tidak nampak dalam urusan keagamaan dan *muruah-nya* sesuatu yang menjelekkkan ke-*'adil-an* dan *muruah-nya*” (*Ibid.*, h. 260-261; Ibn Manzur, *Op.Cit.*, Juz XIII, h. 457). Kata *al-'adl* ini muncul kata *al-ta'dil*, secara etimologis adalah *mashdar* dari kata *'addala - yu'addilu*, yang berarti mengemukakan sifat-sifat *'adil* yang dimiliki oleh seseorang. Secara terminologis, berarti

mensifatkan perawi dengan sifat-sifat baik, sehingga nampak jelas ke-*'adil-*an dan karenanya riwayat yang disampaikan dapat diterima. Berdasarkan definisi kata perkata dari *jarh* dan *ta'dil* di atas, maka dapat dipahami bahwa pengertian Ilmu *Jarh wa Ta'dil* adalah: "suatu ilmu yang membahas keadaan perawi hadis dari segi diterima atau ditolaknya periwayatan mereka".

E.1. Pendekatan Ontologis

Secara ontologis dapat dipahami bahwa ilmu membatasi lingkup pembahasannya pada kawasan yang berada dalam jangkauan pengalaman manusia. Sedangkan pengetahuan yang berada pada batas pra dan pasca empiris manusia diserahkan kepada pengetahuan lain, agama (Jujun S Surisumantri, 1990, h. 104-105.) Persoalannya ialah apa sebenarnya yang menjadi objek kajian Ilmu *Jarh wa Ta'dil* dan apa pula hakikat Ilmu tersebut yang merupakan bagian dari sekian banyak Ilmu-ilmu Keislaman.

Mengantisipasi persoalan di atas, kajian terhadap klasifikasi dan konsepsi tentang ilmu perlu dipaparkan. Pada abad ke-18 dan 19 sewaktu Rasionalisme memuncak semangat keilmuan sangat dipengaruhi kemajuan Ilmu Alam. Kategori ilmu-ilmu dapat digolongkan sebagai ilmu--dikhususkan untuk kajian yang memiliki dalil-dalil dan hukum yang dapat diformulasikan. Akibatnya, *Ilmu-ilmu Kemanusiaan* (Human Sciences) seperti Sejarah, Sastra, Filsafat, dan sebagainya tidaklah dikategorikan sebagai ilmu (dalam tanda petik). Dominasi pandangan semacam ini masih kuat dan berpengaruh sampai abad 20, meskipun sejak akhir abad 19 telah muncul reaksi dari kaum Neo-

Kantianis (seperti Ricket, Windelband, dan Dilthey); memberikan pandangan bahwa dalam ilmu ada dikotomi, yakni Ilmu Kemanusiaan dan Ilmu Alam. Keduanya generik dan berdiri sejajar (Sartono Kartodirjo, 1993, h. 126-127).

Dalam Ilmu Alam, penelitian diarahkan pada penemuan dan perumusan dalil sebagai sarana proyeksi masa depan, sehingga memiliki spesifikasi; nomotetik (menyusun hukum); deskriptif-analitis, eksplanasi generalisasi, kuantitatif, dan objektif. Sedangkan dalam Ilmu Kemanusiaan, penelitian ditujukan untuk membuat gambaran-gambaran kejadian dalam keunikannya secara rinci, sehingga memiliki karakteristik; ideografik (mendeskripsikan hal-hal yang khusus), deskriptif-naratif, interpretatif, kualitatif, dan subjektif.

Dalam Ilmu *Jarh wa Ta'dil*, rawi-rawi dalam rangkaian sanad yang dituju untuk dinilai *jarh ta'dil*-nya dan diterima atau tidak periwayatannya (Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Op.Cit.*, h. 261), pada dasarnya mengambil rawi atau sosok manusia sebagai objek kajiannya. Meskipun pada akhirnya aktivitas ini memiliki pengaruh kuat dalam penentuan otentisitas hadis--dari sanad dan matannya--sebagai salah satu sumber ajaran Islam, namun *naqd al-rawi* tidak beranjak dari kegiatan penelitian yang melibatkan manusia sebagai subjek (kritikus) sekaligus sebagai objek (rawi).

Melihat karakteristik Ilmu *Jarh wa Ta'dil* di atas, sebenarnya Ilmu ini dikategorikan dalam kelompok Ilmu-ilmu Kemanusiaan (*Human Sciences*). Yakni ilmu pengetahuan empiris yang mempelajari manusia dari segala aspeknya, ciri khasnya, tingkah lakunya, perorangan maupun bersama, dan menjadikan manusia sebagai



subjek sekaligus objek (C. Verhaak SJ dan Haryono Imam, 1991, h. 66-67). Dengan alasan manusia (kritikus) tidak lagi berada di luar objek (rawi) yang diselidikinya, dapat dipastikan terjadi pengaruh timbal balik tanpa henti antara subjek dan objek. Oleh sebab itu, objektivitas dengan pendekatan bebas nilai dalam kategori ilmu ini sulit diwujudkan. Keberadaan manusia sebagai penilai tidak bisa tidak melibatkan manusia menilai dari sudut pandang dan kaca matanya yang subjektif, dan manusia sebagai objek tidak bisa tidak dipengaruhi hasil penyelidikan dan penafsiran atas dirinya.

Sebuah pertanyaan muncul; apakah ilmiah seperangkat aktivitas dalam Ilmu *Jarh wa Ta'dil*; dan apakah Ilmu ini telah menempatkan diri pada dataran "ilmu", harus dimulai dengan membuka kunci pemahaman terhadap ilmiah itu sendiri.

Pada dataran Filsafat Ilmu, ada variasi pengertian *Scientific* atau ilmiah yang terjadi karena perbedaan *back ground* postulat (asumsi; anggapan dasar) yang dipegang dan menjiwai sikap Ilmuwan (Muhammad Mastury, 1993, h. 502-503). Ada yang berpegang pada postulat empiris bahwa pengalaman inderawi, sebagai satu-satunya pengukur adanya kebenaran pengetahuan ilmiah. Ada lagi yang berpendapat bukan pada *appearance* ukuran kebenaran ilmiah ditentukan, tetapi pada daya intelektual yang mampu menangkap realitas. Ada lagi yang beranggapan asas manfaat yang terealisasi dalam kehidupan manusia yang *applicable* dan menentukan.

Secara umum, aktivitas keilmuan dikatakan ilmiah dan ilmu dikatakan telah menempatkan diri pada posisinya

bila aktivitas yang ada dilandasi pada dasar membenaran, bersifat sistematis, dan intersubjektif (Boerling, dkk., 1990, h. 6). Memiliki dasar membenaran berarti aktivitas keilmuan yang ada harus mencakup seperangkat aturan tata kerja ilmiah yang diarahkan untuk mendapatkan derajat kepastian dan kebenaran sebesar mungkin. Bersifat sistematis artinya ada sistem dalam susunan pengetahuan dan cara memperoleh pengetahuan. Aktivitas keilmuan tersebut tidak membatasi diri pada satu informasi, tetapi senantiasa meletakkan hubungan antar sejumlah input yang ada dalam satu kebulatan dengan jalan melakukan komperasi, subsumasi, dan generalisasi. Sementara intersubjektif dimaksudkan sebagai kepastian pengetahuan ilmiah tidak didasarkan atas intuisi-intuisi serta pemahaman seorang perseorang yang bersifat subjektif.

Dalam pandangan Islam--ini yang kemudian nampaknya banyak dirunut para Ilmuwan Muslim termasuk *Jarihun* dan *Mu'addilun*--postulat kebenaran ilmiah merujuk pada ketentuan-ketentuan yang tertuang dalam al-Quran maupun Hadis yang lebih bersifat *theocentric* daripada *anthropocentric*. Memang, secara eksplisit *nash-nash* tersebut tidak berbicara tentang hakikat, tata nilai, metodologi, dan sebagainya, namun secara tersirat makna-makna tersebut ada di dalamnya. Islam yang menuntun umatnya untuk menuntut ilmu, meninggikan derajat orang-orang yang berilmu, pada garis besarnya mencakup tuntutan memahami fenomena-fenomena di sekitarnya yang meliputi Tuhan (Teologi), Alam (Kosmologi), dan Manusia (Antropologi) dalam rangka pengejawantahan optimalisasi diri

sesuai sebagai makhluk yang diberi kelebihan oleh Allah dibanding makhluk lainnya.

Berkaitan dengan Ilmu *Jarh wa Ta'dil*, semangat ilmiah para pakar Ilmu Hadis tampak dari sikap mereka memberikan atensi besar tentang pentingnya sikap kritis terhadap sanad (pertalian para rawi) sebagaimana pernyataan yang dikemukakan Muhammad Bin Sirin (w. 101 H): "Sanad hadis merupakan bagian dari agama, maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agamamu" (Abu Husain Muslim Bin Al-Hajjaj al-Qusyairi, Disunting Kembali oleh Muhammad Fuad al-Baqi, Isa al-Babi al-Halabi wa al-Syurakah, 1955, h. 14). Begitu pula pernyataan Abdullah Ibn Mubarak (w. 181 H): "Sanad hadis merupakan bagian dari agama, sekiranya sanad hadis tidak ada niscaya siapa saja akan bebas menyatakan apa yang dikehendaknya" (*Ibid.*; Muhammad al-Thahhan, 1978, h. 158). Secara tekstual, pernyataan dua tokoh *Jarih* dan *Mu'addil* ini mengisyaratkan adanya anggapan di kalangan Ulama Hadis bahwa Ilmu *Jarh wa Ta'dil* yang merupakan sarana mempelajari keberadaan sanad diposisikan sebagai ilmu dalam lingkup empiris dan jangkauan manusia, sehingga apa yang diterima dari Ilmu ini sebagai produk kajian rawi per rawi harus diiringi dengan sikap kritis.

Dalam Ilmu *Jarh wa Ta'dil* semangat ilmiah yang dilandasi semangat religius terlihat dari upaya kritis para *Jarih* dan *Mu'addil*. Indikasi demikian terlihat dari: **Pertama**, adanya kejelasan penentuan objek dan kriteria objek yang dikaji (rawi) (Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Bin Bakr al-Suyuthi, 1979, Juz I, h. 63; Nur al-Din

'Itr, 1972, h. 80-81; Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Op.Cit.*, h. 305). Dalam kaitan ini, para ahli Ilmu Hadis telah menetapkan bahwa rawi sebagai objek kajian Ilmu *Jarh wa Ta'dil* harus dinilai dari sisi kualitas pribadinya (ke-'*adil*-annya, yang meliputi; Islam, mukallaf, melaksanakan ketentuan agama, dan memelihara *muruah*), serta kapasitas keilmuannya (ke-*dhabith*-annya, yakni; hafal dengan sempurna hadis yang diterimanya, mampu memahami dan menyampaikan kepada orang lain hadis yang diterima dan yang dihafalnya). Rawi yang '*adil* dan *dhabith*-lah yang periwayatannya diterima. Di samping itu, Ulama Hadis juga menentukan keadaan yang merusak ke-'*adila*-an rawi ('Ali Bin Sultan al-Harawi al-Qari, 1978, h. 159-160; Muhammad Syuhudi Ismail, *Op.Cit.*, h. 69-71); (suka berdusta, tertuduh suka berdusta, fasiq, tidak dikenal sebagai periwayat hadis atau *al-jahalah*, berbuat bid'ah) dan yang merusak ke-*dhabith*-an rawi (lebih sering salah dalam meriwayatkan hadis/*fahusya ghalatuhu*, lebih menonjol sifat lupanya/*al-ghaflah 'an al-itqan*, riwayat yang disampaikan bertentangan dengan riwayat orang yang *tsiqah*, dan jelek hafalannya/*su'u al-hifzh*).

Kedua, para ahli Ilmu Hadis juga menetapkan syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk menjadi kritikus, yakni yang berkaitan dengan sikap pribadi (bersifat adil, tidak fanatik terhadap mazhab yang dianutnya, tidak bermusuhan dengan periwayat yang dinilainya) dan berkaitan dengan kapasitas kritikus (memiliki pengetahuan yang mendalam tentang ajaran Islam, Bahasa Arab, Hadis, Ilmu Hadis, pribadi periwayat yang dikritiknya, adat istiadat yang berlaku,



serta sebab-sebab yang melatarbelakangi sifat terpuji dan tercela yang dimiliki rawi). Di samping itu juga ditentukan aturan-aturan bagi kritikus dalam men-*jarh* dan men-*ta'dil*, di antaranya harus bersikap objektif, tidak melebih-lebihkan dalam men-*jarh* maupun men-*ta'dil*, dan menjelaskan sebab tercelanya rawi.

Indikasi **ketiga**, sikap kritis Ulama Hadis nampak dengan adanya penjelasan kaedah-kaedah *jarh* dan *ta'dil*. Indikasi **keempat** ialah adanya metode tertentu dalam lingkup *Jarh wa Ta'dil*, yakni metode komperasi untuk saling konfirmasi keberadaan rawi per rawi, baik antar kritikus maupun dengan dokumen-dokumen tertulis.

Semua indikasi tersebut di atas menunjukkan bahwa pada dasarnya para kritikus tidak begitu saja menerima input tentang rawi tanpa diikuti seperangkat sikap yang kritis. Munculnya karya-karya di bidang *jarh* dan *ta'dil*, yakni sejak akhir abad 2 H merupakan bukti nyata semangat ilmiah dan kerja keras para Ulama Hadis terhadap studi rawi. Dengan demikian, melalui pendekatan ontologis semakin jelas kajian Ilmu *Jarh wa Ta'dil* dalam pendekatan filosofis merupakan bangunan “ilmu” dalam lingkup empiris manusia dan bukan wewenang agama, serta tercakup dalam sub Ilmu Kemanusiaan (*Human Sciences*). Oleh sebab itu, Ilmu ini memposisikan diri sebagai “ilmu” yang memiliki metode tertentu yang sistematis dan mempunyai tata nilai kebenaran tertentu.

E.2. Pendekatan Epistemologis

Untuk menjustifikasi seseorang--dalam hal ini *Jarih* dan *Mu'addil*--dalam segala lingkup kehidupannya termasuk metode-metode yang

dipergunakan dalam keilmuannya, bukanlah pekerjaan yang mudah. Lebih-lebih menilai keseluruhan *Jarih* dan *Mu'addil* yang eksis dalam ilmu ini. Persoalannya tidak sekedar berhenti pada rentang waktu yang panjang dan terbatas. Mengupas pikiran seorang tokoh lewat dokumen tertulis yang merupakan produk historisitas tertentu sulit diharapkan dapat mewakili realitas secara utuh. Semua yang tertuang dan terpikirkan dalam naskah bukanlah gambaran realitas. Ibarat potret, teks hanya mewakili sisi dan penggalan tertentu yang dapat ditangkap kamera. Karena banyaknya hal “yang tidak terpikirkan” dalam teks, penyimpulan yang *satisfied* dan integral sulit ditemukan. Meskipun demikian kondisinya, tidak berarti upaya ilmiah untuk mendekati kebenaran yang ada dengan segala “keterbatasannya” telah tertutup rapat.

Berpijak pada kenyataan di atas, sebagai mewakili, dalam tulisan ini kajian tinjauan epistemologis atas metodologi Ilmu *Jarh wa Ta'dil* diarahkan pada dua tokoh: Abu Hatim al-Razi (w. 327 H) dengan *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil* yang mewakili figur masa klasik, dan Ibn Hajar al-'Asqalani (w. 852 H) dengan *Tahdzib al-Tahdzib* yang mewakili figur abad pertengahan. Dipilihnya figur yang mewakili masa klasik (650-1250 M), khususnya pada abad 3-4 H (9-10 M) karena masa inilah awal pembukuan kitab-kitab Hadis dan Ilmu Hadis yang komprehensif serta munculnya para tokoh *Kutub al-Sittah*. Sedangkan dipilihnya figur yang mewakili abad pertengahan (1250-1800 M), khususnya pada abad 7-10 H (13-16 M), dengan mempertimbangkan masa ini merupakan masa puncak perkembangan Ilmu Hadis. Pemilihan

dua tokoh tersebut dengan satu karyanya masing-masing mengingat bahwa dalam bidang ini dua kitab tersebut termasuk kitab yang sering dijadikan rujukan *naqd al-sanad* oleh Ulama-ulama Hadis berikutnya untuk meneliti ihwal rawi per rawi yang akhirnya menentukan kualitas hadis yang di-*takhrij*-kan. Sebagai contoh metode dua tokoh di atas dapat dilihat ketika keduanya melakukan penilaian terhadap rawi, yakni: (1) ‘Abd al-Majid Bin Wahb, (2) Khalid Bin ‘Abd al-Rahman Bin Khalid Bin Salamah al-Makhzum, (3) Humaid Bin ‘Abd al-Rahman Bin ‘Auf, serta (4) Ahmad Bin al-Mufaddal al-‘Inqiry (Abu Hatim al-Razi, 1988, Juz VI, h. 63, Juz III, h. 342, Juz III, h. 225, dan Juz II, h. 77; Ibn Hajar al-‘Asqalani, 1326 H, Juz VI, h. 383, Juz III, h. 102-104, Juz III, h. 45, dan Juz I, h. 81). Keempat rawi ini termasuk di antara sekian banyak rawi yang sama-sama dinilai oleh Abu Hatim al-Razi dan Ibn Hajar al-‘Asqalani.

Meskipun kedua kritikus (Abu Hatim al-Razi dan Ibn Hajar al-‘Asqalani) dalam mengomentari rawi tersebut lebih panjang dari penilaian rawi sebelumnya, namun mengomentari rawi yang hidup sekitar abad 2 dan 3 H ini keduanya (tokoh) hanya merujuk pada orang lain dan tanpa ada komentar baru serta tanpa melengkapi informasi yang lebih lengkap tentang rawi yang dinilai, bahkan tanpa disertai alasan-alasan mengapa kedua tokoh tersebut men-*jarh* seroang rawi.

Pengkaji *Kitab al-Jarh wa al-Ta’dil* dan *Tahdzib al-Tahdzib* akan menemui kesulitan meneliti lebih jauh satu per satu rawi yang dimaksud dalam kitab Abu Hatim al-Razi maupun Ibn Hajar al-‘Asqalani tanpa

menghadirkan *Kitab Tarikh al-Ruwah* atau *Kitab Thabaqat* yang urutannya berdasar kurun waktu, bukan abjad. Itupun masih harus dilanjutkan untuk mengecek langsung kepada kitab-kitab *jarh wa ta’dil* yang merupakan karya-karya kritikus yang namanya menjadi rujukan Abu Hatim al-Razi maupun Ibn Hajar al-‘Asqalani.

Kalau dalam idealisme yang tertuang melalui konsep-konsep, kaedah-kaedah, syarat-syarat *jarh* dan *ta’dil*--secara ontologis--para kritikus berupaya semaksimal mungkin menempatkan Ilmu *Jarh wa Ta’dil* sebagai “ilmu” dengan bersikap kritis terhadap rawi per rawi, tetapi (dengan melihat metode yang dipergunakan Abu Hatim al-Razi dan Ibn Hajar al-‘Asqalani)--ternyata dalam dataran realitas--secara epistemologis sikap semacam itu tidak tampak dalam karya mereka, sementara karya itu sendiri dijadikan referensi ulama dalam mengkaji Ilmu Hadis sesudahnya. Memang benar, keberadaan dua kitab di atas sebagai peringkas, penyempurna, atau hasil kutipan dari kitab *jarh* dan *ta’dil* sebelumnya (Abu Hatim al-Razi dari *Kitab al-Tarikh al-Bukhari*, sedang Ibn Hajar al-‘Asqalani dari *Tahdzib al-Kamal*), namun bukan berarti fenomena umum peringkasan dan penukilan penilaian sebagaimana yang telah mereka ancang-ancang dalam bentuk kaedah-kaedah tertentu dalam ilmu ini.

Dalam melakukan penilaian terhadap para rawi, baik Abu Hatim al-Razi yang hidup pada masa klasik dan Ibn Hajar al-‘Asqalani yang hidup pada masa abad tengah, ternyata terperangkap dengan kondisi zamannya. Kedua tokoh ini meski dalam kurun yang berbeda, tetapi keduanya memiliki kecenderungan



yang sama dalam beberapa hal yang terkait dengan perkembangan Ilmu *Jarh wa Ta'dil*, yakni adanya kitab-kitab *jarh* dan *ta'dil* yang sejak awal kemunculannya akhir abad 2 H sampai abad tengah; (1) tidak disertai informasi yang lengkap tentang biografi rawi yang dinilai apalagi dianalisis melalui pendekatan Ilmu-ilmu Sosial; (2) adanya rujukan penilaian pada kritikus lain, bahkan yang tidak semasa yang sering tanpa penjelasa; adanya penilaian yang tanpa diikuti dasar argumen yang jelas mengapa men-*jarh* dan mengapa men-*ta'dil* seorang rawi; (4) adanya fenomena kritikus melakukan penilaian terhadap berpuluh ribu rawi, yang tentu perlu dipertanyakan tingkat akurasi penilaiannya terhadap keseluruhan rawi yang dinilai; (5) adanya kecenderungan kritikus untuk melakukan kutipan, peringkasan, dan penyempurnaan terhadap kitab-kitab *jarh* dan *ta'dil* yang telah ada, sehingga sebagian besar penilaian kritikus yang ada merupakan “pengalihan” dari kitab sebelumnya.

Penempatan sikap kritis kritikus dalam kajian Ilmu *Jarh wa Ta'dil* yang merupakan bagian dari *Human Sciences* sebenarnya terbuka lebar sekiranya para kritikus mau konsisten terhadap ketentuan-ketentuan dan standarisasi yang mereka buat sebelumnya. Dengan demikian, aktivitas keilmuan mereka dalam dataran Filsafat Ilmu tetap dapat dipandang sebagai aktivitas ilmiah yang dilandasi pembenaran, bersifat sistematis, dan benar-benar intersubjektif (Boerling, dkk., *Op.Cit.*, h. 6). Di samping itu, para kritikus dalam mengkaji dan menjustifikasi rawi dengan atribut *jarh* maupun *ta'dil* seharusnya konsisten bahwa aktivitas

penilaian harus melalui dua langkah panjang:

Pertama, penelitian biografi para rawi yang mengkomperasi (komprehensif) bukan sekedar deskripsi dan informasi tentang **who**, **what**, **where**, **why**, dan **when**, tetapi juga menganalisis keterkaitan dengan struktur masyarakat, proses terjadinya perilaku, dan pola perilaku dalam masyarakat yang pada dasarnya melibatkan pendekatan Ilmu-ilmu Sosial dalam kajian biografi rawi.

Kedua, penilaian yang diberikan harus dilandasi sikap jujur dan kritis, serta melakukan penilaian dengan landasan argumen yang jelas.

Dengan membandingkan antara idealitas dengan realitas dalam aktivitas Ilmu *Jarh wa Ta'dil*, di sini pandangan ‘Abd al-Jabiri dapat dijadikan pijakan bahwa yang mendominasi wilayah Ilmu-ilmu Keislaman--termasuk Ilmu *Jarh wa Ta'dil*--adalah Epistemologi *Bayani* (Dialektis), yang terikat pada teks, ini terlihat dalam aktivitas *Jarih* dan *Mua'ddil*. Dengan metode komperasi, di samping kritikus melakukan silang rujuk dengan kritikus lain, pada umumnya dalam men-*jarh* dan men-*ta'dil*, kritikus lebih terikat pada teks-teks dan pandangan Ulama Kritikus yang telah ada sebelumnya dan menganggap naskah-naskah *jarh wa ta'dil* produk historisitas tertentu itu sebagai sesuatu yang benar dan diterima apa adanya.

Melihat posisi Ilmu *Jarh wa Ta'dil* ada pada dataran ilmu-ilmu empiris manusia, maka sudah selayaknya aktivitas keilmuan para kritikusnya harus didasarkan pada kaedah keilmuan. Penilaian kritikus terhadap para rawi yang memiliki tujuan menentukan diterima atau

ditolaknyanya periwayatan mereka seharusnya dilengkapi dengan data yang komprehensif tentang rawi yang dinilai, bahkan jika memungkinkan tidak sekedar pendekatan sejarah, tetapi pendekatan Ilmu-ilmu sosial yang lain juga terlibat, seperti Sosiologi; upaya memahami perilaku yang terbentuk oleh kedudukan tertentu dalam masyarakat, Antropologi, maupun pendekatan doktriner yang bertujuan memahami doktrin Islam itu sendiri. Dengan kata lain, **Saintifik Kum Doktriner**; tidak melihat aspek doktrinnya an sich, tetapi juga aspek ilmiahnya.

E.3. Hubungan *Sanad* dengan Ilmu *Jarh* dan *Ta'dil*

Secara etimologis, *jarh* merupakan *mashdar* dari kata *jaraha - yajrahu*, yang berarti melukai. Baik luka yang berkenaan dengan fisik maupun non fisik. Kata *jaraha* bila digunakan hakim di pengadilan yang ditujukan pada masalah kesaksian memiliki makna tertentu, yakni menggugurkan keabsahan saksi ('Ajjaj al-Khatib, *Op.Cit.*, 1975, h. 260; M. Syuhudi Ismail, *Op.Cit.*, h. 72; Ibn Manzur, t.th., Juz II, h. 422-423).

Secara terminologis, *jarh* didefinisikan oleh Muhammad 'Ajjaj al-Khatib sebagai "suatu sifat yang nampak pada perawi yang merusak ke-'*adil*-an atau menjelekkkan kehafalan dan kecermatannya, sehingga menyebabkan gugur atau lemah dan tertolak riwayat yang disampainya" ('Ajjaj al-Khatib, *Loc.Cit.*, 1975).

Adapaun '*adl* secara etimologis berarti sesuatu yang dirasakan oleh diri bahwa dia itu dalam keadaan lurus. Secara terminologis adalah "orang yang tidak nampak dalam urusan keagamaan dan *muruh*-nya sesuatu

yang menjelekkkan ke-'*adil*-an dan *muruh*-nya". Dari kata '*adl* ini muncul kata *ta'dil*, secara etimologis adalah *mashdar* dari kata '*addala - yu'addilu*, yang berarti mengemukakan sifat-sifat '*adil* yang dimiliki oleh seseorang. Dan secara terminologis, berarti "mensifatkan perawi dengan sifat-sifat baik, sehingga nampak jelas ke-'*adil*-an dan karenanya riwayat yang disampaikan dapat diterima" (*Ibid.*, h. 260-261; Ibn Manzur, *Op.Cit.*, Juz XIII, h. 457).

Berdasarkan defenisi kata perkata dari *jarh* dan *ta'dil* di atas, maka dapat dipahami bahwa pengertian Ilmu *Jarh* dan *Ta'dil* adalah: "suatu ilmu yang membahas keadaan perawi hadîts dari segi diterima atau ditolaknyanya periwayatan mereka". Dalam tataran operasionalnya, secara praktis ilmu *Jarh* dan *Ta'dil* dapat ditentukan melalui syarat-syarat dan standar objektif. Oleh sebab itu, seorang kritikus harus memenuhi beberapa persyaratan guna menetapkan karakteristik hadîts melalui neraca *Jarh* dan *Ta'dil*. Persyaratan tersebut adalah: (1) berilmu, taqwa, wara' dan jujur; (2) mengetahui sebab-sebab *jarh* dan *ta'dil*; (3) mengetahui penggunaan kalimat-kalimat bahasa Arab, sehingga suatu lafaz yang digunakan tidak diterapkan kepada makna yang lain (Nuruddin 'Itr, *Op.Ct.*, h. 344).

Berbagai persyaratan tersebut di atas menempati posisi yang sangat penting dalam rangka menentukan kewenangan seorang kritikus guna layaknya operasional *Jarh* dan *Ta'dil*. Sebaliknya, bila persyaratan tersebut tidak dipenuhi maka status individu kritikus tersebut tertolak dengan sendirinya, atau tidak dipercaya kredibilitasnya.



Selanjutnya, ada beberapa kode etik yang telah disepakati ketika seorang kritikus melakukan praktek *Jarh* dan *Ta'dil*. Kode etik tersebut dapat diurai sebagai berikut (*Ibid.*):

Pertama, bersikap objektif, sehingga seorang kritikus tidak bersikap sepihak dengan meninggikan martabat seorang perawi dari yang sebenarnya atau merendahnya.

Kedua, *jarh* tidak melebihi dari kebutuhan sebenarnya, karena *jarh* itu disyariatkan lantaran darurat, sementara sifat darurat ada batasnya.

Ketiga, tidak hanya mengutip *jarh* apabila seorang perawi dinilai *jarh* oleh sebahagian kritikus, dan yang lain memberi penilaian *ta'dil*. Sikap yang demikian akan merampas hak seorang perawi yang bersangkutan. Bagi kalangan Muhadditsun sikap seperti ini sangat dicela.

Keempat, tidak melakukan *jarh* terhadap hal-hal yang tidak perlu di-*jarah*-kan pada seorang perawi.

Kode etik tersebut di atas diberlakukan guna mengantisipasi terhadap sikap negatif dan menghindari dari perkembangan praktis berlebih-lebihan dalam memberikan penilaian *jarh* dan *ta'dil*. Dalam hal ini ada beberapa langkah dalam penetapan *Jarh* dan *Ta'dil*. Langkah ini merupakan prosedur ini ditetapkan sebagai langkah untuk menentukan status seorang perawi. Langkah-langkah yang dimaksud adalah:

Pertama, pernyataan ke-*'adil*-an oleh dua ahli terhadap seorang perawi. Di kalangan Jumhur Ulama, dua kesaksian mereka ini dapat diterima karena dianalogikan kepada kesaksian hukum yang disyariatkan minimal dua orang saksi.

Kedua, dalam pandangan para perawi telah dikenal (masyhur) bahwa seorang perawi adalah "Tsiqah", atau sudah dikenal di kalangan ulama yang lain yang banyak memberikan pujian atas ke-Tsiqah-annya. Terhadap perawi yang demikian tidak dituntut adanya saksi.

Ketiga, penilaian *'adil* dari satu orang. Dalam kaitan ini, al-Baghdadiy, Ibn Shalah dan mayoritas peneliti hadîts melihat bahwa penilaian seperti ini dapat diterima walaupun dengan pernyataan satu orang saja.

Keempat, penilaian *'adil* bagi seorang pengemban ilmu. Alasan yang diberikan 'Abd al-Barr adalah bahwa setiap pengemban ilmu yang dikenal loyalitasnya terhadap ilmu dipandang sebagai *'adil*, kecuali bila diketemukan adanya bukti cacat dalam kehidupannya atau banyak melakukan kesalahan (*Ibid.*).

Berbagai persyaratan yang dikemukakan di atas merupakan suatu hal yang dituntut dalam memberikan penilaian *jarh* dan *ta'dil* untuk menentukan status seorang perawi hadîts. Ini dilakukan dalam rangkaian mencapai standar objektivitas dalam prosedur penilaian. Sedangkan upaya-upaya yang dilakukan dalam penetapan *jarh* dan *ta'dil* diluar koridor persyaratan di atas dipandang sebagai suatu penyimpangan, dan berbagai konsekuensi yang ditimbulkan tidak diterima sebagai hasil dari proses tersebut. Upaya yang mungkin dilakukan di luar dari koridor yang dimaksud, antara lain dalam bentuk-bentuk berikut ini:

Pertama, penilaian *ta'dil* secara samar. Sebagai contoh, seorang perawi berkata; "seorang yang "Tsiqah" atau tidak, aku curigai menceritakan sesuatu kepadaku", tanpa menjelaskan nama

seseorang tersebut. Dalam hal ini, penilaian tersebut tidak dapat diterima, sampai ia menjelaskan nama seorang yang dimaksud. Alasan yang digunakan adalah bila seorang tersebut dinilai “Tsiqah” oleh seorang perawi, namun ketika dijelaskan namanya bisa jadi seseorang itu di-*jarh*-kan oleh orang lain dalam bentuk mencacatkan, di samping itu menimbulkan keraguan-keraguan bagi orang lain.

Kedua, menurut Ahli Hadîts, apabila seorang perawi ‘*adil* meriwayatkan hadîts dari orang lain yang dijelaskan namanya, belum dapat dikatakan sebagai *ta’dil*. Alasan yang dikemukakan bahwa perawi yang ‘*adil* tersebut bisa saja meriwayatkan hadîts dari seseorang yang “Tsiqah” atau tidak.

Ketiga, pengamalan dan fatwa dari seorang yang alim dan sesuai dengan yang diriwayatkannya belum tentu hadîts itu dinilai shahih. Hal ini disebabkan bahwa pengamalan seorang alim tersebut yang sesuai dengan hadîts bisa jadi disebabkan oleh kehati-hatiannya atau karena ada dalil lain yang sesuai dengan hadîts tersebut. Begitu pula sebaliknya, bila pengamalannya menyalahi hadîts itu, bisa jadi karena ada salah satu kendala yang berat atau karena terjadi proses pen-*ta’wil*-an.

Berkaitan juga dalam penetapan *jarh* dan *ta’dil* tersebut juga perlu diperhatikan adanya tingkatan dalam penetapannya, yaitu bahwa dalam pandangan Ulama Hadîts, seperti Ibn Hajar al-‘Asqalaniy, masing-masing *jarh* dan *ta’dil* terdapat klasifikasi tingkatan. Pandangan Ibn Hajar tersebut, sebagaimana dikutip oleh Nuruddin ‘Itr dianggap paling komprehensif dan sistematis di kalangan Ulama Hadîts. Atas dasar itu,

kalsifikasi dari tingkatan *jarh* dan *ta’dil* dimaksud dapat dijelaskan dalam uraian sebagai berikut:

Pertama, **klasifikasi tingkatan *ta’dil*** dikelompokkan kepada enam tingkatan. Masing-masingnya akan menentukan nilai dan status seorang perawi, yaitu:

Tingkat pertama adalah tingkat *ta’dil* tertinggi, yaitu sahabat.

Tingkat kedua, yaitu tingkat *ta’dil* dengan menggunakan lafaz-lafaz yang menunjukkan ketinggian atau dengan menggunakan *af’al al-tafdhil*. Misalnya, *autsaq al-nas*, *atsbat al-nas*, *adhbath al-nas*, *ilaihi al-muntaha fi al-tsabat*. Kemudian kata-kata; *man mitslu fulan* atau *fulan la yus’al ‘anhu*.

Tingkat ketiga, menggunakan lafaz *ta’dil* yang diulang-ulang, baik pengulangan ma’nawiy, seperti *tsabtun hujjatun*, *tsabtun hafidzun tsiqatun tsabtun* dan *tsiqatun mutqinun*. Kemudian pengulangan lafaz seperti *tsiqatun tsiqah*.

Tingkat keempat, lafaz *ta’dil* tunggal, seperti *tsiqatun*, *tsabtun*, *mutqinun*, *kaannahu mushafun*, *hujjatun* dan *imamun*.

Tingkat kelima menggunakan lafaz-lafaz seperti *laisa bihi ba’sun*, *la ba’sa bihi*, *shadqun*, *makmunun*, *khiyar al-khalqiy*, *ma a’lam bihi ba’sun* atau *mahaluhu al-shidqun*.

Tingkat keenam adalah menggunakan lafaz-lafaz yang memberikan kesan *jarh*, seperti *laisa bi ba’id min al-shawab*, *syaikhun*, *yurwa haditsuhu*, *tu’tabarun bihi*, *ruwiyah ‘anhu*, *shalih al-hadîts*, *yuktabu hadîtsuhu*, *shaduq insya-Allah*, *hasan al-hadîts*, *wasath* dan lain-lain (*Ibid.*).

Status perawi yang berada pada salah satu tingkatan *ta’dil* di atas menempati kalsifikasi penilaian yang berbeda. Perawi yang berada pada



tingkat pertama sampai tingkat keempat berstatus dapat dijadikan hujjah (dalil). Sementara perawi pada tingkat berikutnya (kelima dan keenam) tidak dapat dijadikan hujjah, karena lafaz yang ditujukan kepada mereka tidak menggambarkan nilai ke-*dhabit*-an, akan tetapi hadîts yang mereka riwayatkan sekedar ditulis untuk dijadikan i'tibar.

Kedua, **klasifikasi tingkatan jarh** dapat dikelompokkan kepada enam tingkatan sebagai berikut:

Tingkat pertama merupakan tingkat *jarh* yang paling ringan, seperti penggunaan lafaz dha'if, yunkaru marratan wa yu'rafu ukhra, laisa bi dzaka, laisa bi al-qawiy, laisa bi al-matin, laisa bi hujjatain, laisa bi makmun, laisa bi mardhiyi atau kata yang dipergunakan sebahagian ulama saja, seperti layyin, takallamu fihi, math'un fihi atau fihi nazhar.

Tingkat kedua menggunakan lafaz *jarh*, seperti ungkapan seseorang; fulan la yuhtaju bihi, dha'afahu, mudhtarif al- hadîts, lahu ma yunkar, hadîtsuhu munkar, lahu manakir, dha'if atau munkar.

Tingkat ketiga menggunakan lafaz *jarh*, seperti fulan rudda hadîtsuhu, mardud al- hadîts, dha'if jiddan, laisa bi tsiqah, la yuktab hadîtsuhu, la tahillu kitabah hadîtsihi, la yusawi syaian, la yustasyhadu bi hadîtsihi dan lain-lain.

Tingkat keempat adalah tingkat *jarh* yang menggunakan lafaz, seperti fulan yasriq al-hadîts, matruk, dzahibt al-hadîts, tarakuhu, la yu'tabaru hadîtsuhu, laisa bi al-tsiqah, ghairu tsiqah, mudin dan lain-lain.

Tingkat kelima menggunakan lafaz *jarh*, seperti al-dajjal, al-kadzdzab, al-wadhda', yadha'u dan wadha' al-hadîts.

Tingkat keenam dari klasifikasi tingkatan *jarh* ini adalah menggunakan lafaz yang mengarah kepada tingginya nilai *jarh* seorang perawi, seperti akdzab al-nas, huwa ruknu al-kidzib, ma'da al-kidzib dan lain-lain.

Kesimpulan yang diambil dari klasifikasi tingkatan *jarh* di atas adalah bahwa hadîts yang riwayatkan oleh perawi pada tingkat pertama dan kedua dari tingkat *jarh* dapat dipakai sebagai i'tibar, yakni dengan meneliti sejumlah perawi dalam jalur *sanad* lain yang dapat mendukung hadîts tersebut untuk dapat dijadikan hujjah (dalil). Hal ini dilandasi kepada lafaz-lafaz yang digunakan pada dua tingkat tersebut menimbulkan kesan bahwa hadîts yang bersangkutan dapat dijadikan i'tibar. Sedangkan hadîts yang diriwayatkan para perawi yang berada pada tingkat selanjutnya (ketiga, keempat, kelima dan keenam) tidak dapat dipakai hujjah (dalil) dan i'tibar.

Dilandasi pada paparan di atas dapat dipahami bahwa kajian *Jarh* dan *Ta'dil* merupakan semangat ilmiah para pakar Ilmu Hadîts yang tampak dari sikap mereka memberikan atensi yang cukup besar dan penekanan yang berulang-ulang tentang pentingnya sikap kritis terhadap *sanad*, sebagaimana pernyataan yang dikemukakan Muhammad Bin Sirin (w. 101 H): "*Sanad* hadîts merupakan bagian dari agama, maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agamamu" (Abu Husain Muslim Bin Al-Hajjaj al-Qusyairi, *Op.Cit.*, h. 14). Juga pernyataan Abdullah Ibn Mubarak (w. 181 H): "*Sanad* hadîts merupakan bagian dari agama, sekiranya *sanad* hadîts tidak ada niscaya siapa saja akan bebas menyatakan apa yang dikehendaknya" (Muhammad al-Thahhan, 1978, h. 158).

Secara tekstual, pernyataan dua tokoh *Jarih* dan *Mu'addil* di atas mengisyaratkan adanya anggapan di kalangan Ulama Hadîts bahwa Ilmu *Jarh* dan *Ta'dil* yang merupakan sarana mempelajari keberadaan *sanad* diposisikan sebagai ilmu dalam lingkup empiris dan jangkauan manusia, sehingga apa yang diterima dari ilmu ini sebagai produk kajian rawi per rawi harus diiringi dengan sikap kritis. Itu sebabnya kajian *Jarh* dan *Ta'dil* dipandang sebagai semangat ilmiah yang dilandasi semangat religius dalam rangka melihat sosok upaya kritis para *Jarih* dan *Mu'addil*. Indikasi demikian terlihat dari: Pertama, adanya kejelasan penentuan objek dan kriteria objek yang dikaji (perawi). Dalam kaitan ini, para ahli Ilmu Hadîts telah menetapkan bahwa perawi sebagai objek kajian Ilmu *Jarh* dan *Ta'dil* harus dinilai dari sisi kualitas pribadinya (ke-*'adil*-annya, yang meliputi; Islam, mukallaf, melaksanakan ketentuan agama, dan memelihara *murū'ah*), serta kapasitas keilmuannya (ke-*dhabith*-annya, yakni; hafal dengan sempurna hadîts yang diterimanya, mampu memahami dan menyampaikan kepada orang lain hadîts yang diterima dan yang dihafalnya). Perawi yang *'adil* dan *dhabith*-lah periwayatannya diterima. Di samping itu, Ulama Hadîts juga menentukan keadaan yang merusak ke-*'adil*-an perawi (suka berdusta, tertuduh suka berdusta, fasiq, tidak dikenal sebagai periwayat hadîts atau *al-jahalah*, berbuat bid'ah) dan yang merusak ke-*dhabith*-an perawi (lebih sering salah dalam meriwayatkan hadis/*fahusya ghalatuhu*, lebih menonjol sifat lupanya/*al-ghaflah 'an al-itqan*, riwayat yang disampaikan bertentang

dengan riwayat orang yang *tsiqah*, dan jelek hafalannya/*su'u al-hifzh*) ('Ali Bin Sultan al-Harawi al-Qari, h. 159-160; M. Syuhudi Ismail, *Op.Cit.*, h. 69-71).

Kedua, para ahli Ilmu Hadîts juga menetapkan syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk menjadi kritikus, yakni yang berkaitan dengan sikap pribadi (bersifat adil, tidak fanatik terhadap mazhab yang dianutnya, tidak bermusuhan dengan periwayat yang dinilainya) dan berkaitan dengan kapasitas kritikus (memiliki pengetahuan yang mendalam tentang ajaran Islam, Bahasa Arab, Hadîts, Ilmu Hadîts, pribadi periwayat yang dikritiknya, adat istiadat yang berlaku, serta sebab-sebab yang melatarbelakangi sifat terpuji dan tercela yang dimiliki perawi). Di samping itu juga ditentukan aturan-aturan bagi kritikus dalam men-*jarh* dan men-*ta'dil*, di antaranya harus bersikap objektif, tidak berlebihan dalam men-*jarh* maupun men-*ta'dil* dan menjelaskan sebab ketercelaan perawi.

Indikasi ketiga, sikap kritis Ulama Hadîts nampak dengan adanya penjelasan kaedah-kaedah *jarh* dan *ta'dil*. Indikasi keempat ialah adanya metode tertentu dalam civitas *Jarh* dan *Ta'dil*, yakni metode komperasi melalui perbandingan (*cross reference*, silang rujuk) untuk saling konfirmasi keberadaan rawi per perawi baik antar kritikus maupun dengan dokumen-dokumen tertulis.

Semua indikasi tersebut di atas menunjukkan bahwa pada dasarnya para kritikus tidak begitu saja menerima input tentang perawi tanpa diikuti seperangkat sikap yang kritis. Munculnya karya-karya di bidang *jarh* dan *ta'dil*, yakni sejak akhir abad II H



merupakan bukti nyata semangat ilmiah dan kerja keras para Ulama Hadîts terhadap studi perawi.

Dari uraian di atas, terlihat bahwa melalui pendekatan ontologis semakin jelas kajian Ilmu *Jarh* dan *Ta'dil* di mata Filsafat Ilmu merupakan bagunan "ilmu" dalam lingkup empiris manusia dan bukan wewenang agama, serta tercakup dalam sub Ilmu Kemanusiaan (*Human Sciences*). Oleh sebab itu, Ilmu ini memposisikan diri sebagai "ilmu" yang memiliki metode tertentu yang sistematis dan mempunyai tata nilai kebenaran tertentu.

F. KESIMPULAN

Secara eksplisit, penelitian atau kritik hadîts yang selalu diarahkan pada kritik *sanad* (kritik eksternal; *naqd al-khariji*) dan kritik *matan* (kritik internal; *naqd al-dakhili*) pada dasarnya dilatarbelakangi oleh: (1) eksistensi hadîts sebagai sumber hukum kedua yang perlu dipertahankan keotentikannya; (2) hadîts belum ditulis secara lengkap pada masa Nabi SAW; (3) maraknya pemalsuan hadîts; (4) proses penghimpunan hadîts ke dalam kitab-kitab hadîts yang memakan waktu lama; (5) banyaknya jumlah kitab-kitab hadîts dengan metode penyusunan yang beragam; dan (6) diperbolehkannya periwayatan hadîts *bi al-ma'na*.

Pada kritik *sanad* (*naqd al-khariji*), kajian senantiasa diarahkan pada kualitas para perawi dan metode periwayatan yang digunakan; apakah kredibilitas para perawi dan hadîts tersebut diakui dan apakah *'adat tahammul* dan *ada'*-nya menunjukkan bahwa ia hadîts Nabi SAW. Sedang dalam kritik *matan* (*naqd al-dakhili*)

lebih diarahkan pada ketentuan-ketentuan bahwa *matan* hadîts tidak boleh bertentangan dengan al-Quran; hadîts-hadîts *Mutawatir* atau yang lebih tinggi kualitasnya; fakta sejarah; akal sehat; panca indera; serta terhindar dari *syadz* dan *'illat*. Berangkat dari fokus kajian kritik *sanad* pada penilaian kualitas para perawi, maka keberadaan Ilmu *Jarh* dan *Ta'dil* mutlak diperlukan. Melalui ilmu inilah tersingkap penilaian para ulama kritikus terhadap diterima atau tidaknya periwayatan seorang perawi.

Diskursus yang muncul dalam penilaian kritikus terhadap perawi ialah adanya perbedaan kaedah yang dipegang kritikus dalam men-*jarh* dan men-*ta'dil*, serta seringkali terjadi perbedaan pandangan di kalangan kritikus tersebut. Sebagian menilai seorang perawi dengan predikat cacat, sementara yang lain menilai sebaliknya. Kenyataan kedua inilah yang membawa pada perbedaan sikap kritikus dalam menghadapi fenomena penilaian yang tidak seragam terhadap perawi yang sama; ada kritikus yang menentukan penilaian perawi berdasarkan pandangan mayoritas kritikus, ada pula yang didasarkan pada penilaian yang diiringi argumentasi yang jelas dan sebagainya.

Perlu untuk diresapi, bahwa para ulama hadîts telah bekerja dan berupaya secara optimal dan maksimal dalam rangka meneliti, menseleksi dan membukukan *sanad-sanad* hadîts berikut dengan *matan-matan*-nya dalam rentang waktu sejarah yang cukup panjang, sehingga tidak ada lagi keraguan bahwa upaya itu semua ternyata menjadi warisan yang tidak ternilai manfaat ilmiahnya dalam rangka pemeliharaan kemurnian hadîts Nabi SAW. Meskipun sempat terjadi

pertikaian politik dan kegiatan pemalsuan hadīts, khususnya dari segi sistem *sanad*-nya, itu semua tidak mengurangi semangat ketelitian dan penyelamatan terhadap hadīts.

Ilmu *Jarh wa Ta'dil* secara ontologis telah ditempatkan para Ulama Hadis sebagai "ilmu" dalam wilayah empiris manusia, sehingga tetap ada upaya kritis para ilmuwannya menyusun kaedah-kaedah yang terkait dengan ilmu ini.

Metodologi Ilmu *Jarh wa Ta'dil* melalui kajian terhadap dua tokoh (Abu Hatim al-Razi dan Ibn Hajar al-'Asqalani) dengan menunjukkan ketidaksamaan antara idealitas dan realitas sikap ilmiah kritikus. Penilaian kritikus yang tidak dilandasi penelitian biografi rawi secara lengkap dan tanpa disertai argumen yang jelas terhadap sekian puluh ribu rawi menunjukkan keterikatan kritikus--melalui metode komperasinya--pada Epistemologi *Bayani*, tekstual, dan tidak melihat dari berbagai pendekatan lain dalam melakukan penilaian. Oleh sebab itu, aktivitas kritikus dalam memberikan kritikan terhadap para rawi tersebut perlu dikaji ulang.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Binyah al-'Aql al'Arabi*, Markaz Dirasah al-Wahdah al'Arabiyah, Beirut, 1990.

Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj, *Ushul al-Hadis: 'Ulumuhu wa Mushthalahu*, Dar al-Fikr, Birut, T.th.

Al-Qari, 'Ali Bin Sultan al-Harawi, *Syarh Nukhbat al-Fikr*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1978, h. 159-160.

Al-Qusyairi, Abu Husain Muslim Bin Al-Hajjaj, *al-Jami' al-Shahih (Sahih Muslim)*, Disunting Kembali oleh Muhammad Fuad al-Baqi, Isa al-Babi al-Halabi wa al-Syurakah, T.tp., 1955, h. 14.

Al-Razi, Abu Hatim, *Kitab al-Jarh wa al-Ta'dil*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1988.

Al-Thahhan, Muhammad, *Ushul al-Takhrij fi Dirasat al-Asanid*, al-Mathba'ah al-'Arabiyah, Halb, 1978.

Al-Qari, 'Ali Bin Sultan al-Harawi, *Syarh Nukhbat al-Fikr*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1978.

Azami, Mustafa, *Dirasat fi al-Hadis al-Nabawi*, Jami'ah al-Riyadh, T.tp., 1976.

Boerling, dkk., *Pengantar Filsafat Ilmu*, Terj. Soejono Soemargono, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1990.

Gulsyani, Mahdi, *The Holy Quran and The Science of Nature*, Terj. Agus Efendi, Mizan, Bandung, 1991.

Ibn Hajar al-'Asqalani, *Tahdzib al-Tahdzib*, Dar al-Shadr, Beirut, 1326 H.

Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Dar al-Mishriyah, Mesir, t.th.

Ismail, Syuhudi, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Bulan Bintang, Jakarta, 1992.

'Itr, Nur al-Din, *al-Madkhal ila 'Ulum al-Hadis*, al-Maktabah al-'Ilmiyah, Madinah, 1972.

-----, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*, Dar al-Fikr, Damaskus, 1972.



- Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman Bin Bakr al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*, Dar al-Ihya’ al-Sunnah al-Nabawiyah, Beirut, 1979.
- Kartodirjo, Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Gramedia, Jakarta, 1993.
- Kattsoff, Louis O., *Pengantar Filsafat*, Judul asli: *Elements of Philosophy*, Pent. Soejono Soemargono, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1989.
- Mahdi Gulsyani, *The Holy Quran and The Science of Nature*, Terj. Agus Efendi, Mizan, Bandung, 1991.
- Mastury, Muhammad, “*Standarisasi Konsepsi dan Wawasan Ilmu-ilmu Agama*”, dalam *Agama dan Masyarakat*, (ed.) Abdurrahman, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1993.
- Popper, Karl. R., *The Logic of Scientific Discovery*, T.p., London, 1980.
- Surisumantri, Jujun S, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Sinar Harapan, Jakarta, 1990.
- Verhaak SJ, C. dan Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah atas Cara Kerja Ilmu-ilmu*, Gramedia, Jakarta, 1991.