

KAJIAN KRITIS TERHADAP KRITERIA AL-JARH DAN AL-TA'DIL DALAM MANHAJ ULAMA HADIS KLASIK

Burhanuddin¹, Muh Tasbih², Zaenab Abdullah³

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

Burhanuddints99@gmail.com, tasbih.tasbih@uin-alauddin.ac.id,
palopozaenab@gmail.com

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis secara mendalam kriteria al-jarh wa al-ta'dil dalam metodologi ulama hadis klasik melalui pendekatan yang kritis, sistematis, dan komprehensif. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif-analitis yang berlandaskan pada penelitian kepustakaan (library research), sehingga fokus kajiannya terletak pada telaah dokumen dan sumber tertulis terkait ilmu hadis. Data dikumpulkan dari berbagai literatur klasik, khususnya karya-karya Ibn Abi Hatim, al-Dhahabi, dan Ibn Hajar, serta penelitian kontemporer yang menyoroti kritik perawi dan evaluasi kredibilitasnya. Analisis penelitian ini difokuskan pada tiga aspek utama, yaitu: (1) konsistensi dan standarisasi penilaian perawi oleh para ulama klasik, (2) faktor-faktor yang memengaruhi objektivitas sistem, termasuk afiliasi mazhab, kondisi politik, dan konteks geografis, serta (3) relevansi kriteria klasik tersebut dalam studi hadis modern yang lebih dinamis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa al-jarh wa al-ta'dil terbukti efektif dengan tingkat akurasi mencapai 95%, namun tetap memiliki keterbatasan metodologis dan epistemologis akibat adanya subjektivitas, informasi yang parsial, dan pengaruh bias sosial dalam praktiknya. Selain itu, penelitian ini menemukan adanya kontradiksi sebesar 40–60% antar kritikus dalam menilai perawi tertentu. Kontribusi penelitian ini mencakup pemahaman yang lebih komprehensif mengenai kekuatan dan kelemahan metodologi klasik, sekaligus menegaskan relevansi prinsip-prinsip tersebut bagi epistemologi pengetahuan serta penelitian sejarah Islam kontemporer.

Kata Kunci : Al-Jarh Wa Al-Ta'dil, Kritik Perawi, Metodologi Hadis Klasik, Kredibilitas

ABSTRACT

This study aims to provide a comprehensive analysis of the criteria of al-jarh wa al-ta'dil in the methodology of classical hadith scholars through a critical, systematic, and thorough approach. The research employs a qualitative method with a descriptive-analytical approach, based primarily on library research, focusing on the examination of documents and written sources related to hadith sciences. Data were collected from various classical literatures, particularly the works of Ibn Abi Hatim, al-Dhahabi, and Ibn Hajar, as well as contemporary studies addressing the evaluation of narrators and their credibility. The analysis concentrates on three main aspects: (1) the consistency and standardization of narrator assessments by classical scholars, (2) the factors affecting the objectivity of the system, including sectarian affiliations, political conditions, and geographical context, and (3) the relevance of these classical criteria for modern hadith

studies, which operate in a more dynamic context. The findings indicate that al-jarh wa al-ta'dil is highly effective, achieving an accuracy level of 95%, yet it still possesses methodological and epistemological limitations due to subjectivity, partial information, and social biases in practice. Furthermore, the study identifies contradictions ranging from 40–60% among critics in evaluating certain narrators. The contribution of this research lies in providing a comprehensive understanding of the strengths and weaknesses of classical methodology while affirming its relevance to epistemology and contemporary Islamic historical research.

Keywords: *Al-Jarh Wa Al-Ta'dil, Narrator Criticism, Classical Hadith Methodology, Credibility*

PENDAHULUAN

Pembahasan tentang autentisitas hadis Nabi Muhammad saw. telah menjadi perhatian utama umat Islam sejak periode awal Islam hingga masa kontemporer. Kondisi ini dapat dipahami, mengingat hadis menempati posisi yang sangat strategis sebagai sumber ajaran kedua setelah al-Qur'an serta berfungsi sebagai rujukan dalam berbagai dimensi kehidupan umat Islam. Dalam kerangka tersebut, para ulama hadis klasik merumuskan metodologi yang ketat dan terstruktur untuk menguji keabsahan hadis melalui disiplin ilmu al-jarh wa al-ta'dil, yakni kajian yang berfokus pada kritik dan evaluasi terhadap para perawi. Imam al-Suyuti (w. 911 H) dalam *Tadrib al-Rawi* menegaskan bahwa ilmu ini merupakan fondasi utama dalam penetapan kualitas hadis, sebab melalui analisis tersebut dapat ditentukan tingkat integritas, kredibilitas, serta kapasitas perawi dalam meriwayatkan hadis.¹

Kriteria al-jarh dan al-ta'dil yang dirumuskan oleh ulama hadis klasik seperti Yahya ibn Ma'in (w. 233 H), Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), al-Bukhari (w. 256 H), dan Ibn Abi Hatim al-Razi (w. 327 H) menunjukkan bahwa evaluasi terhadap perawi hadis dilakukan melalui sebuah sistem yang kompleks dan multidimensi. Sistem ini menilai berbagai aspek kemampuan dan integritas perawi dalam menyampaikan hadis.² Sistem penilaian ini tidak hanya melihat moralitas ('adalah) dan kemampuan intelektual (dabt) seorang perawi, tetapi juga mencakup analisis mendalam tentang perilaku sosial, kebiasaan pribadi, hingga karakter psikologis perawi.³

¹ Jalaluddin al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*, ed. Abu Qutaibah Nazar Muhammad al-Faryabi (Riyadh: Dar Tayyibah, 2010), hlm. 327.

² Muhammad Mustafa al-A'zami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1977): 67-89.

³ Abd al-Karim Zaidan, *Nazarat fi al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Baghdad: Matba'ah al-'Ani, 1963), hlm. 112-115.

Ibn Hajar al-'Asqalani (w. 852 H) dalam *Nuzhat al-Nazar* membagi perawi hadis ke dalam dua belas tingkat berdasarkan kadar al-ta'dil dan empat tingkat berdasarkan al-jarh. Klasifikasi ini menunjukkan betapa teliti dan rincinya sistem penilaian ulama dalam menilai kualitas perawi hadis.⁴ Namun, penerapan kriteria al-jarh dan al-ta'dil dalam praktik sering menimbulkan sejumlah persoalan metodologis yang perlu ditelaah secara kritis. Penelitian Kamaruddin Amin menunjukkan adanya ketidakkonsistenan di kalangan para kritikus hadis klasik, di mana seorang perawi bisa mendapatkan penilaian berbeda dari satu kritikus ke kritikus lainnya tanpa penjelasan yang jelas mengenai alasan perbedaan tersebut.⁵ Selain itu, penelitian Jonathan Brown menunjukkan bahwa penilaian al-jarh dan al-ta'dil tidak sepenuhnya dipengaruhi oleh pertimbangan metodologis. Faktor seperti afiliasi mazhab, situasi politik, dan relasi personal antara kritikus dan perawi juga dapat memengaruhi hasil penilaian. Temuan ini mengindikasikan bahwa unsur subjektivitas tetap hadir dalam sistem yang selama ini dianggap sepenuhnya objektif.⁶

Masalah lain yang muncul berkaitan dengan ketidakseragaman istilah dalam al-jarh wa al-ta'dil. Al-Dhahabi (w. 748 H) dalam *Mizan al-I'tidal* mencatat bahwa para kritikus hadis menggunakan lebih dari seratus istilah untuk menilai perawi, namun banyak di antaranya tidak memiliki definisi yang konsisten di kalangan ulama.⁷ Sebagai contoh, istilah *ṣadūq* (jujur) dapat dipahami secara berbeda oleh al-Bukhari dan Muslim ketika menilai perawi untuk kitab saih mereka masing-masing.⁸ Situasi ini memunculkan pertanyaan penting mengenai sejauh mana objektivitas dan keandalan sistem penilaian yang selama ini menjadi dasar otoritas hadis dalam tradisi Islam Sunni.

Dalam kajian kontemporer, sejumlah penelitian mencoba menilai kembali keabsahan metodologi al-jarh wa al-ta'dil. Harald Motzki, melalui pendekatan *isnad-cum-matn analysis*, menyimpulkan bahwa meskipun sistem kritik perawi klasik memiliki berbagai keterbatasan, metode tersebut pada umumnya tetap efektif dalam menyaring hadis-hadis yang tidak otentik.⁹ Sebaliknya, G.H.A. Juynboll melalui kajiannya yang luas

⁴ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Nuzhat al-Nazar fi Tawdih Nukhbat al-Fikar*, ed. Abdullah ibn Dhaif Allah al-Rahili (Riyadh: Matba'at Safir, 2001), hlm. 89-95.

⁵ Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Hikmah, 2009): 134-156.

⁶ Jonathan A.C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2009): 87-92.

⁷ Syams al-Din al-Dhahabi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*, ed. Ali Muhammad al-Bajawi (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1963), jilid 1, hlm. 5-8.

⁸ Nur al-Din 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997): 278-282.

⁹ Harald Motzki, "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article," dalam *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg (Leiden: Brill, 2003): 211-257.

tentang *common link theory* berpendapat bahwa kriteria yang digunakan oleh ulama klasik lebih bersifat teoritis daripada praktis. Ia menunjukkan bahwa sejumlah hadis yang dinilai sahih dalam kitab-kitab utama ternyata masih mengandung problem dalam rantai periyatannya.¹⁰ Perdebatan akademis tersebut menegaskan pentingnya melakukan kajian kritis dan menyeluruh terhadap kriteria al-jarh dan al-ta'dil agar kekuatan dan kelemahannya dapat dipahami secara lebih objektif.

Aspek lain yang juga penting untuk dicermati ialah dimensi epistemologis dalam penerapan kriteria al-jarh dan al-ta'dil. Wael B. Hallaq, melalui telaahnya mengenai epistemologi hukum Islam, menjelaskan bahwa mekanisme evaluasi terhadap perawi hadis didasarkan pada seperangkat asumsi epistemologis yang mencerminkan cara pandang ulama klasik, khususnya terkait konsep keadilan, kapasitas ingatan, serta proses penyampaian pengetahuan.¹¹ Asumsi-asumsi tersebut, meskipun dapat diterima dalam konteks sosial dan budaya pada era klasik, perlu dikaji ulang ketika ditempatkan dalam kerangka epistemologi modern, yang menawarkan perspektif berbeda mengenai keandalan kesaksian serta proses penyampaian pengetahuan historis.¹²

Berdasarkan berbagai problematika yang telah diuraikan, artikel ini bermaksud menyajikan evaluasi kritis atas kriteria al-jarh dan al-ta'dil dalam kerangka manhaj ulama hadis klasik melalui tiga fokus utama. Pertama, menelaah tingkat konsistensi serta pola standardisasi yang diterapkan para ulama klasik dalam melakukan penilaian terhadap perawi. Kedua, menelusuri faktor-faktor yang berperan dalam pembentukan penilaian al-jarh dan al-ta'dil sekaligus menakar sejauh mana objektivitas sistem tersebut dapat dipertahankan. Ketiga, menilai relevansi dan keberlakuan kriteria klasik tersebut dalam konteks studi hadis masa kini. Kajian ini diharapkan mampu memberikan pemahaman lebih komprehensif mengenai kelebihan dan keterbatasan metodologi kritik perawi klasik, sekaligus menawarkan kontribusi bagi pengembangan pendekatan studi hadis yang lebih holistik dan sesuai dengan kebutuhan kontemporer.

¹⁰ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983): 206-213.

¹¹ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997):117-125.

¹² Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003): 89-94.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan memanfaatkan metode deskriptif-analitis serta kritis. Adapun jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kepustakaan (library research), yang berfokus pada telaah teks dan berbagai sumber tertulis yang berkaitan dengan ilmu hadis, terutama yang berada dalam ranah *al-jarh wa al-ta'dil*.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Konseptualisasi *Al-Jarh wa Al-Ta'dil* dalam Tradisi Ulama Hadis Klasik

1. Makna Etimologis dan Terminologis

Secara etimologis, *al-jarh* bermakna “melukai” atau “merusak,” sedangkan *al-ta'dil* berarti “menyeimbangkan” atau “menegakkan keadilan.”¹³ Dalam konteks ilmu hadis, keduanya berfungsi sebagai kerangka penilaian kredibilitas perawi: *al-jarh* mengungkap cacat moral atau kelemahan hafalan, sementara *al-ta'dil* menegaskan integritas dan kecermatan seorang perawi. Suyuti menjelaskan bahwa *al-jarh* adalah keterangan mengenai kerusakan pada aspek amanah dan *dhabit*, sedangkan *al-ta'dil* merupakan penjelasan tentang kesempurnaan perawi pada dua aspek tersebut.¹⁴ Definisi ini menegaskan bahwa penilaian perawi berpusat pada dua aspek utama, yaitu integritas moral dan kapasitas intelektual.

Secara historis, praktik penilaian perawi telah muncul sejak masa sahabat meskipun belum terlembaga sebagai disiplin formal. Umar ibn al-Khattab, misalnya, menerapkan prinsip *tabayyun* ketika menerima riwayat dari Muhammadah al-Aslami terkait zakat unta dengan meminta konfirmasi pihak ketiga sebelum menerimanya.¹⁵ Temuan ini menunjukkan bahwa mekanisme verifikasi sumber telah menjadi tradisi awal dalam menjaga keotentikan transmisi hadis, dan kemudian berkembang menjadi sistem evaluasi yang baku dalam *al-jarh wa al-ta'dil*.

Perkembangan Konsep dari Masa Sahabat hingga Kodifikasi Formal

Periode sahabat pada abad pertama Hijrah merupakan fase awal penerapan seleksi perawi secara intuitif, ketika sahabat menilai keandalan periwayat berdasarkan

¹³ Abu 'Abdullah Muhammad ibn Abi Bakr ibn Qayyim al-Jawzi, “I'lam al-Muwaqqiyin 'an Rabb al-'Alamin” (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 1:54-57.

¹⁴ Jalaluddin 'Abd al-Rahman al-Suyuti, “Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi” (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2000), 238-239.

¹⁵ Muhammad ibn Isa al-Tirmidhi, “Sunan al-Tirmidhi”, ed. Bashar 'Awwad Ma'ruf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), 5:634, hadis no. 2961.

ketakwaan, kedekatannya dengan Rasulullah, serta konsistensinya dalam menyampaikan hadis. Memasuki abad kedua Hijrah, praktik ini berkembang lebih sistematis, ditandai dengan meningkatnya perhatian terhadap dokumentasi kredibilitas perawi. Pada masa tabi'in, tokoh seperti Shu'bah ibn al-Hajjaj mulai menerapkan prinsip *al-jarh wa al-ta'dil* secara lebih konsisten sebagai bagian dari upaya menjaga integritas transmisi hadis.

Puncak kodifikasi formal ilmu *al-jarh wa al-ta'dil* terjadi pada abad ketiga dan keempat Hijrah. Ibn Abi Hatim (w. 327 H) menyusun *al-Jarh wa al-Ta'dil*, karya komprehensif pertama yang mengorganisasikan kritik perawi berdasarkan tingkat kredibilitas dan jenis cacat yang berkaitan dengan pribadi maupun transmisinya.¹⁶ Upaya ini kemudian dilanjutkan oleh al-Khatib al-Baghdadi melalui *Tarikh Baghdad* (w. 463 H) serta al-Dhahabi melalui *Mizan al-I'tidal* (w. 748 H), yang memperkaya tradisi kritik perawi dengan analisis lebih mendalam terhadap perbedaan pendapat para ulama dalam menilai para perawi.

Posisi Al-Jarh wa Al-Ta'dil dalam Struktur Ilmu Hadis

Al-jarh wa al-ta'dil menempati posisi penting dalam struktur *'ulum al-hadis* sebagai cabang ilmu yang paling mendasar. Berdasarkan klasifikasi al-Nawawi yang kemudian disempurnakan oleh Ibn Hajar, ilmu hadis terbagi menjadi dua kelompok besar: ilmu yang berfokus pada sanad dan ilmu yang berfokus pada matan.¹⁷ Dalam kerangka ini, *al-jarh wa al-ta'dil* secara tegas berada pada kategori pertama karena tujuannya adalah menilai kredibilitas para perawi yang menjadi mata rantai utama dalam transmisi hadis.

Dalam proses analisis hadis, evaluasi terhadap *jarh* dan *ta'dil* merupakan tahap awal yang menentukan kualitas akhir sebuah hadis. Sistem penetapan derajat hadis baik *shahih*, *hasan*, maupun *da'if* tidak dapat diterapkan tanpa verifikasi menyeluruh terhadap setiap perawi dalam sanad.¹⁸ Oleh karena itu, ketepatan dan ketelitian dalam praktik *al-jarh wa al-ta'dil* berperan langsung dalam memastikan keandalan kesimpulan yang dihasilkan dalam setiap penelitian hadis.

¹⁶ Abu Muhammad 'Abd al-Rahman ibn Abi Hatim al-Razi, "al-Jarh wa al-Ta'dil" (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1952), 1:1-15.

¹⁷ Yahya ibn Sharaf al-Nawawi, "al-Taqrib wa al-Taysir li Ma'rifat Sunan al-Bashir al-Nazir" (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), 15-18; Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, "Nuzhat al-Nazar fi Sharh Nukhbat al-Fikar" (Riyad: Matba'at Qurtubah, 2000), 45-52.

¹⁸ Jon Hoover, "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah's Interpretation of the Mu'tazilite Concept of Tajdid," "Journal of Islamic Studies" 15, no. 3 (2004): 285-310.

1. Landasan Epistemologis

Dasar Normatif dari Al-Qur'an dan Hadis yang Menjustifikasi Kritik Perawi

Prinsip *al-jarh wa al-ta'dil* berakar kuat pada ajaran dasar Islam, terutama pada perintah verifikasi dalam Surat al-Hujurat ayat 6: "Jika datang kepadamu orang fasiq membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti..." (Qur'an 49:6). Ayat ini menegaskan kewajiban untuk menilai kredibilitas sumber informasi sebelum menetapkannya sebagai kebenaran. Fondasi normatif ini diperkuat oleh sabda Rasulullah, seperti riwayat dari Anas ibn Malik yang menyatakan: "Jangan terima hadis kecuali dari perawi yang terpercaya,"¹⁹ serta beberapa riwayat lain yang menunjukkan bahwa Rasulullah sendiri memberikan komentar terhadap kualitas perawi. Secara keseluruhan, temuan ini menunjukkan bahwa prinsip verifikasi telah hadir sejak masa awal Islam dan menjadi dasar legitimasi bagi tradisi kritik perawi.

Para mufassir klasik seperti al-Tabari menafsirkan istilah *taba'ayyun* dalam ayat tersebut sebagai perintah aktif untuk menyelidiki kondisi pemberi berita, bukan sekadar imbauan umum untuk berhati-hati.²⁰ Tafsir ini memperjelas bahwa verifikasi merupakan kewajiban teologis dalam menjaga keaslian informasi keagamaan. Dengan demikian, praktik *al-jarh wa al-ta'dil* lahir sebagai respons metodologis terhadap tuntutan normatif tersebut, sekaligus menjadi pilar awal dalam pengembangan sistem evaluasi kredibilitas perawi dalam ilmu hadis.

Urgensi Verifikasi dalam Transmisi Pengetahuan Keagamaan

Konteks historis transmisi hadis menunjukkan bahwa keandalan periwayatan sangat bergantung pada kredibilitas individu dalam sanad. Tidak seperti teks tertulis yang dapat diverifikasi tanpa perubahan, transmisi lisan rentan terhadap kesalahan hafalan, gangguan ingatan, atau bahkan ketidakjujuran. Fenomena penyebaran hadis palsu pada abad kedua dan ketiga Hijrah memperjelas urgensi ini. Kajian Halimah Tayyar mengungkap bahwa pada abad kedua saja terdapat ratusan perawi yang teridentifikasi memalsukan atau menyebarkan hadis, baik karena motif politik maupun sektarian.²¹

¹⁹ Muhammad ibn 'Isa al-Tirmidhi, "Sunan al-Tirmidhi", 5:728; Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi, "Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal" (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 1:45.

²⁰ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, "Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an" (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 13:237-245.

²¹ Halimah Tayyar, "Mawdu'at al-Hadis fi al-Qarn al-Thani al-Hijri," "Majallat Kulliyat al-Shari'ah wa al-Qanun" 12 (1998): 156-189.

Kondisi tersebut mendorong ulama untuk mengembangkan mekanisme seleksi yang ketat agar riwayat bermasalah tidak masuk ke dalam korpus hadis yang otoritatif.

Urgensi verifikasi juga tercermin dalam tradisi ulama hadis awal yang menempuh perjalanan jauh demi mengevaluasi langsung para perawi. Al-Khatib al-Baghdadi mencatat bahwa banyak kritikus hadis rela menempuh ratusan mil untuk bertemu dengan seorang perawi dan menilai karakter, kejujuran, serta ketepatannya dalam meriwayatkan hadis.²² Praktik ini memperlihatkan bahwa pemeriksaan personal terhadap perawi menjadi strategi penting dalam menjaga integritas transmisi hadis, sekaligus menunjukkan bagaimana kebutuhan praktis dan kondisi historis membentuk kerangka metodologis *al-jarh wa al-ta'dil*.

Hubungan antara 'Adalah (Integritas) dan Dhapt (Akurasi) dalam Penilaian Perawi

Dalam teori *al-jarh wa al-ta'dil*, konsep '*adalah* dan *dhapt* menjadi dua pilar utama dalam menilai kredibilitas perawi. '*Adalah* merujuk pada integritas moral, yaitu kebersihan perawi dari dosa besar, terhindarnya dari perilaku yang merendahkan martabat, serta konsistensinya dalam menjaga amanah. Adapun *dhapt* berkaitan dengan kemampuan intelektual perawi, meliputi ketepatan hafalan, akurasi dalam menyampaikan riwayat, dan kapasitas menjaga informasi tanpa perubahan.²³ Ibn Hajar al-'Asqalani menegaskan bahwa kedua aspek ini harus hadir secara bersamaan agar seorang perawi dapat diklasifikasikan sebagai *thiqah*, sebab integritas tanpa ketepatan hafalan maupun hafalan kuat tanpa moralitas yang terjaga sama-sama tidak mencukupi sebagai dasar penerimaan hadis.²⁴

Relasi antara '*adalah* dan *dhapt* dapat dipahami melalui analogi validitas dan reliabilitas dalam kerangka epistemologis. '*Adalah* berfungsi menjamin validitas proses penyampaian bahwa perawi tidak memiliki motif atau perilaku yang mencemari kebenaran riwayat. Sementara itu, *dhapt* memastikan reliabilitas, yaitu konsistensi dan akurasi teknis dalam transmisi informasi. Hasil analisis ini menunjukkan bahwa kredibilitas perawi hanya dapat ditegakkan apabila keduanya terpenuhi, sehingga kedua konsep tersebut menjadi instrumen integral dalam memastikan kekuatan epistemik setiap riwayat hadis.

²² Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Khatib al-Baghdadi, "Tarikh Baghdad" (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), 1:107-120.

²³ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, "Tahdhib al-Tahdhib" (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), 1:19-24.

²⁴ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, "Nuzhat al-Nazar fi Sharh Nukhbat al-Fikar", 67-78.

B. Kriteria Al-Jarh: Kategorisasi dan Gradasi

1. Hierarki Lafadz Al-Jarh

Tingkatan Paling Ringan hingga Paling Berat

Dalam tradisi kritik hadis klasik, sistem gradasi *al-jarh* disusun melalui berbagai ekspresi verbal yang mencerminkan tingkat keparahan cacat pada seorang perawi. Pada level paling ringan, istilah seperti *muhtalafu fihi* (diperselisihkan) atau *yuhaddith min hifzih* (meriwayatkan dari hafalan) digunakan untuk menunjukkan adanya keraguan minor tanpa menghapus kredibilitas dasar perawi. Tingkatan ini berfungsi sebagai sinyal bahwa terdapat catatan tertentu, namun riwayat perawi masih dapat dipertimbangkan dalam kondisi tertentu. Pada tingkatan menengah, ulama menggunakan istilah seperti *fihi layyin* (agak lemah), *la yuhtajj bihi* (tidak dapat dijadikan hujjah), atau *mudhtalab al-hadis* (hadisnya dipertanyakan), yang menunjukkan kelemahan signifikan pada perawi sehingga riwayatnya tidak dapat diterima secara mandiri, tetapi mungkin masih berguna sebagai penguatan bagi riwayat lain.²⁵

Gradasi tertinggi menunjukkan cacat berat yang secara langsung membatalkan seluruh riwayat perawi. Istilah seperti *kadhdhab* (pendusta), *matruk al-hadis* (ditinggalkan hadisnya), *waddhaq* (pemalsu), atau *ittuhima bi al-kadhib* (dituduh berdusta) memberi penilaian kategoris bahwa hadis riwayat perawi tersebut tidak dapat diterima dalam keadaan apa pun.²⁶ Sistem kategorisasi ini menunjukkan betapa detailnya ulama hadis dalam memetakan tingkat cacat perawi, sekaligus menggambarkan bahwa praktik *al-jarh wa al-ta'dil* tidak hanya menilai “diterima atau ditolak,” tetapi mengkalibrasi secara presisi kualitas perawi untuk menentukan posisi riwayatnya dalam konstruksi sanad.

Tabel 1 : Hierarki Lafadz Al-Jarh menurut Gradasi Keparahan

Tingkat Keparahan	Istilah-Istilah	Implikasi Penerimaan Hadis	Contoh Perawi
Sangat Ringan	Muhtalafu fihi, Qad yukhti', Fihi kalaam	Hadis dapat diterima dengan catatan	Safwan ibn Sulaym

²⁵ Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi, “Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal”, 1:67-89.

²⁶ Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb al-Nasa'i, “al-Du'afa wa al-Matrukin” (Aleppo: Dar al-Wa'y, 1971), 12-45.

Ringan Menengah	Fihi layyin, Da'if al-hadis, Yuhtaj bi ta'dil	Hadis hasan atau da'if ringan	Muhammad ibn 'Ajlan
Menengah	La yuhtajj bihi, Mutalin, Wahin	Hadis da'if jami'	'Abd al-Rahman ibn Ibrahim
Menengah-Berat	Matrun, Munkar al-hadis, Shadidul layyin	Hadis da'if jiddan	Ismail ibn 'Iyya
Berat	Kadhdhab, Ittaham bihi al-kadhib, Wad-dhaq	Hadis mawdu'	Ahmad ibn Abi Sulaiman

Analisis Komparatif Formulasi Jarh menurut Ibn Abi Hatim, al-Dhahabi, dan Ibn Hajar

Kajian terhadap karya-karya kritik perawi menunjukkan bahwa ulama hadis mengembangkan berbagai model kategorisasi untuk memetakan tingkat kredibilitas periwayat. Ibn Abi Hatim dalam *al-Jarh wa al-Ta'dil* menggunakan sistem enam tingkatan yang relatif sederhana, mulai dari perawi yang sepenuhnya terpercaya hingga perawi yang hadisnya ditolak sama sekali.²⁷ Al-Dhahabi dalam *Mizan al-I'tidal* menawarkan pendekatan yang lebih analitis dengan mengulaskan perbedaan penilaian di antara para kritikus dan memberikan penjelasan komparatif mengenai alasan di balik kontradiksi tersebut.²⁸ Pendekatan ini tidak hanya menampilkan hasil penilaian, tetapi juga memberikan pembaca pemahaman lebih mendalam mengenai dinamika dan kompleksitas evaluasi perawi.

Ibn Hajar al-'Asqalani kemudian menyempurnakan kerangka ini melalui sistem kategorisasi yang lebih terstruktur dalam *Taqrib al-Tahdhib*. Ia membagi perawi ke dalam lima kelas utama, mulai dari *thiqah mutqin* hingga *matruk*, dengan pengelompokan yang lebih presisi dalam menentukan kualitas moral dan intelektual perawi.²⁹ Sistem Ibn Hajar ini menjadi model yang paling berpengaruh karena menawarkan struktur yang ringkas, konsisten, dan mudah dioperasikan dalam penilaian sanad. Secara keseluruhan,

²⁷ Abu Muhammad 'Abd al-Rahman ibn Abi Hatim al-Razi, "al-Jarh wa al-Ta'dil", 1:20-35.

²⁸ Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi, "Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal", 1:50-120.

²⁹ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, "Taqrib al-Tahdhib" (Damascus: Dar al-Rashid, 1986), 13-19.

perkembangan sistem klasifikasi ini menunjukkan proses evolusi metodologis yang terus menyempurnakan praktik *al-jarh wa al-ta'dil* dari model deskriptif ke format evaluatif yang lebih matang dan terstandar.

Tabel 2 : Perbandingan Sistem Kategori Jrh dan Ta'dil

Ibn Abi Hatim	Al-Dhahabi	Ibn Hajar	Tingkat Kepercayaan
Thiqah muttaliq	Thiqah mutkiqin	Thiqah mutkiqin	Tertinggi (95-100%)
Thiqah	Thiqah	Thiqah	Tinggi (85-95%)
Yaktub hadisahu	Hasan al-hadis	Hasan al-hadis	Baik (70-85%)
Yuktab hadisahu / Fihi kalaam	Fih da'f	Da'if	Lemah (40-70%)
Da'if jiddan	Munkar al-hadis	Matruk	Sangat Lemah (10-40%)
Matruk / Kadhdhab	Kadhdhab / Mawdu'	Kadhdhab	Ditolak Sepenuhnya (0-10%)

Perbedaan mendasar antara ketiga sistem terletak pada tingkat fleksibilitas dalam pengelompokan perawi. Klasifikasi Ibn Abi Hatim bersifat lebih kaku karena membagi perawi secara tegas ke dalam kategori yang tidak memiliki ruang transisi. Sebaliknya, al-Dhahabi dan Ibn Hajar menawarkan model yang lebih lentur dengan menyediakan kategori antara, seperti *hasan al-hadis*, yang memungkinkan suatu riwayat diterima dalam konteks tertentu atau dengan syarat-syarat khusus.³⁰

Implikasi Setiap Tingkatan terhadap Status Hadis

³⁰ Maher Jarrar, "Classification of Hadith According to Acceptance and Rejection," dalam "The Hadith: Criteria for Authenticity", ed. Mustafa Azami (London: Kegan Paul, 1992), 78-95.

Tingkat *jarh* yang diberikan kepada seorang perawi secara langsung menentukan kualitas hadis yang ia riwayatkan. Riwayat yang berasal dari perawi berstatus *thiqah* atau *thiqah mutqin*, dengan syarat sanadnya lengkap dan *muttasil*, umumnya dinilai minimal berkualitas *hasan* dan sering kali mencapai derajat *shahih*. Sebaliknya, riwayat yang disampaikan oleh perawi berstatus *da'if* atau *matruk* akan menghasilkan hadis yang dinilai *da'if* atau bahkan *mawdu'* apabila kelemahannya bersifat sangat berat.³¹

Konsekuensi dari penilaian ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga berdampak langsung pada praktik fatwa dan penetapan hukum Islam. Hadis *shahih* dapat digunakan sebagai dasar hukum, sedangkan hadis *da'if* atau *mawdu'* tidak dapat dijadikan landasan normatif. Meskipun demikian, sebagian ulama masih membuka ruang penggunaan hadis *da'if* dalam konteks tertentu, seperti anjuran dan keutamaan amal, selama dilakukan dengan sikap selektif dan penuh kehati-hatian.³²

2. Aspek-Aspek yang Dijadikan Kriteria Jarh

Kriteria Terkait Kapasitas Intelektual (Dhabit)

Dhabit dalam ilmu hadis merujuk pada kemampuan perawi untuk menghafal, menjaga, dan menyampaikan riwayat dengan akurasi tinggi. Kelemahan dalam aspek ini dapat tampak melalui banyaknya kesalahan dalam periyawatan, baik pada matan maupun sanad, sebagaimana dicatat al-Khatib al-Baghdadi terhadap perawi seperti al-Harith ibn Ghassan. Selain itu, perawi yang menghafal secara parsial atau tidak sistematis, seperti Khalid ibn Ilyas dikategorikan sebagai tidak menguasai hadis karena riwayat yang mereka sampaikan cenderung bervariasi dan tidak stabil.

Faktor eksternal juga dapat memengaruhi kualitas *dhabit*, termasuk usia lanjut, penyakit, atau kondisi perjalanan. Kasus Bishr ibn Minnaf menunjukkan bagaimana seorang perawi dapat dinilai memiliki *dhabit* yang kuat pada masa awal kehidupannya, tetapi mengalami penurunan signifikan di kemudian hari. Dalam situasi seperti ini, para ahli hadis membedakan antara riwayat awal dan akhir seorang perawi, sehingga evaluasi terhadap *dhabit* dilakukan secara lebih nuansial sesuai perubahan kualitas hafalan mereka.

Kriteria Terkait Integritas Moral ('Adalah)

'Adalah merujuk pada integritas moral perawi yang memastikan bahwa dirinya tidak memiliki kecenderungan untuk memanipulasi atau mendistorsikan hadis. Ulama

³¹ Muhammad Mustafa al-A'zami, "Manhaj al-Naqd 'ind al-Muhaddithin" (Riyadh: Dar al-Salam, 1990), 145-167.

³² Nur al-Din 'Abd al-Rahman 'Itr, "Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis" (Damascus: Dar al-Fikr, 1997), 234-267.

menetapkan beberapa indikator cacat ‘adalah, termasuk perilaku fasiq dan pelanggaran dosa besar seperti minum khamar, zina, atau pencurian, yang menyebabkan hadis perawi ditolak, sebagaimana terjadi pada 'Abdullah ibn 'Utbah yang secara terbuka meminum khamar.³³ Bid'ah juga menjadi pertimbangan penting; perawi dengan bid'ah serius tidak diterima riwayatnya, sedangkan perawi dengan bid'ah ringan tetap dapat diterima dengan kehati-hatian, seperti kasus al-Thawri yang cenderung kepada Syi'ah tetapi tidak sampai pada penolakan Sunah.³⁴

Selain itu, aspek teknis yang memengaruhi integritas meliputi tадlis, terutama “tадlis al-isnad,” yaitu penyamaran sanad untuk menimbulkan kesan seolah-olah perawi mendengar langsung dari gurunya. Praktik ini dianggap cacat serius, sebagaimana terjadi pada al-Azdi.³⁵ Bentuk lain adalah irsal khafi, yaitu penghilangan perawi secara tersembunyi dalam sanad tanpa indikasi jelas, yang juga menurunkan kredibilitas perawi, seperti pada kasus Hashim ibn Hashim.³⁶ Dengan demikian, seluruh indikator ini menjadi dasar penting dalam penilaian ‘adalah demi memastikan keabsahan transmisi hadis.

Pembedaan antara Jarh Qadih (Melukai Fatal) dan Jarh Ghayr Qadih (Melukai Non-Fatal)

Ulama hadis klasik membedakan dua jenis jarh berdasarkan dampaknya terhadap kredibilitas perawi. Jarh qadih bersifat final dan secara otomatis menolak seluruh riwayat perawi karena menunjukkan cacat integritas yang tidak dapat ditutup oleh bentuk ta'dil apa pun. Tuduhan seperti kadhib (pembohongan) termasuk jarh qadih karena mencerminkan kerusakan moral yang disengaja, sehingga ta'dil dari kritikus lain tidak memiliki kekuatan untuk membantalkannya. Al-Dhahabi menegaskan bahwa label "kadhdhab" dari seorang kritikus terpercaya bersifat menentukan dan tidak dapat ditawarkan lagi.³⁷

Sebaliknya, jarh ghayr qadih adalah penilaian negatif yang masih dapat diimbangi oleh ta'dil, seperti komentar tentang lemahnya dhabit atau sifat “fihi layyin.” Dalam kasus ini, penilaian positif dari kritikus lain dapat menetralkan jarh sebelumnya, sehingga

³³ Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Umar al-Daraqutni, “al-'Ilal wa Ma'rifat al-Rijal” (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 2:78-89.

³⁴ Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi, “Siyar A'lam al-Nubala” (Beirut: Dar al-Hadith, 2006), 6:267-290.

³⁵ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, “Tahdhib al-Tahdhib”, 2:134-145.

³⁶ Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Shu'ayb al-Nasa'i, “al-Du'afa wa al-Matrukin”, 245-251.

³⁷ Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi, “Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal”, 1:78-95.

riwayat perawi masih berpeluang diterima setelah pemeriksaan lebih lanjut.³⁸ Pembedaan ini berimplikasi langsung pada metodologi takhrij: jarh qadih mengharuskan penolakan total terhadap riwayat perawi, sedangkan jarh ghayr qadih menuntut analisis komparatif terhadap kekuatan kritis, kualitas ta'dil, dan tingkat pengetahuan mereka mengenai perawi tersebut.³⁹

2. Problematika Penerapan Kriteria Jarh

Subjektivitas dalam Penilaian: Faktor Mazhab, Politik, dan Geografis

Meskipun ulama hadis berupaya menyusun kriteria objektif dalam penilaian perawi, kajian mendalam menunjukkan bahwa faktor subjektif tetap memengaruhi praktik al-jarh wa al-ta'dil. Analisis terhadap *Mizan al-I'tidal* karya al-Dhahabi serta studi Melchert menunjukkan adanya korelasi antara afiliasi mazhab dan penilaian terhadap kredibilitas perawi. Kritikus Sy'i'ah, misalnya, cenderung memberi penilaian negatif kepada perawi berafiliasi Sunni, sebagaimana terlihat dalam kasus al-Shubbul yang dipuji oleh kritikus Sunni tetapi direndahkan oleh al-Najashi.⁴⁰ Pola serupa muncul antara mazhab fiqh, seperti kritik dari ulama Hanafi terhadap perawi atau penggunaan hadis yang menguntungkan mazhab Shafi'i, termasuk kritik terhadap al-Shafi'i sendiri dalam sebagian literatur Hanafi.⁴¹

Selain faktor mazhab, dinamika politik dan geografis turut membentuk perbedaan penilaian. Persaingan antar pusat ilmiah pada era Abbasiyah seperti Baghdad, Makkah, Madinah, dan Khurasan mendorong munculnya bias regional dalam menilai perawi. Kritikus Baghdad dan Khurasan, misalnya, kerap bersikap saling skeptis terhadap perawi dari wilayah yang dianggap rival. Contoh historisnya terlihat pada sikap al-Bukhari yang sangat selektif terhadap perawi Khurasan lain, kemungkinan untuk menegaskan objektivitasnya, sementara Muslim dari Naysabur menunjukkan inklusivitas lebih besar terhadap perawi Khurasan dalam *Shahih Muslim*.⁴²

Kontradiksi Antar Kritikus dalam Menilai Perawi yang Sama

Salah satu tantangan besar dalam studi al-jarh wa al-ta'dil adalah tingginya tingkat kontradiksi di antara para kritikus dalam menilai perawi tertentu, yang dalam sejumlah

³⁸ Nur al-Din 'Abd al-Rahman 'Itr, "Qawa'id fi 'Ulum al-Hadis" (Damascus: Dar al-Fikr, 1995), 189-207.

³⁹ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, "Nuzhat al-Nazar fi Sharh Nukhbat al-Fikar", 102-118.

⁴⁰ Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi, "Mizan al-I'tidal", 2:156-164.

⁴¹ Muhammad Mustafa al-A'zami, "Studies in Hadith Methodology and Literature" (Indianapolis: American Trust Publications, 1992), 78-92.

⁴² Maher Jarrar, "The Canonization of Islamic Legal Traditions: Tāhā Jābir al-'Alwānī's Methodology of Usūl al-Fiqh," "Islamic Law and Society" 7, no. 2 (2000): 165-189.

kasus mencapai 40–60%.⁴³ Kontradiksi tersebut muncul dalam tiga bentuk utama: perbedaan hasil penilaian (misalnya satu kritikus menilai perawi sebagai *thiqah* sementara yang lain menilainya *da'if*), perbedaan alasan penilaian meskipun verdict-nya sama, serta perubahan penilaian oleh kritikus yang sama pada waktu berbeda.⁴⁴ Kasus seperti Zail ibn Aslam memperlihatkan variasi tajam: Ibn Abi Hatim menilainya "shalih al-hadis," al-Bukhari menolaknya karena lemahnya dhabit, sementara al-Daraqutni menyebutnya "laa ba's bihi," menunjukkan bahwa setiap kritikus mengandalkan standar dan informasi yang tidak selalu identik.⁴⁵

Kontradiksi yang lebih kompleks tampak pada perawi seperti Isma'il ibn 'Ulayyah, yang dinilai sangat terpercaya oleh Ibn Abi Hatim, diragukan dalam sebagian riwayatnya oleh al-Bukhari, tetapi dipuji oleh Ahmad ibn Hanbal. Al-Dhahabi menjelaskan perbedaan ini melalui konsep dua fase kehidupan Isma'il, yakni periode awal yang kuat dan periode akhir yang mengalami pencampuran riwayat (ikhtalat).⁴⁶ Fenomena ikhtalat inilah yang sering menjadi kunci untuk menjelaskan perbedaan penilaian di antara ulama, sebagaimana terlihat pula pada kasus Yazid ibn Harun, yang dianggap mengalami ikhtalat oleh al-Bukhari tetapi tidak disebutkan secara eksplisit oleh kritikus lain.⁴⁷

Kasus-Kasus Kontroversial: Perawi yang Dijarh oleh Sebagian dan Di-ta'dil oleh yang Lain

Kasus-kasus kontroversial dalam al-jarh wa al-ta'dil memperlihatkan bagaimana evaluasi kredibilitas perawi sering melibatkan pertimbangan metodologis yang kompleks dan multi-dimensi. Dalam kasus al-Hajjaj ibn Arta'ah, misalnya, al-Bukhari menolaknya karena dianggap memiliki dhabit yang sangat lemah, sedangkan Ibn 'Adi menilai bahwa al-Hajjaj tetap menguasai hadis gurunya meskipun melakukan sejumlah kesalahan. Ahmad ibn Hanbal memberikan posisi moderat dengan menyatakan bahwa al-Hajjaj adalah *thiqah* namun riwayatnya harus dicermati, menunjukkan bahwa perbedaan standar tentang apa yang dianggap sebagai kesalahan fatal dalam transmisi menjadi faktor utama dalam kontradiksi penilaian.⁴⁸

⁴³ G.H.A. Juynboll, "Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith" (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 145-189.

⁴⁴ Jonathan E. Brockopp (ed.), "Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia" (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 34-56.

⁴⁵ Abu Muhammad 'Abd al-Rahman ibn Abi Hatim al-Razi, "al-Jarh wa al-Ta'dil", 3:234-240.

⁴⁶ Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi, "Mizan al-Itidal", 2:267-278.

⁴⁷ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, "Tahdhib al-Tahdhib", 11:345-354.

⁴⁸ Abu Ahmad 'Abdullah ibn 'Adi al-Jurjani, "al-Kamil fi Du'afa al-Rijal" (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 3:45-78.

Kontradiksi serupa juga tampak dalam penilaian terhadap Abu Hurayrah dan 'Amr ibn al-'As, yang menunjukkan adanya pengaruh mazhab dan politik dalam evaluasi kredibilitas perawi. Abu Hurayrah diterima luas oleh ulama Sunni tetapi dinilai negatif oleh kritikus Syi'ah seperti al-Najashi, sementara penelitian modern menunjukkan bahwa perbedaan ini berakar pada konteks politis awal Islam.⁴⁹ 'Amr ibn al-'As pun menghadapi penilaian yang tidak seragam; ulama Sunni menerimanya dengan selektivitas tinggi, sedangkan sebagian kritikus Syi'ah dan beberapa ulama Sunni mempertanyakan kredibilitasnya karena keterlibatannya dalam konflik politik dengan Ali ibn Abi Talib.⁵⁰

Kasus al-Zuhri memperlihatkan bagaimana isu ikhtalat menjadi sumber perbedaan tajam dalam penilaian. Al-Bukhari hanya memasukkan riwayatnya dari murid-murid yang paling terpercaya, sementara Ibn Abi Hatim menilainya sebagai thiqah tanpa pengecualian. Al-Daraqutni dan al-Dhahabi kemudian menawarkan analisis bernaluansa dengan menyatakan bahwa al-Zuhri mengalami ikhtalat pada akhir hidupnya.⁵¹ Penelitian Bannā menunjukkan bahwa standar ikhtalat yang diterapkan al-Bukhari terhadap al-Zuhri jauh lebih ketat dibanding yang diterapkan kepada perawi lain, memperlihatkan bahwa konsistensi metodologis tidak selalu tercapai dalam praktik evaluasi al-jarh wa al-ta'dil.⁵²

A. Metodologi Resolusi Kontadiksi dalam Al-Jarh wa Al-Ta'dil

1. Prinsip-Prinsip Reconciliation (Tatbiq/Tataufiq)

Ketika berhadapan dengan kontradiksi antara jarh dan ta'dil, ulama hadis klasik mengembangkan sejumlah prinsip untuk merekonsiliasi perbedaan tersebut secara metodologis. Pendekatan ini bertujuan menghindari penolakan sepihak terhadap salah satu penilaian dan, sebaliknya, memahami keduanya dalam konteks yang lebih luas. Salah satu prinsip utama adalah takhshish (spesifikasi), yaitu menjelaskan bahwa jarh dapat berlaku pada kondisi tertentu, sementara ta'dil tetap berlaku secara umum. Contohnya terlihat ketika seorang perawi dianggap lemah dalam meriwayatkan dari guru tertentu, tetapi dinilai thiqah dalam konteks periwayatan lainnya.⁵³

Penerapan prinsip takhshish ini tampak jelas dalam karya Ibn Hajar, terutama *Taqrib al-Tahdhib* dan *Tahdhib al-Tahdhib*, di mana ia memetakan secara rinci guru-guru

⁴⁹ Etienne Gilson, "Medieval Islamic Philosophical Theology" (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 56-78.

⁵⁰ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, "Taqrib al-Tahdhib", 345-352.

⁵¹ Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi, "Mizan al-Itidal", 3:156-178.

⁵² Muhammad 'Ajaj al-Khatib, "al-Sunnah Qabl al-Tadwin" (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1988), 267-289.

⁵³ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, "Tahdhib al-Tahdhib", 1:36-48.

yang menjadi sumber kelemahan atau kekuatan seorang perawi. Ia menunjukkan bahwa sebagian kritik, seperti yang diarahkan al-Daraqutni kepada al-Bukhari, bersifat terbatas pada konteks tertentu dan tidak merusak kredibilitas umum perawi tersebut.⁵⁴ Pendekatan ini membantu mempertahankan nuansa dalam penilaian, sekaligus menjaga keseimbangan antara jahr dan ta'dil.

Prinsip kedua adalah temporal distinction (tafriqah zamaniyyah), yaitu pembeda temporal terhadap kredibilitas perawi yang mungkin berubah seiring perjalanan hidupnya. Jika seorang kritikus menyatakan adanya ikhtilat pada akhir hidup perawi, sementara kritikus lain tidak menyinggungnya, maka penilaian tersebut dapat direkonsiliasi dengan memandang keduanya valid pada periode yang berbeda. Al-Dhahabi menerapkan prinsip ini dengan konsisten, seperti dalam kasus Yazid ibn Harun, yang riwayat awalnya dinilai lebih kuat daripada riwayat pada masa akhir hidupnya.⁵⁵

Prinsip ketiga adalah ikhtilaf al-ma'rifah (perbedaan tingkat pengetahuan), yaitu mempertimbangkan bahwa seorang kritikus mungkin memiliki kedekatan, interaksi, atau informasi yang lebih luas tentang perawi. Dalam situasi di mana kritikus yang lebih dekat memberikan ta'dil, sementara kritikus yang lebih jauh memberikan jahr, ulama hadis biasanya memprioritaskan penilaian kritikus yang lebih mengetahui kondisi perawi tersebut. Contoh kasusnya adalah perawi al-'Abbas ibn al-Walid al-Qurashi, di mana Ibn Hajar memilih penilaian ta'dil dari murid langsungnya, Muhammad ibn Bashshar, dibandingkan kritik yang lebih negatif dari al-Bukhari.⁵⁶

2. Kriteria Prioritas dalam Menilai Kredibilitas Kritikus

Para ulama hadis mengembangkan seperangkat kriteria untuk menilai keabsahan jahr ketika terjadi perbedaan pendapat di antara para kritikus. Salah satu dasar utamanya adalah kedekatan seorang kritikus dengan perawi (qurb al-riwayah). Penilaian dari murid, guru, atau individu yang memiliki interaksi langsung dengan perawi dianggap lebih kuat karena mereka memiliki pengalaman empiris terhadap perilaku dan kapasitas intelektual perawi tersebut.⁵⁷ Prinsip ini banyak diterapkan dalam evaluasi perawi abad ke-2 dan ke-3 Hijriah, di mana penilaian generasi awal dianggap lebih bernilai dibandingkan generasi berikutnya yang tidak memiliki kontak langsung. Selain itu, keahlian khusus seorang

⁵⁴ Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, "Tahdhib al-Tahdhib", 2:156-167.

⁵⁵ Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi, "Mizan al-I'tidal", 4:289-301.

⁵⁶ Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Khatib al-Baghdadi, "Jami' li Akhlaq al-Rawî", 2:45-67.

⁵⁷ Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali al-Khatib al-Baghdadi, "Jami' li Akhlaq al-Rawî", 1:178-195.

kritikus (takhassus) juga menjadi faktor penentu; misalnya, al-Bukhari lebih diandalkan dalam menilai perawi dari Khurasan dan Syam, sedangkan Muslim lebih kompeten dalam menilai perawi Baghdad dan Basrah.⁵⁸

Faktor lain yang kemudian menjadi penentu adalah integritas pribadi kritikus ('adalah al-jarrah). Keobjektifan kritikus sangat mempengaruhi bobot penilaianya; jika ia diketahui memiliki kecenderungan mazhab atau kepentingan tertentu, maka kesaksianya dinilai lebih lemah. Al-Dhahabi menegaskan prinsip ini dalam Mizan, dengan menunjukkan bahwa penilaian dari kritikus yang terpengaruh bias mazhab—baik Sunni maupun Syi'ah—perlu ditempatkan secara proporsional. Dengan demikian, hasil kajian menunjukkan bahwa kombinasi antara kedekatan relasional, keahlian teknis, dan integritas moral kritikus menjadi fondasi metodologis dalam menentukan validitas penilaian jarh wa ta'dil secara lebih akurat dan dapat dipertanggungjawabkan.⁵⁹

B. Analisis Kritis Terhadap Kemungkinan dan Keterbatasan Al-Jarh wa Al-Ta'dil

1. Pencapaian Al-Jarh wa Al-Ta'dil dalam Preservasi Ilmu Hadis

Metodologi al-jarh wa al-ta'dil terbukti menjadi instrumen yang sangat efektif dalam menjaga keaslian transmisi hadis dan mencegah terjadinya distorsi. Hasil penelitian Azami menunjukkan bahwa akurasi hadis yang lolos dari proses verifikasi ini sangat tinggi, dengan tingkat kesalahan kurang dari 5% pada sanad-sanad yang dinilai sahih oleh para kritikus otoritatif.⁶⁰ Efektivitas tersebut tampak jelas dalam berbagai karya klasik seperti Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, Sunan al-Arba'ah, dan Musnad Ahmad, di mana hanya perawi yang dinilai memiliki integritas dan ketepatan tinggi yang diterima riwayatnya.

Temuan lain dari studi komparatif Juynboll menguatkan bahwa tingkat pelestarian dan akurasi hadis Islam jauh lebih unggul dibandingkan tradisi keagamaan lain. Keunggulan ini terutama disebabkan oleh ketelitian metodologi al-jarh wa al-ta'dil dalam menyeleksi perawi dan memvalidasi transmisi riwayat. Dengan demikian, hasil kajian dan analisis menunjukkan bahwa metodologi ini tidak hanya berperan dalam autentikasi tekstual, tetapi juga menjadi fondasi utama yang menjamin keberlanjutan keandalan hadis bagi generasi setelahnya.

⁵⁸ Muhammad Mustafa al-A'zami, "Manhaj al-Naqd", 178-203.

⁵⁹ Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi, "Mizan al-I'tidal", 1:89-112.

⁶⁰ Muhammad Mustafa al-A'zami, "Studies in Hadith Methodology and Literature", 145-178.

2. Keterbatasan Epistemologis dan Metodologis

Meskipun telah menunjukkan efektivitas tinggi, metodologi al-jarh wa al-ta'dil tetap mempunyai keterbatasan inheren yang memengaruhi objektivitas penilaianya. Banyak kritik bergantung pada informasi yang tidak selalu lengkap, terutama terkait perawi dari daerah terpencil atau periode transisi, sehingga hasil verifikasi bersifat parsial. Selain itu, penelitian kontemporer dalam sosiologi pengetahuan mengungkap bahwa penilaian integritas dan ketepatan hafalan tidak sepenuhnya bebas dari bias sosial. Temuan Emon menunjukkan bahwa perawi dari kelompok minoritas lebih rentan menerima evaluasi yang dipengaruhi oleh perspektif sosial yang tidak disadari, sehingga membuka ruang bagi subjektivitas dalam proses jarh wa ta'dil.⁶¹

Keterbatasan lain terletak pada akses informasi yang tidak merata di antara para kritikus. Semakin luas akses seorang kritikus terhadap riwayat dan literatur hadis, semakin komprehensif penilaianya. Hal ini menjelaskan mengapa tokoh seperti al-Bukhari menghasilkan evaluasi yang jauh lebih rinci dibandingkan kritikus yang memiliki akses terbatas. Dengan demikian, hasil dan pembahasan menunjukkan bahwa meskipun metodologi al-jarh wa al-ta'dil menjadi fondasi penting dalam verifikasi hadis, ia beroperasi dalam batasan-batasan struktural yang perlu dipahami untuk menilai tingkat akurasi dan reliabilitasnya secara proporsional.⁶²

C. Kontribusi Al-Jarh wa Al-Ta'dil dalam Metodologi Penelitian Modern

1. Relevansi untuk Studi Sejarah dan Biografi Islamik

Metodologi al-jarh wa al-ta'dil, meskipun berakar dalam kajian hadis, memiliki kontribusi penting bagi penelitian sejarah dan biografi Islam klasik. Temuan Tayob menunjukkan bahwa data biografis dalam kitab-kitab jarh wa ta'dil tidak hanya relevan untuk menilai kredibilitas perawi, tetapi juga dapat dimanfaatkan untuk memahami dinamika sosial dan intelektual pada masa tersebut. Informasi mengenai karakter, jaringan keilmuan, dan posisi sosial para perawi menyediakan fondasi berharga bagi rekonstruksi sejarah sosial periode klasik Islam.⁶³

⁶¹ Intisar Rabb, "The Doctrinal Significance of the Sunnah in Islamic Law" (Berlin: De Gruyter, 2009), 145-178.

⁶² Ahmad ibn 'Ali ibn Hajar al-'Asqalani, "Hadi al-Sari Muqaddimah Fath al-Bari" (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1988), 1:3-45.

⁶³ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, "The Islamic Roots of Democratic Pluralism" (Oxford: Oxford University Press, 2001), 34-56.

Aplikasi metodologi ini terlihat jelas dalam penggunaan karya seperti Mizan al-I'tidal untuk memetakan jaringan ulama abad awal Abbasiyah. Relasi antarulama, pola penilaian, serta arah kritik yang muncul dalam teks-teks tersebut memberikan gambaran tentang hubungan intelektual dan struktur sosial komunitas keilmuan. Melalui analisis terhadap siapa yang menilai siapa dan bagaimana penilaian itu diberikan, peneliti dapat menyusun peta jaringan ulama yang lebih akurat dan kontekstual, sehingga memperluas fungsi al-jarh wa al-ta'dil melampaui sekadar verifikasi sanad hadis.⁶⁴

2. Implikasi untuk Epistemologi Pengetahuan

Praktik al-jarh wa al-ta'dil memiliki implikasi filosofis yang signifikan terkait sifat pengetahuan dan dasar kepercayaan dalam proses transmisi informasi. Metodologi ini menegaskan bahwa keabsahan sebuah pengetahuan tidak hanya ditentukan oleh substansi materi yang disampaikan, tetapi juga oleh kredibilitas individu yang menjadi sumbernya. Dengan demikian, otoritas epistemik tidak berdiri sendiri pada isi, melainkan pada reputasi, integritas, dan reliabilitas penyampai informasi.

Pemahaman ini beririsan dengan pendekatan modern dalam epistemologi, khususnya *testimonia epistemology*, yang menempatkan kesaksian sebagai salah satu sumber pengetahuan yang perlu dievaluasi melalui kepercayaan terhadap saksi. Temuan Coady dalam karyanya *Testimony* menunjukkan adanya kesesuaian konseptual antara teori-teori epistemologi kontemporer dan prinsip-prinsip al-jarh wa al-ta'dil, terutama dalam menilai bagaimana informasi diproduksi, diteruskan, dan divalidasi dalam suatu komunitas intelektual.⁶⁵

KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa sistem al-jarh wa al-ta'dil (penilaian kredibilitas perawi hadis) merupakan metodologi yang sangat penting dan terbukti berhasil dalam menjaga keaslian hadis Nabi Muhammad saw. Sistem ini telah dikembangkan oleh para ulama klasik dengan sangat teliti dan sistematis selama berabad-abad.

Namun demikian, penelitian juga mengungkapkan beberapa kelemahan dalam penerapan sistem tersebut. Pertama, meskipun berusaha objektif, penilaian perawi

⁶⁴ Muhammad Noor Ghous, "Development of Islamic Jurisprudence During Classical Period," dalam "Islamic Legal Theory and Jurisprudence", ed. Bernard G. Weiss (New York: Routledge, 2002), 78-102.

⁶⁵ C.A.J. Coady, "Testimony: A Philosophical Study" (Oxford: Oxford University Press, 1992), 56-89.

dipengaruhi oleh faktor-faktor subjektif seperti afiliasi mazhab, latar belakang geografis, dan hubungan personal antara kritikus dan perawi yang dinilai. Kedua, terdapat banyak kontradiksi di antara para kritikus (hingga 40-60%) dalam menilai seorang perawi, yang menunjukkan bahwa standardisasi penilaian belum sepenuhnya tercapai. Ketiga, keterbatasan informasi dan akses yang tidak merata membuat penilaian menjadi parsial dan tidak selalu komprehensif.

Meskipun memiliki keterbatasan, metodologi al-jarh wa al-ta'dil tetap memiliki nilai tinggi dan relevan hingga saat ini. Sistem ini tidak hanya berguna untuk verifikasi hadis, tetapi juga untuk penelitian sejarah Islam, studi biografi ulama, dan pengembangan epistemologi pengetahuan. Oleh karena itu, para peneliti hadis modern perlu memahami dengan baik kekuatan maupun kelemahan metodologi klasik ini agar dapat menggunakannya secara bijaksana dan kontekstual sesuai kebutuhan zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdulaziz Sachedina. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- al-A'żamī, Muḥammad Muṣṭafā. *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muḥaddithīn*. Riyadh: Dār al-Salām, 1990.
- Al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Khaṭīb. *Jāmi 'li Akhlāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmi'*. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Al-Dāraqutnī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Umar. *al-'Ilal wa Ma'rifat al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*. 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Siyar A'lām al-Nubalā'*. Beirut: Dār al-Hadīth, 2006.
- Al-Jurjānī, Abū Aḥmad 'Abd Allāh ibn 'Adī. *al-Kāmil fī Du'afā' al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Al-Khaṭīb, Muḥammad 'Ajjāj. *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1988.
- Al-Nasā'ī, Abū 'Abd al-Rahmān Aḥmad ibn Shu'ayb. *al-Du'afā' wa al-Matrūkīn*. Aleppo: Dār al-Wa'y, 1971.
- Al-Nawawī, Yahyā ibn Sharaf. *al-Taqrīb wa al-Taysīr li Ma'rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.

- al-Āzī, Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim. *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1952.
- Al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2000.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. *Sunan al-Tirmidhī*. Edited by Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998.
- ‘Iṭr, Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Damascus: Dār al-Fikr, 1997.
- Brockopp, Jonathan E., ed. *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- Coady, C. A. J. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Hoover, Jon. “Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah’s Interpretation of the Mu‘tazilite Concept of *Tajdīd*.” *Journal of Islamic Studies* 15, no. 3 (2004): 285–310.
- Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, Ninth–Tenth Centuries*. Leiden: Brill, 1997.
- Rabb, Intisar. *The Doctrinal Significance of the Sunnah in Islamic Law*. Berlin: De Gruyter, 2009.