

**PEMIKIRAN HADITS IMAM AHMAD BIN HANBAL DAN
RELEVANSINYA TERHADAP SOSIO-POLITIK PADA MASANYA**



SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Dakwah
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Ushuluddin (S.Ud)
Dalam Ilmu Ushuluddin

Oleh:

Ali Mushthofa Amin

NIM 11.11.11.003

**JURUSAN ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN DAKWAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SURAKARTA**

2017

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini

Nama : Ali Mushthofa Amin
Nim : 11.11.11.003
Tempat / Tgl. Lahir : Cirebon, 06 Oktober 1992
Alamat : Gerjen RT 001 / RW 003 Pucangan Kartasura Sukoharjo
57168

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa skripsi yang berjudul: PEMIKIRAN HADITS IMAM AHMAD BIN HANBAL DAN RELEVANSINYA TERHADAP SOSIO-POLITI PADA MASANYA, adalah benar-benar karya asli hasil saya, kecuali kutipan-kutipan yang telah disebutkan sumbernya. Apabila di dalamnya terdapat kesalahan dan kekeliruan maka sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya. Selain itu, apabila di dalamnya terdapat plagiasi yang dapat berakibat gelar kesarjanaan saya dibatalkan, maka saya siap menanggung resikonya.

Demikian surat pengantar ini saya buat dengan sesungguhnya.

Surakarta, 19 July..., 2017

Penulis



Ali Mushthofa Amin
11.11.11.003

Dr. H. Abdul Matin bin Salman, Lc., M.Ag.
Dosen Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Institut Agama Islam Negeri Surakarta

NOTA DINAS

Hal: Skripsi Saudara Ali Mushthofa Amin

Kepada Yth.:
Ketua Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
IAIN Surakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Dengan hormat, bersama dengan surat ini kami beritahukan bahwa setelah membaca, menelaah, membimbing dan mengadakan perbaikan seperlunya, kami mengambil keputusan bahwa skripsi saudara **Ali Mushthofa Amin** dengan nomor Irduk Mahasiswa 11.11.11.003 yang berjudul: PEMIKIRAN *HADITS* IMAM **AHMAD BIN HANBAL** DAN RELEVANSINYA TERHADAP SOSIO-POLITIK PADA MASANYA sudah dapat dimunaqosahkan sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar sarjana Ushuluddin dalam Ilmu Ushuluddin. Oleh karena itu, dengan ini kami mohon agar skripsi di atas dapat dimunaqosahkan dalam waktu dekat.

Demikian atas perhatian dan diperkenankannya, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Surakarta, 19 July, 2017

Dosen Pembimbing



Dr. H. Abdul Matin bin Salman, Lc., M.Ag

NIP. 196901152000031001

Hj. Elvi Na'imah, Lc., M.Ag
Dosen Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Institut Agama Islam Negeri Surakarta

NOTA DINAS

Hal: Skripsi Saudara Ali Mushthofa Amin

Kepada Yth.:
Ketua Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
IAIN Surakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Dengan hormat, bersama dengan surat ini kami beritahukan bahwa setelah membaca, menelaah, membimbing dan mengadakan perbaikan seperlunya, kami mengambil keputusan bahwa skripsi saudara **Ali Mushthofa Amin** dengan nomor Induk Mahasiswa 11.11.11.003 yang berjudul: PEMIKIRAN HADITS IMAM AHMAD BIN HANBAL DAN RELEVANSINYA TERHADAP SOSIO-POLITIK PADA MASANYA sudah dapat dimunaqosahkan sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar sarjana Ushuluddin dalam Ilmu Ushuluddin. Oleh karena itu, dengan ini kami mohon agar skripsi di atas dapat dimunaqosahkan dalam waktu dekat.

Demikian atas perhatian dan diperkenankannya, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Surakarta, 19 July, 2017
Dosen Pembimbing



Hj. Elvi Na'imah, Lc., M.Ag
NIP. 197412172005012002

HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi yang berjudul **PEMIKIRAN HADITS IMAM AHMAD BIN HANBAL DAN RELEVANSINYA TERHADAP SOSIO-POLITIK PADA MASANYA** atas nama **Ali Mushthofa Amin** dengan nomor Induk Mahasiswa 11.11.11.003 telah dimunaqosahkan oleh Dewan Penguji Skripsi Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta, pada tanggal/ bulan 2017 sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Ushuluddin (S.Ud) dalam Ilmu Ushuluddin.

Surakarta, 16 Juni 2017

PANITIA UJIAN MUNAQASYAH

Ketua Sidang



Hj. Elvi Na'imah, Lc., M.Ag

NIP. 197412172005012002

Penguji I



Dr. H. Moh. Abdul Khaliq Hasan, M.A

NIP. 197411092008011011

Penguji II



H. Tsalis Muttaqin, Lc., M.S.I

NIP. 197106262003121002

Mengetahui:

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah



Dr. Imam Mujahid, S.Ag, M.Pd

NIP. 197405092000031002

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Padanan Aksara

Berikut adalah daftar aksara Arab dan padanannya dalam aksara Latin.

ا	A	ط	Th
ب	B	ظ	Zh
ت	T	ع	`
ث	Ts	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	<u>H</u>	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dz	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sy	ء	‘
ص	Sh	ي	Y
ض	Dl		

2. Vokal Panjang (*Madd*)

Suku kata dalam bahasa Arab yang dibaca panjang (*madd*), transliterasinya berupa pembubuhan garis lengkung di atas huruf hidup yang dibaca panjang.

No.	Kata Arab	Alih Aksara
1	قَالَ	Qâla
2	يَقُولُ	Yaqûlu
3	قِيلَ	Qîla

3. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem aksara Arab dilambangkan dengan huruf al (ال), dialihaksarakan menjadi huruf /l/, baik diikuti huruf Syamsiyyah maupun huruf qamariyyah.

No.	Kata Arab	Alih Aksara
1	الحكيم	Al-Hakîm
2	الرحمن	Al-Rahman

4. *Syaddah*

Syaddah dalam dialih aksarakan dengan menggandakan huruf yang diberi tanda *syaddah*.

No.	Kata Arab	Alih Aksara
1	مُتَعَدِّدَةٌ	Muta`addidah
2	عِدَّةٌ	`Iddah

5. *Ta' Marbûthah*

Apabila *ta marbûthah* terdapat pada kata yang berdiri sendiri, maka huruf tersebut dialih aksarakan menjadi /h/. Hal yang sama juga berlaku bila *ta marbûthah* tersebut diikuti kata sifat (*na't*). Namun, jika huruf *ta marbûthah* tersebut dialih aksarakan menjadi /t/.

No.	Kata Arab	Alih Aksara
1	طريقة	Tharîqah
2	الجامعة الاسلامية	Al-Jâmi`ah al-Islâmiyyah
3	وحدة الوجود	Waḥdat al-Wujûd

6. Daftar Singkatan

cet. : cetakan

H. : hijriyah

h. : halaman

HR. : hadis riwayat

J. : juz atau jilid

M. : masehi

QS. : qur'an surat

Sda : sama dengan atas

terj. : terjemahan

t.tp : tanpa tempat (kota, negeri)

t.np : tanpa nama penerbit

t.th : tanpa tahun

w. : wafat

Swt. : *Subḥânahu wa ta`alâ*

Saw. : *Shallallahu `alaihi wasallam*

Vol./V. : volume

ABSTRAK

Imam Ahmad merupakan salah satu tokoh ulama ahli *hadîts* yang terkenal pada masanya. Semua ulama yang segenerasi dengannya mengakui keilmuan beliau baik dalam bidang tafsir, hukum, dan *hadîts*. Tidak hanya kritis dalam bidang ilmu *hadîts*, ia sangat gencar menyuarakan agar umat Islam kembali pada *sunnah* Nabi Saw. Ia hidup pada zaman dimana pertentangan antara *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'yi* masih sangat terasa kental. Perbedaan keduanya dalam menentukan cara keautentikan *hadîts* mengakibatkan perbedaan yang mencolok dalam praktek penggunaan *hadîts*. Berbagai lapisan masyarakat yang juga terlibat dalam periwayatan *hadîts*, ikut mewarnai perkembangan dinamika *hadîts*, masing-masing memiliki kecenderungan dalam periwayatan *hadîts*. Sehingga, perlu diketahui mengenai langkah-langkah, gagasan atau pemikiran Imam Ahmad dalam bidang *hadîts*, terhadap segala aspek yang melingkupinya.

Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*), dan memanfaatkan teori analisis wacana kritis. Teori ini digunakan untuk menyingkap kepentingan dan ideologi yang terselip di balik karakter yang digunakan dalam model penulisan literatur *hadîts* maupun pemikiran seorang tokoh. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan sejarah. Pendekatan ini sangat membantu dalam menelisik aspek metodologis penulisan sebuah kitab *hadîts*. Berbekal dengan data sejarah, peneliti mampu menganalisis berbagai konteks interior dan eksterior yang berkembang pada saat itu, karena pemikiran seorang tokoh akan banyak dipengaruhi oleh situasi yang berkembang, dengan berbagai macam proyeksi dan orientasi kecenderungannya.

Hasil penelitian ini membuktikan bahwa tidak semua gagasan atau pemikiran *hadîts* Imam Ahmad berkaitan dengan sosio-politik pada masanya. Memang ada beberapa yang berkaitan, seperti keberadaan *hadîts dla'if* dalam kitab *musnad* Imam Ahmad ini karena peristiwa politik yang terjadi pada masa hidupnya. Peristiwa *mihnah* yang terjadi pada masa hidup Imam Ahmad bukan semata-mata peristiwa politik yang tidak mempunyai dampak selain dari wacana teologi, tapi juga berdampak pada para ulama *hadîts* dan penulisan *musnad* Imam Ahmad. Pada dasarnya keinginan Imam Ahmad agar kitabnya ini menjadi *hujjah*, menggiring penulisnya untuk melakukan proses penyeleksian terhadap *sanad* dan *matan hadîts* yang ia riwayatkan dalam kitab *musnad*-nya. Selain itu, penulisan dengan model *musnad* merupakan bentuk dari tindakan Imam Ahmad untuk mengembalikan otoritas para sahabat Rasul saw, yang merupakan saksi pertama perjalanan hidup Rasulullah saw, dan juga sekaligus sebagai langkah untuk menjaga keautentikan *hadîts* Rasul saw.

MOTTO

I am not a theologian (*sâhib kalâm*) and I do not agree to discuss anything, unless it exists in the Book of God, or in Hadith from the Prophet, or from his Companions or from their Successors. Apart from these things, any discussion [of an issue] is not praiseworthy (*mahmûd*)”.

Ahmad Ibn Hanbal

HALAMAN PERSEMBAHAN

Dengan penuh rasa Syukur kehadiran Allah swt. Skripsi ini kupersembahkan kepada:

- ✓ Ayahanda dan Ibunda tercinta yang telah mendidik dan membesarkanku tanpa kenal lelah dan menyerah, semoga beliau diberi kesehatan, kekuatan dan umur panjang, amin.
- ✓ Adik-adikku tersayang, terima kasih atas dukungan dan do'anya. Dari merekalah aku belajar menjadi lebih dewasa sehingga aku dapat mengetahui langkah-langkah yang seharusnya aku lakukan demi kehidupan yang lebih baik untuk kita kedepannya.

KATA PENGANTAR

Dengan menyebut nama Allah Yang maha pengasih lagi maha penyayang. Alhamdulillah segala puji bagi Allah tuhan semesta alam, dengan taufiq, hidayah dan Rahmah-Nya kita dapat melaksanakan kewajiban-kewajiban dan berusaha menjahui segala larangan-Nya. Shalawat serta salam kami limpahkan kepada Rasulullah saw yang telah membawa kita semua dari alam kegelapan menuju alam terang benerang.

Puji syukur kehadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan segala rahmat-Nya serta atas izin-Nyalah akhirnya penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi ini. Namun demikian, skripsi ini tidak akan terselesaikan, tanpa adanya bantuan dari berbagai pihak yang telah berkenan membantu penulis dalam menyelesaikan skripsi ini.

Oleh karena itu, dengan selesainya skripsi ini, rasa terima kasih yang tulus dan rasa hormat yang dalam penulis sampaikan kepada:

1. Bapak Dr. Mudofir, S.Ag, M.Pd, selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri Surakarta.
2. Bapak Dr. Imam Mujahid, S.Ag, M.Pd selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri Surakarta.
3. Bapak H. Tsalis Muttaqin, Lc., M.S.I, selaku ketua Jurusan Fakultas Ilmu al-Qur'an danTafsir, beserta jajaran pimpinan.
4. Bapak Dr Lukmaun Fauroni, selaku wali studi, terima kasih atas motivasi dan segala ilmu yang pernah diajarkan selama ini semoga dapat bermanfaat bagi penulis, bangsa dan agama.
5. Bapak Dr H. Abdul Matin bin Salman, Lc., M.Ag., selaku pembimbing I, dengan kesabaran, ketelitiannya, dan jam terbang beliau yang padat terima kasih telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikirannya, untuk memberikan bimbingan serta arahan dalam penyusunan skripsi ini.

6. Ibu Hj. Elvi Na'imah Lc., M.Ag., selaku pembimbing II dengan kesabaran dan ketelitiannya terima kasih telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikirannya, untuk memberikan bimbingan serta arahan dalam penyusunan skripsi ini.
7. Tim penguji skripsi bapak Dr. H. Moh. Khaliq Hasan MA., M.Ed. dan bapak H. Tsalis Muttaqin, Lc., M.S.I, terima kasih atas masukan dan saran yang diberikan.
8. Seluruh dosen IAIN Surakarta terima kasih atas ilmu yang telah diberikan.
9. Staf Perpustakaan IAIN Surakarta yang telah memberikan pelayanan dengan baik.
10. Staf Administrasi Fakultas Ushuluddin dan Dakwah yang telah membantu kelancaran studi selama penulis menjadi mahasiswa.
11. Ayahanda Aminuddin Ihsan dan Ijah Bahijah tercinta yang tidak pernah lelah menanyakan “kapan kamu wisuda nak?” Akhirnya saya lulus Pah! Mah! Terima kasih dalam mendoakan, mendidik putra-putrinya, serta memberi dukungan moral dan spirit dari waktu ke waktu dan memberikan pelajaran berharga bagaimana menerima dan memaknai hidup ini.
12. Adik-adikku tersayang, Muhammad Faiz, Adis ‘Abd Syakur, Ahsin Muhammad, dan Neila Munisa, terima kasih atas dukungan dan doanya, senyum kalian adalah motivasiku.
13. Sahabat-sahabatku, Badi’, Tohiron, Hafidz, Wahid, Juragan Kebab Paragon alias Mas Bagong, serta sahabat-sahabat TH 2011 Rouf, Ahid, Hala, Zakia, Isti, Umay, Shopenk, Ipenk, Huda, Nur Choliz, Aloy, Cenul, Kikib, Rofiq terima kasih sobat, canda dan tawa kalian selalu menemani hari-hariku.
14. Tidak lupa untuk Oka, Adis, dan Tiyas Rohmah, terima kasih atas semangat dan bantuannya dalam proses pendataan kualitas periwayat hadits.
15. Untuk seseorang yang masih misterius dalam hidupku.

Akhir kata, penulis menyadari bahwa penyusunan skripsi ini jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu kritik dan saran yang membangun sangat penulis harapkan. Semoga skripsi ini bermanfaat bagi pembaca dan semua pihak yang membutuhkannya.

Surakarta,, 2017

Ali Mushthofa Amin
11.11.11.003

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
NOTA DINAS	iii
HALAMAN PENGESAHAN	v
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vi
DAFTAR SINGKATAN.....	viii
ABSTRAK	ix
MOTTO	x
HALAMAN PERSEMBAHAN	xi
KATA PENGANTAR	xii
DAFTAR ISI	xv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan penelitian	6
D. Manfaat Penelitian	6
E. Tinjauan Pustaka	7
F. Kerangka Teori	10
G. Metode penelitian	13
H. Sistematika Penelitian	16
BAB II: BIOGRAFI IMAM AHMAD BIN HANBAL DAN KITAB MUSNAD IMAM AHMAD	
A. Biografi Imam Ahmad bin Hanbal	17
B. Karakteristik <i>Musnad</i> Imam Ahmad	21
1. Sistematika Penulisan Kitab	22
2. Macam-macam Kualitas <i>Hadits</i> dalam <i>Musnad</i>	26
3. <i>Zawaid al-Hadits</i> dalam <i>Musnad</i> Imam Ahmad	28

BAB III: PEMIKIRAN <u>HADITS</u> IMAM <u>AHMAD</u> BIN <u>HANBAL</u> DAN KONDISI SOSIAL-POLITIK PADA MASANYA	31
A. Pemikiran <u>Hadits</u> Imam <u>Ahmad</u>	32
1. Kriteria Penilaian <u>Hadits</u> Imam <u>Ahmad</u>	32
2. Syarat Periwiyatan <u>Hadits Musnad</u> Imam <u>Ahmad</u>	35
B. Perkembangan <u>Hadits</u> pada Masa Imam <u>Ahmad</u>	38
1. Komunitas <u>Hadits</u>	38
2. Perbedaan Ulama dalam Penilaian Keautentikan <u>Hadits</u> .	47
C. Hubungan Pemerintah dan Ulama	53
1. Patronase Khalifah Terhadap Ulama	53
2. <u>Mihnah</u> Imam <u>Ahmad</u> Bin <u>Hanbal</u>	55
BAB IV: PEMIKIRAN <u>HADITS</u> IMAM <u>AHMAD</u> BIN <u>HANBAL</u> DAN RELEVANSINYA TERHADAP SOSIO POLITIK PADA MASANYA	60
A. Kecenderungan <u>Hadits</u>	60
1. Kecenderungan <i>Ahl al-Ra'yi</i> dan <i>Ahl al-<u>Hadits</u></i>	60
2. Legitimasi Kekuasaan	61
3. Kepentingan Administrasi	65
B. Fenomena Penulisan <u>Musnad</u>	67
C. <u>Mihnah</u> dan Dampaknya dalam Perkembangan <u>Hadits</u>	69
1. <u>Mihnah</u> dan Dampaknya Terhadap Ulama <u>Hadits</u>	69
2. <u>Mihnah</u> dan Dampaknya Terhadap <u>Musnad</u> Imam <u>Ahmad</u>	72
BAB V: PENUTUP	76
A. Kesimpulan	76
B. Saran	78
DAFTAR PUSTAKA	79
BIOGRAFI PENULIS	83

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hadits secara harfiah berarti cerita, penuturan atau laporan, yang merupakan sebuah unit disiplin ilmu yang memberikan informasi tentang apa yang dikatakan Nabi, dilakukan, disetujui atau tidak disetujui oleh beliau, juga informasi yang sama mengenai para sahabat, terutama para sahabat-sahabat senior, dan lebih khusus lagi mengenai keempat khalifah yang pertama. Setiap *hadits* mengandung dua bagian, teks (*matan*) *hadits* itu sendiri dan mata rantai transmisi atau *isnad*-nya, yang menyebutkan nama-nama penuturnya (*rawi*).

Pokok masalah pertama yang timbul dalam hubungan ini adalah bahwa suatu sistem yang memiliki dua komponen, teks dan *isnad*, tidak mungkin mendadak muncul begitu saja di tengah-tengah panggung sejarah tanpa masa masa perkembangan sebelumnya. Dalam perkembangannya, *hadits* mengalami banyak fase, mulai dari proses kodifikasi hingga kanonisasi. Meskipun pada masa Rasulullah saw, terjadi polemik tentang larangan penulisan *hadits*, pada kenyataannya proses penulisan dan pembukuan *hadits* terus bergerak. Banyak faktor yang melingkupi perkembangan *hadits*, mulai dari faktor politik terjadinya fitnah yang mengakibatkan pemalsuan-pemalsuan *hadits*, hingga ranah fiqih, mengingat posisi *hadits* sebagai rujukan sumber hukum selain al-Qur'an. Berawal dari sini, muncul keinginan yang kuat dari para ulama untuk

menjaga keautentikannya, mulai dari pembukuan hingga penyeleksiannya melalui kritik *sanad* dan *matan hadits*.

Pada pertengahan abad kedua, yakni pada masa pemerintahan dinasti ‘Abbasiyyah, mulai muncul dan berkembang pesat penulisan kitab-kitab *hadits*. Beberapa faktor yang mendukung perkembangan penulisan ini antara lain didirikannya percetakan kertas pertama di Baghdad pada era khalifah Harun al-Rasyid.¹ Keterlibatan khalifah dalam periwayatan *hadits* dan patronase para kalifah terhadap para ulama juga menjadi faktor yang tidak kalah penting dalam perkembangan *hadits*.

Selain keterlibatan dari pemerintah, perlu diketahui bahwa pada masa ini merupakan abad perkembangan *fiqh* tahap pertama, adalah abad yang patut dicatat, karena adanya pertumbuhan suatu fenomena yang tepatnya dijelaskan sebagai fenomena metodologi keagamaan dalam ketiadaan bimbingan yang hidup dari Nabi dan dari generasi sahabat.² Beberapa sarjana barat, seperti Jonathan Brown dan Melchert, berpendapat bahwa perkembangan *hadits* dan penulisan literatur *hadits* muncul atas dorongan kajian hukum Islam dan kritik *hadits*.³ Pada periode inilah muncul literatur kitab-kitab *hadits* untuk wacana hukum yang dinamakan *Mushannaf*. Kitab *hadits* ini memuat beberapa topik pembahasan, dan

¹ Hamam Faizin, *Sejarah Percetakan al-Qur’an*, (Yogyakarta: Era baru Pressindo, 2012), h. 90.

² Fazlur Rahman. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 2010), h. 51.

³ Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, (Oxford: Oneworld, 2009), h. 28; Christoper Melchert, *Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law*, dalam jurnal *Islamic Law and Society*, Vol. 8, 2001, h. 388.

setiap *hadits* diletakkan sesuai dengan temanya.⁴ Beberapa sarjana menganggap kitab ini secara teknis bukan sebagai kitab *hadits*, dalam artian memuat koleksi *hadits* sepenuhnya. Contoh yang termasuk dalam kategori *Mushannaf* ialah kitab *Muwattha'*-nya Malik bin Annas dan *Mushannaf*-nya 'Abd al-Razaq. Keduanya, selain meriwayatkan *hadits* Nabi saw, juga memuat riwayat-riwayat para sahabat dan tabi'in.

Pada akhir abad kedua, muncul tren baru dimana para ulama hanya mencatat koleksi *hadits*, lengkap dengan *sanad*-nya hingga Rasulullah saw dan disajikan dengan susunan berdasarkan nama-nama sahabat yang meriwayatkan, yaitu *hadits* yang diriwayatkan oleh seorang sahabat maka diletakkan dalam satu bagian. Model penulisan kitab *hadits* ini disebut dengan kitab *Musnad*. Secara umum, kitab ini masih memuat beberapa *hadits* yang lemah. Karena pada dasarnya kitab ini hanya dimaksudkan untuk mencatat *hadits* - *hadits* yang pernah didengar oleh pengarangnya.⁵ Kitab *musnad* yang paling masyhur adalah *musnad* Imam Ahmad bin Hanbal. *Musnad* Ahmad, terdiri dari 40.000 *hadits* (30.000, tanpa pengulangan),⁶ memuat kumpulan *hadits* lengkap yang mencatat mata rantai *hadits* (*isnad*) kembali pada Nabi saw. Imam Ahmad pernah berkata

⁴ Umumnya, paling tidak kitab ini mengandung delapan topik pembahasan: Iman, Ahkam (mulai dari taharah hingga wasoya), Riqaq, Adab, Tafsir, Tarikh dan Siyar, Fitn, manaqib dan mathalib. Lih. Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature - Its Origin, Development and Special Features*, (Chicago: Islamic Texts Society, 1993), h. 10.

⁵ Jonathan A.C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, h. 58.

⁶ *Ibid*, h. 19; M. Alfatih Suryadilaga (ed.), *Studi kitab Hadits* (Yogyakarta: Teras, 2003), h. 31-35; Christopher Melchert, *The Musnad of Ahmad ibn Hanbal: How it was composed and What Distinguishes It from the Six Books*, dalam *Der Islam*, vol 82, 2005, h. 37.

bahwa semua yang ada di kitab *Musnad* merupakan *hadits* - *hadits* yang dapat dipercaya sebagai argumen. Ia akan merujuk pada *musnad*-nya jika ada perbedaan pendapat mengenai *hadits* Nabi.⁷

Beberapa hal yang menarik perhatian mengenai kitab *musnad* Imam Ahmad adalah keberadaan *hadits dlai'f* dan *hadits maudlu'* di dalamnya. Beberapa ulama seperti al-Dzahabi, berpendapat bahwa ada sedikit *hadits* yang ditemukan di *Shahihayn* (kitab *Shahih Bukhori* dan kitab *Shahih Muslim*) namun tidak terdapat di *Musnad*.⁸ Ibn al-Jawzi (w. 597/1200) dan Zayn al-Din al-'Iraqi (d. 806/1404), juga mencatat beberapa *hadits* dari kitab *Musnad* yang mereka yakini palsu.⁹ Mengingat posisi Imam Ahmad tidak hanya sebagai periwayat *hadits* tapi juga sebagai ahli kritik *hadits*, hal ini menggiring pertanyaan faktor apa yang mempengaruhi Imam Ahmad dalam penulisan kitab *Musnad*-nya. Bahkan dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa syarat perawi yang dicantumkan dalam *musnad* Imam Ahmad lebih kuat dari Abu Daud dalam *Sunan*-nya.¹⁰

Pada sisi lain, dilihat dari model sistematika penulisan sembilan kitab induk *hadits*, *Musnad* Imam Ahmad memakai pola yang berbeda dari delapan kitab lainnya. Dimulai dari yang paling awal pengarangnya hidup, Imam Malik dengan karyanya kitab *al-Muwattha'*, *hadits* disajikan sesuai

⁷ *Ibid*, h. 19.

⁸ Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhori and Muslim: The formation and Function of The Sunni Hadith Canon*, (Leiden: Brill, 2007), h. 230; Al-Dzahabi, *Siyar al-A'lam al-Nubala*, jil. 11, (Lebanon: al-Resalah, 1996), h. 329.

⁹ Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhori and Muslim: The formation and Function of The Sunni Hadith Canon*, h. 230.

¹⁰ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, terj. Fathurrahman Abdul Hamid, dkk. jil. 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), h. 42.

dengan tema-tema tertentu. Lalu Imam Aḥmad bersama kitab *musnad*-nya, memakai pola yang berbeda, *ḥadits* disajikan sesuai dengan urutan nama-nama Sahabat. Sisanya, tujuh kitab induk yang lain kembali lagi memakai pola yang sama dengan *al-Muwattha'*.¹¹ Dan mengingat sebelumnya Imam Aḥmad juga pernah menulis beberapa kitab berdasarkan tema-tema *Fiqh*, perihal ini menggiring penulis untuk bertanya tentang model penulisan kitab *Musnad* Imam Aḥmad terhadap segala aspek yang melingkupinya.

Selanjutnya, menurut hemat penulis, sebuah pemikiran tentu saja tidak muncul di ruang hampa. Pemikiran adalah respon dari kapasitas keilmuan seseorang terhadap realita sosial yang dihadapi setiap individu. Bersama lalunya zaman, ia menjadi sebuah aliran dan di atasnya kehidupan terus melaju setapak demi setapak. Seperti yang sudah penulis jelaskan kedudukan masalahnya di atas, barangkali latar belakang sosial, pergulatan hidup penulis, genealogi pemikiran, dan juga kondisi sosial-politik yang melingkupi kehidupan Imam Aḥmad, ikut memberikan pengaruh terhadap pemikiran *ḥadits* Imam Aḥmad. Maka dari itu, perlu adanya upaya untuk mengkaji kembali pemikiran-pemikiran Imam Aḥmad, khususnya dalam bidang ilmu *ḥadits*.

B. Rumusan Masalah

Sesuai dengan latar belakang masalah di atas, maka permasalahan yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah:

¹¹ *Shohih Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan an-Nasa'i, Sunan at-Tirmidzi, Sunan Ibnu Majah, Sunan ad-Darimi.*

1. Bagaimana pemikiran *hadits* Imam Aḥmad bin Ḥanbal?
2. Apa relevansi pemikiran *hadits* Imam Aḥmad dengan sosio-politik saat itu?

C. Tujuan Penelitian

Dalam penelitian ini setidaknya ada dua tujuan yang ingin penulis capai, sebagai berikut:

1. Penelitian ini dilakukan untuk mengetahui lebih jauh pemikiran *hadits* Imam Aḥmad bin Ḥanbal.
2. Untuk mengetahui relevansi pemikiran *hadits* Imam Aḥmad dengan sosio-politik saat itu.

D. Manfaat Penelitian

Secara akademis, penelitian ini diharapkan; (1) memberi kontribusi keilmuan dalam perkembangan ilmu *hadits*. (2) Selain itu, penelitian ini diharapkan bisa memperkaya kajian ke-Islaman. Secara praktis, penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi kepada masyarakat luas, terutama pemerhati kajian *hadits* dan ke-Islaman mengenai gambaran riil tentang dimensi politik dan *hadits* dalam Islam yang selama ini ada.

E. Tinjauan Pustaka

Kajian maupun penelitian terhadap pemikiran *hadits* Imam Aḥmad memang sangat menarik, sehingga tidak mengherankan kalau banyak para pakar yang mengkaji karya-karyanya. Seperti kajian yang dilakukan oleh Christoper Melchert, dalam Jurnal Der Islam “*The Musnad of Ahmad ibn Hanbal: How it was composed and What Distinguishes It from the Six*

Books” Volume 82, April 2005. Jurnal ini menjelaskan biografi Imam Aḥmad, jumlah *ḥadits* dalam *Musnad* Imam Aḥmad, dan apa yang membedakan musnad ini dengan *kutub as-sittah*.¹² Dengan kata lain, kajian ini murni hanya mendeskripsikan kitab *Musnad*.

Kajian yang sama juga dilakukan oleh Muhammad Yasir, S.Thi, MA dalam jurnal *Menara*, vol 12 No. 2, 2013. Dengan judul “Kitab *Musnad* Imam Ahmad”. Kajian yang dilakukan oleh dosen Fakultas Ushuluddin UIN Riau ini tidak jauh beda dengan Melchert, masih berupa pemaparan mentah mengenai Biografi Imam Aḥmad, peristiwa *Mihnah*, dan kitab *Musnad*-nya.¹³ Tidak ada sama sekali analisis keterkaitan sebab-akibat atau relevansi model penulisan *Musnad* Imam Aḥmad terhadap peristiwa atau isu-isu pada masa Imam Aḥmad.

Demikian pula, kajian yang dilakukan oleh Abdul Karim dalam jurnal *Riwayah*, STAIN Kudus, Vol. 1, No. 2, 2015, “*Manhaj* Imam Ahmad Bin Hanbal Dalam Kitab *Musnadnya*”. Kajian yang ia lakukan tidak jauh beda dengan Muhammad Yasir, yakni, pemaparan tentang biografi Imam Aḥmad, kisah yang dialami beliau ketika peristiwa *Mihnah*, dan model penulisan *ḥadits* dalam kitab *Musnad*-nya. Perbedaanya, dalam satu sub bab Karim menambahkan keterangan landasan-landasan hukum

¹² Christopher Melchert, *The Musnad of Ahmad ibn Hanbal: How it was composed and What Distinguishes It from the Six Books*, h. 1.

¹³ Muhammad Yasir, “*Kitab Musnad Imam Ahmad*”, dalam *Menara*, vol 12 No. 2 (Desember 2013), h. 165-169.

Imam Ahmad dalam menyelesaikan persoalan.¹⁴ Meskipun demikian, secara umum fokus kajian yang dilakukan memiliki kerangka yang sama dengan Muhammad Yasir dalam jurnal Menara.

Tesis yang ditulis oleh Walter M. Patton dengan judul “*Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna : a biography of the Imam including an account of the Mohammedan Inquisition called the Mihna, 218-234 A.H*”. Tesis ini menyajikan gambaran yang cukup lengkap ihwal sejarah peristiwa *Mihnah* dan Biografi Imam Ahmad bin Hanbal. Patton juga menyinggung sedikit tentang *Musnad* Imam Ahmad dalam sub bab tersendiri. Dalam sub bab itu, penjelasan Patton mengenai *Musnad* Imam Ahmad masih seputar jumlah *hadits*, penjelasan singkat metode penulisan *hadits*, dan peranan ‘Abdullah ibn Ahmad ibn Hanbal sebagai editor.¹⁵

Skripsi yang ditulis oleh Itmaamul Wafaa Samudra, dengan judul “Studi Terhadap Pendapat Imam Ahmad Bin Hanbal Tentang Hubungan Nasab Anak Atas Ayah Biologisnya”. Skripsi ini membahas tentang pendapat Imam Ahmad mengenai wanita yang hamil di luar perkawinan dan dinikahi oleh lelaki yang menghamili maupun yang tidak menghamilinya, maka perkawinan tersebut tidak sah atau batal karena Imam Ahmad berpendapat wanita hamil akibat zina mempunyai masa ‘*iddah* yaitu sampai anaknya melahirkan. Apabila anak tersebut lahir maka

¹⁴ Abdul Karim, “*Manhaj Imam Ahmad Ibn Hanbal Dalam Kitab Musnadnya*”, dalam *Riwayah*, vol. 1, No. 2 (September 2015), h. 351-369.

¹⁵ Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna : a biography of the Imam including an account of the Mohammedan Inquisition called the Mihna*, (Leiden: Brill, 1897), h. 19-26.

nasabnya tidak bisa dinasabkan kepada ayah biologisnya. Namun, tetap dinasabkan kepada ibu dan keluarga ibunya. Dalam tinjauan hukum Islam, menjadi ketidak berhakan atas anak tersebut karena bukan termasuk al-Firasy. Supaya nasab anak tersebut menjadi sah ada tiga syarat.¹⁶ Penelitian ini meskipun memakai kitab *musnad* Imam Ahhmad sebagai sumber primernya, lebih condong pada kajian hukum *fiqih*. Maksudnya, penulis mengkaji kitab musnad untuk mendapatkan informasi dari *hadits-hadits* yang sesuai dengan tema yang dibutuhkan.

Kajian ilmiah lain berupa disertasi tentang Imam Ahhmad yang ditulis oleh Saud Saleh AlSarhan, dengan judul *Early Muslim Tradisionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal* (2011). Buku ini banyak membahas mengenai pandangan, sikap dan keputusan Imam Ahhmad terhadap suatu masalah. Beberapa tema masalah yang dibahas dalam disertasi ini berupa masalah kekhalifahan ‘Ali bin Abi Thalib, *Imamah*, dan *Political Quietism*.

Berdasarkan dari kajian-kajian yang telah disebutkan di atas, meski dalam beberapa hal terdapat orientasi yang sama dengan penelitian ini, namun sejauh pengamatan penulis belum ada penelitian yang membaca atau meneliti tentang pemikiran *hadits* Imam Ahhmad dan relevansinya terhadap sosio-politik pada masa Dinasti Abbasiyah. Karena itu, penelitian

¹⁶ Itmamul Wafaa Samudra, “*Studi Terhadap Pendapat Imam Ahmad Bin Hanbal Tentang Hubungan Nasab Anak Atas Ayah Biologisnya*”, (Skripsi S1 Fak Syariah dan Ilmu Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015), h. ii.

ini akan memberi kontribusi tersendiri yang tidak timpang tindih dengan karya-karya penelitian terdahulu.

F. Kerangka Teori

Secara general dalam mengkaji sebuah pemikiran *hadits* dan kitab *hadits*, lebih terarah pada pendekatan sejarah (*historical approach*), dengan cara melihat penanggalan sebuah *hadits* secara kritis dan komprehensif. Mencermati pendekatan ini, sangat membantu dalam menelisik aspek metodologis penulisan sebuah kitab *hadits*. Berbekal dengan data sejarah, peneliti mampu menganalisis berbagai konteks interior dan eksterior yang berkembang pada saat itu. Pemikiran seorang tokoh akan banyak dipengaruhi oleh situasi yang berkembang, dengan berbagai macam proyeksi dan orientasi kecenderungannya. Begitupun seorang penulis kitab *hadits* terkenal, Imam Ahmad bin Hanbal, akan dapat memotret pemikiran metodologis dalam penyusunan kitab *Musnad*-nya. Inilah yang disebut oleh Hans-George Gadamer sebagai “kesadaran sejarah”, dimana setiap manusia selalu dipengaruhi oleh pengalaman-pengalaman hidupnya.¹⁷

Penelitian ini akan berusaha meninjau secara historis-kritis terhadap metodologi penulisan kitab *Musnad* Imam Ahmad. Sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Mustafa Azami dalam bukunya, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, bahwa setiap buku atau kitab *hadits*

¹⁷ Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), h. 79.

yang dikarang oleh *muhadditsun* memiliki corak dan pola yang berbeda-beda.¹⁸ Azami menjelaskan bahwa setiap karakteristik sebuah kitab *hadits* ditandai dengan periodisasi zaman pengkodifikasian dan tren yang berkembang pada saat itu. Maka menjadi menarik untuk dikaji lebih dalam tentang rumusan metodologis penulisan kitab *Musnad* Imam Ahmad dan relevansinya terhadap sosio-politik saat itu. Untuk itu, mengawali pembahasan ini, perlu disampaikan terlebih dahulu model atau karakteristik kitab *Musnad* Imam Ahmad sebagai langkah awal untuk mengenali dan melahirkan pemahaman terhadap relevansi sosio-politiknya.

Selanjutnya, kajian ini memanfaatkan teori analisis wacana kritis. Model ini digunakan untuk menyingkap kepentingan dan ideologi yang terselip di balik karakter yang digunakan dalam model penulisan literatur *hadits*. Analisis wacana kritis, pada dasarnya menggunakan bahasa dalam teks untuk dianalisis. Namun, pada kajian ini penulis menggunakan teori analisis wacana bukan untuk menganalisis teks, melainkan model penulisan kitab *hadits*. Model penulisan kitab *hadits* dianalisis bukan dengan menggambarkan semata dari aspek lahiriyahnya saja, tetapi juga menghubungkan dengan konteks. Konteks disini berarti wacana dipakai untuk tujuan dan praktik tertentu, semisal bentuk perlawanan terhadap kelompok-kelompok tertentu.

¹⁸ Muhammad Mustafa al-Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (T.tp.: T.np. 1977), h. 73-74.

Berikut penjelasan karakter-karakter penting dari analisis wacana kritis yang ditunjukkan Teun A. Van Dijk; (1) tindakan, wacana dipahami sebagai sebuah tindakan atau berinteraksi dengan rang lain; (2) konteks, analisis wacana kritis mempertimbangkan konteks dari wacana, seperti latar, situasi, peristiwa, dan kondisi; (3) historis, menempatkan wacana dalam konteks tertentu; (4) kekuasaan, setiap wacana tidak muncul secara alamiah, wajar, dan netral tetapi merupakan bentuk pertarungan kekuasaan, (5) ideologi, wacana yang berupa teks, percakapan, *statement*, dan lainnya adalah bentuk dari praktik ideologi atau pencerminan dari ideologi tertentu.¹⁹ Teun A. Van Dijk menerangkan lebih lanjut bahwa ideologi secara inheren bersifat sosial. Meskipun bersifat sosial, ia digunakan secara internal di antara anggota kelompok atau komunitas.²⁰ Dengan kata lain, ideologi membentuk identitas diri kelompok, yang membedakan dengan kelompok lain.

Berdasarkan pemaparan Teun A. Van Dijk di atas, analisis wacana kritis menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi wacana. Individu tidak dipandang sebagai subjek yang netral yang bisa menghasilkan karya secara bebas sesuai dengan pikirannya, sebab berkaitan dan dipengaruhi oleh banyak hal, contoh seperti ideologi (untuk mendominasi atau berebut pengaruh) dan konteks sosial-historis yang ada dalam masyarakat.

¹⁹ Teun A. Van Dijk, “*Discourse as Interaction in Society*”, sebagaimana dikutip Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: Lkis, 2001), h. 8-13.

²⁰ Eriyanto, *Ibid.*, h. 13-14.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library reseach*), yang memfokuskan pada dokumen berupa buku, artikel, dan bahan lainnya yang berkaitan dengan tema penelitian, yakni tentang pemikiran *hadits* Imam Ahmad dan relevansinya dengan sosio-politik pada masa dinasti Abbasiyah. Adapun metode yang digunakan adalah sebagai berikut:

1. Sumber data

Sumber data dalam penelitian ini dibedakan menjadi dua, yaitu: sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer merupakan buku, artikel, makalah, yang berkaitan dengan penelitian yang dikaji. Terutama karya beliau, yakni kitab *Musnad Imam Ahmad*. Lalu kitab-kitab yang membahas biografi beliau, seperti kitab *Ahmad ibn Hanbal: Hayatuhu wa 'Ashruhu*, karya Muhammad Abu Zahrah; kitab *Manaqib Abi 'Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*, karya Ibn al-Jawzi; dan kitab-kitab sejarah seperti kitab *Tarikh Baghdad*, karya al-Khatib al-Baghdadi; kitab *Siyar al-A'lam wa al-Nubala*, karya al-Dzahabi.

Sedangkan data sekunder dari penelitian ini adalah buku, makalah, artikel, atau ulasan tentang perkembangan *hadits*, khususnya yang berkaitan dengan pokok pembahasan. Beberapa buku diantaranya: 'Abdullah bin Hanbal, *al-'Ilal wa ma'rifat al-Rijal* karya, M. Hasbi as-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* (1954), Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadits* (2011), M. Alfatih Suryadilaga (ed.) *Studi kitab Hadits* (2003), Syaikh Manna

al-Qaththan, Pengantar Studi Ilmu Hadits (2005), Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadits* (2013), Muhammad Qasim Zaman, *Religion and Politics Under The Early 'Abbasids : The Emergence of the Proto -Sunni Elite* (1997), Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and al-Muslim : The Formation and Function of Sunni Hadith Canon* (2007), G.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam* (1993), dan karya lain yang mengulas tentang perkembangan *hadits*, terutama aspek sosial, politik dan *hadits* pada masa dinasti Abbasiyah.

2. Teknik Pengumpulan Data

Langkah awal yang penulis gunakan adalah mengumpulkan data-data primer, berupa buku-buku yang mencerminkan pemikiran *hadits* Imam Aḥmad, khususnya kitab *Musnad*-nya. Karena penelitian ini merupakan kajian kepustakaan, yang fokus kajiannya membahas tentang Imam Aḥmad, maka pendekatan historis merupakan metode yang tepat untuk itu. Rujukan utama penulis yaitu buku-buku yang memuat catatan sejarah masa lampau, khususnya seputar kehidupan pada masa Imam Aḥmad, dan umumnya pada masa Abbasiyyah. Selanjutnya, dilanjutkan dengan mengumpulkan data-data penunjang atau sekunder yang berkaitan dengan tema pembahasan.

3. Teknik Analisa Data

Kajian tentang pemikiran hadits Imam Aḥmad ini berkaitan dengan *statement* (penggunaan *hadits dla'if* lebih baik daripada

penggunaan nalar akal) Imam Aḥmad dan model penulisan *Musnad*-nya. Dua tema pokok ini, menurut penulis, antara satu dengan yang lainnya saling berkaitan. *Statement* beliau bisa dikatakan sebagai penegas adanya *ḥadits dlai'f* dalam *Musnad* Imam Aḥmad atau bisa juga sebaliknya. Pada sisi lain *statement* beliau ini menyingkap bentuk penolakan terhadap suatu kelompok. Penolakan inilah, menjadi salah satu faktor yang nantinya akan mempengaruhi karakteristik kitab *Musnad* Imam Aḥmad.

Sebagaimana yang telah penulis jelaskan di atas, kajian ini menggunakan teori analisis wacana kritis untuk mengungkap keterkaitan atau relevansi pemikiran *ḥadits* Imam Aḥmad dengan kondisi sosio-politik pada masanya. Maka sekiranya, perlu untuk memberi gambaran tentang kondisi pada masa itu untuk mencerminkan respon, sikap dan pandangan Imam Aḥmad. Kondisi tersebut hanya bisa dilacak dan tunjukkan melalui buku-buku sejarah. Maka, langkah yang diambil selanjutnya adalah menganalisis data. Pertama penulis mengkaji literatur data primer yang menjadi objek dalam penelitian ini. Lalu mengolah data tersebut dan menganalisisnya sehingga dapat disimpulkan pemikiran *ḥadits* Imam Aḥmad dan relevansinya terhadap sosio-politik saat itu.

H. Sistematika Penelitian

Sebagai alat bantu untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas mengenai penelitian ini, maka akan penulis paparkan tahapan penelitian dengan sistematika : Bab *pertama*, berisi pendahuluan yang menjelaskan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teori, metode penelitian, sistematika pembahasan.

Bab *kedua*, memaparkan biografi Imam Ahmad bin Hanbal dan mendeskripsikan tentang pemikiran *h*adits-nya. Pada bab ini penulis akan membaginya menjadi beberapa sub bab, yaitu: biografi Imam Ahmad, karakteristik kitab *Musnad* Imam Ahmad.

Bab *ketiga* akan menjelaskan pemikiran *h*adits Imam Ahmad dan kondisi sosial politik pada masanya. Pada bab ini penulis akan memaparkannya dengan rincian: Pemikiran *H*adits Imam Ahmad, Perkembangan *H*adits pada masa Imam Ahmad, dan Hubungan Pemerintah dan Ulama.

Bab *keempat* akan menjelaskan tentang pemikiran *h*adits Imam Ahmad, dan relevansinya terhadap sosio-politik saat itu.

Bab *kelima* berupa penutup yang berisi kesimpulan dari hasil penelitian yang telah dilakukan.

BAB II

BIOGRAFI IMAM AHMAD BIN HANBAL DAN KITAB MUSNAD IMAM AHMAD

A. Biografi Imam Ahmad bin Hanbal

Nama lengkap Imam Ahmad adalah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad bin Idris bin ‘Abdillah bin Hayyan bin ‘Abdillah bin Anas bin ‘Awaf bin Qasit bin Mazin bin Syaiban bin Zuhl bin Tsa’labah bin ‘Ukabah bin Sa’b bin ‘Ali bin Bakr bin Wail al-Dzuhli al-Syaibani al-Marwazi al-Baghdadi.¹ Pada riwayat yang lain, jalur nasab Imam Ahmad ini sampai pada nabi Ismail dan nabi Ibrahim.² Para leluhur beliau merupakan orang Arab yang ikut dalam penaklukan Irak dan Iran.³ Kakek beliau, Hanbal, seorang gubernur di kota Sarakhs. Sedangkan ayahnya, Muhammad, adalah salah seorang pemimin militer di kota Marw, Khurasan.⁴

Orang tua Imam Ahmad pindah dari Khurasan menuju Baghdad beberapa bulan sebelum kelahirannya. Beliau lahir pada bulan Rabi’ul Awal tahun 164 H.⁵ Ibunya bernama Safiyah binti Maimunah binti ‘Abdul

¹ Syamsuddin Al-Dzahabi, *Siyaru A’lam an-Nubala*, jil 11, (Beirut: al-Resalah, 1996), h. 178; Abu Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayatuhu wa ‘Asruhu*, (T.tp.: Dar al-Fikr al-Arobi, T.th.), h. 56.

² Al-Khatib Al-Baghdadi, *Tarikh Madinah as-Salam*, jil 6, (Beirut: Dar al-Ghorbi al-Islami, 2001), h. 93

³ Livnat Holtzman, *Ahmad Ibn Hanbal*, dalam *Encyclopaedia of Islam*. Jil 3, (Leiden: Brill, 2007), h. 16.

⁴ Abu Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayatuhu wa ‘Asruhu*, h. 16.

⁵ *Ibid*, h. 14; riwayat dari Abdullah bin Ahmad dan Ahmad bin Abi Hutsaimah menyebutkan Imam Ahmad lahir di bulan Rabi’ul Akhir, lih. Al-Dzahabi, *Siyaru A’lam an-Nubala*, h. 179.

Malik bin Suwadah bin Hindun al-Shaiban.⁶ Ayahnya meninggal ketika perang melawan Bizantium, saat Imam Aḥmad masih berumur tiga tahun. Sepeninggalan ayahnya, Imam Aḥmad mewarisi dua rumah di Baghdad.

Imam Aḥmad dibesarkan di Baghdad dan mendapatkan pendidikan awalnya di kota tersebut. Ia mulai belajar *ḥadits* pada 179 H, ketika ia berumur 15 tahun.⁷ Kemudian pada umur 19, ia mulai pergi untuk menimba ilmu menuju Kufah, Basrah, Mekah, Madinah, Yaman, Syria, hingga perbatasan Bizantium di Tarsus.⁸ Tujuan utamanya adalah untuk mencari *ḥadits* dari ulama-ulama terkemuka, seperti ‘Abd al-Razzaq di Yaman, dan Sufyan bin Uyayna di Hijaz, ‘Abd ar-Rahman bin Mahdi, Waqi’ bin al-Jarrah, dan Yahya bin Sa’id al-Qatthan.

Memasuki umur tiga puluhan, Imam Aḥmad mulai mendapat apresiasi dari beberapa ulama terkemuka pada masanya. Salah satunya adalah Imam Syafi’i. Goldziher mengklaim bahwa Imam Aḥmad pernah belajar dari Imam Syafi’i selama tiga tahun.⁹ Pendapat lain, Wael Hallaq, menegaskan bahwa sumber-sumber kisah tersebut hanya ada dipihak Syafi’i, dengan maksud untuk membangun persepsi superioritas Imam

⁶ Abu Zahrah, Ibn Hanbal: *Hayatuhu wa ‘Asruhu*, (T.tp.: Dar al-Fikr al-Arobi, T.th.), h. 15; Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad lil Imam Ahmad*, jil. 1 (Cairo: Dar al-hadits, 1995), h. 41; Cristopher Melchert, *Ahmad Ibn Hanbal*, (London: Oneworld Publications, 2013), h. 1

⁷ Al-Baghdadi, *Tarikh Madinah as-Salam*, jil 6, (Beirut: Dar al-Ghorbi al-Islami, 2001), h. 95; Al-Dzahabi, *Siyaru A’lam an-Nubala*, jil 11, (Beirut: al-Resalah, 1996), h. 179.

⁸ Cristopher Melchert, *Ahmad Ibn Hanbal*, (London: Oneworld Publications, 2013), h. 3

⁹ Livnat Holtzman, *Ahmad Ibn Hanbal*, h. 16.

Syafi'i atas Imam Ahmad.¹⁰ Pendapat ini juga diikuti oleh Hurvits, setelah menjelaskan bias pada kisah tersebut, menyampaikan bahwa keduanya memang mempunyai relasi yang saling menguntungkan pada tahun 198 H.¹¹

Imam Ahmad fokus menimba ilmu dan tidak menikah hingga ia umur empat puluh tahun.¹² Ia mempunyai dua istri. Pernikahan pertamanya pada tahun 204 H, dengan orang Arab bernama 'Abbasah.¹³ Yang kemudian melahirkan seorang putra, Salih, yang kelak tumbuh menjadi seorang Qadi.¹⁴ Kemudian, ia menikah lagi dengan Rayhanah.¹⁵ Dari hasil pernikahannya yang kedua ini ia punya seorang anak bernama 'Abdullah, yang tumbuh menjadi kolektor utama dari pendapat-pendapat dan *hadits* Imam Ahmad. Imam Ahmad juga mempunyai seorang budak, Husn, yang melahirkan beberapa anak: Umm 'Ali (nama lainnya adalah Zaynab), Hasan dan Husain (anak kembar), Hasan, Muhammad, dan Sa'id (yang tumbuh menjadi seorang wakil Qadi di Kufah).¹⁶

Reputasi Imam Ahmad sebagai ahli *hadits* dan ahli hukum mulai dikenal publik dan menarik banyak kalangan. Perjuangannya untuk

¹⁰ Wael B. Hallaq, *Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*, dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol 25, no. 4, (November 1993), h. 590.

¹¹ Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, (London: Routledge, 2002), h. 52-55.

¹² Ibn al-Jawzi, *Virtues of The Imam Ahmad ibn Hanbal*, vol 2, terj. Michael Cooperson, (New York: New York University Press, 2015), h. 53.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Christopher Melchert, *Ahmad Ibn Hanbal*, h. 10.

¹⁵ Ibn al-Jawzi, *Virtues of The Imam Ahmad ibn Hanbal*, vol 2, h. 55; Livnat Holtzman, *Ahmad Ibn Hanbal*, h. 17.

¹⁶ Christopher Melchert, *Ahmad Ibn Hanbal*, h. 10-11; Ibn al-Jawzi, *Virtues of The Imam Ahmad ibn Hanbal*, vol 2, h. 59.

menjaga kemurnian Islam, terutama *hadits*, tercermin dari sikapnya tanpa kompromi terhadap *ahl al-ra'yi*. Bisa dilihat dalam catatan di bawah:

“Religion is only the book of God, the reported sayings (of early Muslims), the standard practice (Sunah), and sound narratives from reliable persons of recognised, sound, valid reports (of hadits),...The upholders of reasoned opinion and analogical reasoning in religion are innovators and in error, except where there is a reported saying from any of the earlier reliable imams”.¹⁷

Berdasarkan kutipan di atas, secara ringkas Imam Ahmad menganggap pengetahuan agama bersumber dari Qur'an dan *Hadits*. Ia tidak setuju terhadap pandangan sebagian kelompok yang cenderung pada penggunaan penalaran akal dalam persoalan pengetahuan agama, karena yang demikian adalah *bid'ah*. Sikap beliau sebagai penjaga sunnah ini yang menjadi daya tarik sendiri bagi sosoknya. Sehingga, murid dan pengikutnya terus bertambah, terutama dari kalangan *ahl al-hadits*. Oleh karenanya beliau diberi julukan “*naasiru as-sunnah*”.¹⁸

Imam Ahmad wafat pada hari Jum'at, *Rabi'ul Awwal*, tahun 241 H, di umurnya yang ke 77 dan dimakamkan di Baghdad.¹⁹ Ia wafat karena sakit yang parah. Proses pemakamannya dilakukan setelah sholat *Jum'ah*, dan dihadiri ribuan masyarakat Baghdad.²⁰

¹⁷ Dikutip dari W. Montgomery Watt, *Islamic creeds*, Edinburgh 1994, oleh Livnat Holtzman, *Ahmad Ibn Hanbal*, h. 17.

¹⁸ Al-Dzahabi, *Siyaru A'lam an-Nubala*, jil 11, h. 190.

¹⁹ Ibn al-Jawzi, *Virtues of The Imam Ahmad ibn Hanbal*, vol 2, h. 277.

²⁰ Ibn al-Jawzi, *Virtues of The Imam Ahmad ibn Hanbal*, vol 2, h. 279.

B. Karakteristik *Musnad* Imam Ahmad

Pengertian *musnad* secara etimologis berarti tempat bersandar.²¹ Sedangkan secara terminologis, menurut Mahmud al-Thahhan, yaitu kitab-kitab *hadits* yang oleh penyusunnya *hadits-hadits* disusun berdasarkan nama-nama sahabat periwayat *hadits* yang bersangkutan.²² Pengertian lain dikemukakan oleh Subhi al-Shalih, *musnad* adalah kitab yang *hadits-hadits* di dalamnya disebutkan sesuai nama sahabat, baik menurut cepatnya masuk islam atau menurut nasab.²³

Meninjau pengertian-pengertian yang dikemukakan di atas, penulis sendiri belum merasa cocok dengan pengertian tersebut. Sebab, kitab-kitab lain semisal *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* juga termasuk kitab *musnad*,²⁴ namun tidak disusun berdasarkan urutan nama-nama sahabat, melainkan berdasarkan tema-tema *hadits*. Penulis sendiri lebih cocok dengan pengertian kitab *hadits* yang mencatat koleksi *hadits* dengan menyebutkan jalur *sanad*-nya secara lengkap mulai dari *mukhorrij* hingga sahabat dan Rasulullah saw. Maka, bisa disimpulkan masing-masing kitab *musnad* memiliki karakter masing-masing, oleh sebab itu sudah sepatutnya penulis mengkaji terlebih dahulu bagaimana karakteristik kitab *Musnad* Imam Ahmad ini.

²¹

²² Mahmud al-Tahhan, *Metode Takhrij Hadits*, terj. Ridwan Nasir dan Hamim, (Surabaya: Imtiyaz, 2015), h. 32.

²³ Subhi al-Shalih, *Ulumal- hadis wa Musthlahu*, (Beirut: Dar al-Ilmi wa al-malayin, 1988), h. 123.

²⁴ Nama asli dari dua kitab Shahih ini ialah: *al-Jami' al-Musnad al-Shahih al-Mukhtasar min Umur Rasul Allah wa Sunanih wa Ayyamih* dan *al-Musnad al-Shahih al-Mukhtasar min al-Sunan bi al-Naql al-'Adl 'an al-'Adl 'an Rasul Allah*.

1. Sistematika Penulisan Kitab

Sejauh pengamatan penulis, ada 6 versi *musnad* Imam Aḥmad, dan selain 6 versi tersebut, berupa terjemahan-terjemahan dari salah satu versi tersebut. Masing-masing diterbitkan oleh penerbit yang berbeda. Versi *pertama*, terbit dengan jumlah 50 jilid pada tahun 1995 M, di Beirut, penerbitnya Muassisah ar-Risalah. Versi *kedua*, diterbitkan oleh Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, di Libanon pada tahun 2008, dengan banyak 12 jilid. Versi *ketiga*, diterbitkan oleh Dar al-Ma'arif, Cairo, pada tahun 1949 M, dengan diberi komentar dan indeks dari sarjana Mesir, Aḥmad Muḥammad Syakir, terdiri dari 16 jilid. Versi *keempat*, diterbitkan oleh Dar al-*Hadîts*, Cairo, pada tahun 1995, dengan banyak 20 jilid. Versi *kelima*, terbit di Cairo, penerbitnya al-Maimuniyyah, terbit pada tahun 2009 M, yang terdiri dari 6 jilid. Versi *keenam*, diterbitkan oleh penerbit Bait al-Afkar, di Riyadh, pada tahun 1998.

Pada perkembangan kajian kitab *Musnad* ini, beberapa sarjana mulai membuat kategorisasi atas nama-nama sahabat dalam kitab *Musnad* Imam Aḥmad, seperti Dzulmani dan Patton yang mengutip dari Goldziher. Lalu, dari hasil penelitiannya mereka membagi *musnad-musnad* para sahabat menjadi beberapa kategori. Dzulmani, berdasarkan pada versi yang terhimpun di *Maktabah al-Syamilah* membaginya menjadi 14 bagian,²⁵ sebagai berikut:

²⁵ Dzulmani, *Mengenal Kitab-kitab Hadis*, (Yogyakarta: Insan Madani, 2008), h. 146.

- a. *Musnad al-'Asyrah al-Mubasyirin bi al-Jannah* (musnad sepuluh sahabat yang mendapatkan jaminan masuk surga).
- b. *Musnad as-Sahabah ba'da al-'Asyrah* (musnad sahabat yang selain sepuluh sahabat di atas).
- c. *Musnad Ahli al-Bait* (musnad sahabat yang tergolong Ahli Bait).
- d. *Musnad Bani Hasyim* (musnad sahabat yang berasal dari Bani Hasyim).
- e. *Musnad al-Muksirin min as-Sahabah* (musnad sahabat yang banyak meriwayatkan *hadits*).
- f. *Baqi Musnad al-Muksirin* (musnad sahabat yang juga banyak meriwayatkan *hadits*).
- g. *Musnad al-Makkiyyin* (musnad sahabat yang berasal dari Mekah).
- h. *Musnad al-Madaniyyin* (musnad sahabat yang berasal dari Madinah).
- i. *Musnad al-Kufiyyin* (musnad sahabat yang berasal dari Kufah).
- j. *Musnad asy-Syamiyyin* (musnad sahabat yang berasal dari Syam).
- k. *Musnad al-Basriyyin* (musnad sahabat yang berasal dari Bashrah).

- l. *Musnad al-Ansar* (*musnad* sahabat Ansar).
- m. *Baqi Musnad al-Anshar* (*musnad* yang juga berasal dari sahabat Ansar).
- n. *Musnad al-Qabail* (*musnad* dari berbagai kabilah atau suku).

Sedangkan Patton, membaginya menjadi 12 kategori,²⁶ sebagai berikut:

- a. *Musnad* sepuluh sahabat yang dijamin masuk surga, termasuk di dalamnya *Khulafa ar-Rasyidin*.
- b. *Musnad* Sahabat 4 (tidak disebutkan nama-namanya).
- c. *Musnad ahl al-Bait*.
- d. *Musnad* para Sahabat yang masyhur.
- e. *Musnad* penduduk Mekah.
- f. *Musnad* penduduk Madinah.
- g. *Musnad* penduduk Syria.
- h. *Musnad* penduduk Kufah.
- i. *Musnad* penduduk Basrah.
- j. *Musnad* al-Anshar.
- k. *Musnad* sahabat perempuan.

Terlepas dari perbedaan kategorisasi di atas, secara umum penyusunan nama-nama sahabat dalam kitab *Musnad* Imam Ahmad dimulai dengan urutan empat orang sahabat, *Khulafaur ar-Rasyidin*,

²⁶ Walter M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna : a biography of the Imam including an account of the Mohammedan Inquisition called the Mihna*, (Leiden: Brill, 1897), h. 25-26, sumber asli, Ignaz Goldziher, *Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern*, (ZDMG, 50, 1896), h. 470-472.

diikuti kemudian dengan enam sahabat lain yang termasuk dalam sepuluh sahabat yang dijamin masuk surga. Kemudian diikuti *musnad* para *ahl al-Bait*, dan anggota Bani Hasyim. Setelah itu *musnad* dari para sahabat yang banyak meriwayatkan *hadits*.

Selain itu, beliau juga menggunakan kriteria tempat atau domisili. Dalam kriteria ini Imam Aḥmad menyebutkan riwayat-riwayat sahabat yang tinggal di Makkah, lalu mereka yang tinggal di Madinah, lalu secara berurutan, mereka yang tinggal di Syam, di Kufah, dan di Basrah. Kemudian pada bagian berikutnya, Imam Aḥmad mencantumkan riwayat-riwayat para sahabat Anshar, kemudian para sahabat perempuan.

Sampai di sini, bisa disimpulkan bahwa sistematika penyusunan yang digunakan Imam Aḥmad tidak melihat dari kedudukan atau tingkatan para sahabat berdasarkan siapa diantara mereka yang terlebih dahulu masuk islam seperti yang dikira banyak orang. Imam Aḥmad menyusun urutan nama sahabat berdasarkan pertimbangan keutamaan para sahabat, dan tempat asal mereka.

Pada perkembangannya, kitab *Musnad* Imam Aḥmad mulai disusun berdasarkan susunan fiqh oleh ‘Abdurrahman ibn Muḥammad al-Banna yang terkenal dengan nama al-Sa’ati dan dijadikan tujuh bagian. Kitab ini kemudian dinamakan *al-Fathḥ al Rabbani li Tartib Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal asy-Syaibani*. Tidak hanya itu, bahkan edisi yang banyak beredar sekarang sudah dilengkapi dengan daftar isi

atau index (urutan nama-nama sahabat yang disesuaikan dengan urutan huruf hijaiyyah), untuk membantu penggunaanya.

2. Macam-macam Kualitas Hadits dalam *Musnad* Imam Ahmad

Para ulama berbeda pendapat menyangkut kualitas hadits yang terdapat dalam kitab *musnad* Imam Ahmad. Secara umum, pendapat mereka dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kelompok. Penjelasan sebagai berikut:

- a. Seluruh hadits yang terdapat di dalamnya dapat dijadikan hujjah. Pendapat ini berdasarkan perkataan Imam Ahmad ketika ditanyakan kepadanya tentang nilai suatu hadits, jika umat islam berselisih tentang suatu hadits, maka merujuklah pada kitab *musnad* ini, jika mereka menemukan hadits tersebut ada di dalam *musnad*, jika tidak ada maka hadits itu tidak bisa dijadikan hujjah.²⁷
- b. Di dalam *musnad* terdapat hadits-hadits maudlu'. Al-'Iraqy menjelaskan bahwa di dalam *musnad* Ahmad terdapat 9 hadits maudlu'.²⁸ Menurut Ibn al-Jauzy bahkan terdapat 15 hadits maudlu', yang berasal dari tambahan-tambahan 'Abdullah putera Imam Ahmad.²⁹
- c. Di dalam *musnad* terdapat hadits dla'if yang mendekati derajat hasan. Alasannya karena, *pertama*, Imam Ahmad sendiri

²⁷ Ibn Hajar, *al-Qoul al-Musaddad fi al-Dhabb 'an al-Musnad lil Imam Ahmad*, (Pakistan: Idarah Tarjuman as-Sunnah, t.th.), h. 183.

²⁸ *Ibid*, h. 61.

²⁹ *Ibid*, h. 34.

barangkali memang tidak sempat menuntaskan proses perbaikan dan koreksi terhadap *Musnad*-nya ini. *Kedua*, sebagaimana diungkapkan Ibn Hajar, Imam Ahmad barangkali pernah memerintahkan agar *hadits-hadits dla'if* itu dihapus, namun 'Abdullah lupa untuk menghapusnya. *Ketiga*, sebagaimana diungkapkan Ibn Taymiyah, boleh jadi *hadits-hadits dla'if* itu bersumber dari apa yang diriwayatkan oleh 'Abdullah dan al-Qathî'i.³⁰

Dari berbagai pendapat di atas, penulis simpulkan bahwa mayoritas ulama sepakat bahwa dalam *Musnad* Imam Ahmad ada *hadits shahih* dan *dla'if*, atau bahkan *maudlu'*. Oleh Imam Ahmad, sebenarnya *hadits-hadits* itu telah ia saring untuk mengetahui kualitasnya, dan *hadits dla'if* yang ia ambil adalah yang tidak bertentangan dengan *hadits shahih* atau periwayatannya tidak terlalu lemah. Adanya *hadits* yang parah *kedla'if-an* atau *maudlu'* karena kelalaian 'Abdullah dan al-Qathî'iy yang memasukkan *hadits* tersebut ke dalam kitab *Musnad*.

Keberadaan *hadits dla'if* dalam kitab *Musnad* Imam Ahmad ini pada dasarnya berkaitan dengan sikap Imam Ahmad sendiri terhadap *hadits dla'if* tersebut. Menurut Imam Ahmad *hadits dla'if* itu lebih patut dikedepankan dari pada hasil pendapat (pemikiran akal)

³⁰ Abu Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayatuhu wa 'Asruhu*, h. 191.

seseorang. Ia lebih menghargai *hadits* daripada suatu pendapat, *qiyas*, *fatwa* sahabat atau hasil rasio.

Selain itu, pada masa Imam Ahmad, istilah untuk kualitas *hadits* hanya dikenal atas tiga tingkatan, yaitu *shahih*, *dla'if*, dan *maudlu'*. Istilah *hadits hasan* belum dikenal, sehingga *hadits dla'if* yang diambil oleh Imam Ahmad dan diterimanya itu pada dasarnya adalah *hadits* yang tidak terlalu parah ke-*dha'if*-an atau periwayatnya tidak terlalu lemah, serta tidak bertentangan dengan Al-Quran dan *hadits shahih*, atau setingkat dengan *hadits hasan* dalam konsep al-Turmuzi.³¹

3. *Zawâ'id al-Hadits* dalam *Musnad* Imam Ahmad

Terdapat perbedaan pendapat dari beberapa ulama mengenai status *hadits* yang diriwayatkan oleh putra Imam Ahmad, 'Abdullah bin Ahmad, di *Musnad* Imam Ahmad. Beberapa Ulama seperti al-Mundziri, al-Haitsimi, al-Muttaqi al-Hindi, menyatakan bahwa *hadits-hadits* yang diriwayatkan oleh 'Abdullah di *Musnad* Imam Ahmad tidak termasuk dalam kategori *zawaid al-hadits*, sebab *hadits* yang dikeluarkan oleh 'Abdullah *sanad*-nya bertemu dengan *sanad* Imam Ahmad.³² Sedangkan, ulama lain semisal Ibn Taymiyyah, al-'Iraqi, Ahmad 'Abdurrahman al-Bana dan 'Amir Hasan Shabri berpendapat

³¹ Hasjim Abbas, *Kodifikasi Hadis dalam Kitab Mu'tabar*, (Surabaya: bagian Penerbitan Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 2003), h. 75.

³² Amir Hasan Sabri, *Zawaid 'Abdullah bin Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 1990), h. 117.

sebaliknya. Bahkan al-Bana menjelaskannya secara detail dengan mengklasifikasikannya menjadi 6 macam,³³ yaitu sebagai berikut:

- a. *Hadits* yang diriwayatkan ‘Abdullah dari ayahnya, dengan mendengar secara langsung. *Hadits* seperti ini paling banyak jumlahnya dalam *Musnad*.
- b. *Hadits* yang didengar ‘Abdullah dari ayahnya dan dari orang lain. *Hadits* semacam ini sangat sedikit jumlahnya.
- c. *Hadits* yang diriwayatkan ‘Abdullah dari selain ayahnya.
- d. *Hadits* yang tidak didengar oleh ‘Abdullah dari ayahnya tapi dibacakan sang ayah.
- e. *Hadits* yang tidak didengar dan tidak dibacakan ‘Abdullah kepada ayahnya, tetapi ‘Abdullah menemukan *hadits* tersebut dalam kitab tulisan tangan Imam Ahmad.
- f. *Hadits* yang diriwayatkan oleh al-Hafidz Abu Bakr al-Qathi’i.

Al-Bana menjelaskan bahwa 6 poin di atas, semuanya merupakan *hadits-hadits* yang diriwayatkan dari jalur *sanad* Imam Ahmad, kecuali poin “c” dan “f”. Poin “c” merupakan *hadits-hadits* yang ada dalam *Musnad* Imam Ahmad dan diriwayatkan dari jalur *sanad* ‘Abdullah, disebut dengan *zawâ'id ‘Abdullah*. Begitu juga dengan poin “f”, adalah *hadits-hadits* yang ada dalam *Musnad* Imam

³³ *Ibid*, h. 117-118.

Ahmad yang diriwayat dari jalur *sanad* al-Qathi'i, disebut dengan *zawaid al-Qathi'i*.

Selanjutnya, berkaitan dengan jumlah kalkulasi *zawaid al-hadits* dalam *Musnad* Imam Ahmad, 'Amir Hasan Shabri menemukan hanya 1300 *hadits* pada edisi Buloq,³⁴ dan sekitar 900 merupakan varian dari Imam Ahmad; maksudnya teks yang sama, namun dengan *sanad* yang berbeda.³⁵ Pendapat lain yang banyak diambil sebagai rujukan bahwa jumlah *hadits* tambahan dari 'Abdullah dan al-Qathi'i berkisar sebanyak 10.000 *hadits*, sebagaimana yang diterangkan oleh Muhammad bin Ja'far al-Kattani.³⁶

³⁴ *Ibid*, h. 131.

³⁵ *Ibid*, h. 118.

³⁶ *Ibid*, h. 131.

BAB III

PEMIKIRAN HADITS IMAM AHMAD BIN HANBAL DAN KONDISI SOSIAL-POLITIK PADA MASANYA

Spektrum sejarah perjalanan hidup Imam Ahmad melibatkan sejumlah unsur yang secara langsung maupun tidak langsung mempengaruhi pemikiran hadits-nya, diantaranya adalah terkait dengan situasi dan kondisi yang terjadi pada masanya. Tercatat, pasca wafatnya Rasulullah saw, umat islam memerlukan pemimpin baru untuk menggantikan fungsi Nabi Muhammad saw. dalam menjaga agama dan mengarahkan manusia dalam kehidupannya.¹

Dalam kenyataan historis, sejak naiknya Mu'awiyah bin Abi Sufyan ke puncak kepemimpinan umat Islam, bagian pertama dari fungsi kenabian itu terabaikan. Ini menyebabkan munculnya kelompok ulama yang menjalankan fungsi-fungsi yang terabaikan itu dengan melakukan pengumpulan hadits, atsar, mendirikan halaqah untuk belajar ajaran agama, mendiskusikan berbagai tema keagamaan dan sebagainya. Pada bagian ini, para ulama dengan keberagaman motif dan pandangan keagamaannya terhadap sumber hukum Islam, melahirkan tren-tren baru pada setiap masanya, terutama dalam kajian hadits. Oleh karena itu, guna untuk mendapatkan gambaran yang jelas dan perlunya mengkaji mereka yang menjadi saksi atas perkembangan hadits dalam momentum rekaman sejarah, maka akan dijelaskan mengenai pemikiran hadits Imam Ahmad,

¹ al-Mawardi, *Al Ahkam al Sulthaniyah* (Cairo: Maktabah Taufiqiyah, 1978) h. 5

perkembangan *hadîts* pada masa Imam Aḥmad, dan hubungan Khalifah dengan Ulama.

A. Pemikiran *Hadîts* Imam Aḥmad bin Ḥanbal

1. Kriteria Penilaian *Hadîts* Imam Aḥmad

Pada akhir abad kedua dan awal abad ketiga, dalam proses penyeleksian keautentikan *hadîts*, para ulama mulai mengevaluasi *isnad* dengan menilai status si pembawa berita, atau perawi *hadîts*. Sebagaimana yang Lucas Scott tunjukkan dalam penelitiannya pada Imam Aḥmad bin Ḥanbal, Ibn Sa'ad, dan Ibn Ma'in mengenai metode mereka dalam menilai seorang perawi. Dalam penelitiannya terhadap penilaian kualitas seorang perawi menurut pandangan Imam Aḥmad, ia merujuk pada kitab *al-'Ilal wa Ma'rifât al-Rijâl* karya 'Abdullah, yang memuat banyak pendapat Imam Aḥmad mengenai perihal *hadîts*. Lebih lanjut ia menyebutkan ada 21 istilah yang digunakan Imam Aḥmad untuk menilai kualitas seorang perawi.² Bisa dilihat dalam tabel berikut:

No.	Istilah	Terjemah
1	<i>Tsiqqah Tsiqqah</i>	Terpercaya
2	<i>Tsiqqah</i>	dapat dipercaya
3	<i>Dlâbit</i>	Dapat dipercaya
4	<i>Shalîh</i>	Salih

² Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature, And The Articulation of Sunni Islam: The Legacy of The Generation of Ibn Sa'id, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal*, (Leiden: Brill, 2004), h. 303.

5	<i>Khaîr</i>	Baik
6	<i>Syaikh</i>	Guru
7	<i>Hâfidz</i>	Hafidz
8	<i>Mahalluhû al-Shidq</i>	Jujur
9	<i>Shadûq</i>	Tulus
10	<i>Laisa bihî Ba's</i>	Tidak apa
11	<i>Laisa bi Syai'</i>	Tak apa
12	<i>Kadzb/yakdzibu</i>	Pembohong
13	<i>Munkar/Lahû manâkîr</i>	Terduga
14	<i>Mudltharib</i>	Tidak konsisten
15	<i>Laisa bi Qawiy</i>	Tidak kuat
16	<i>Yudallis</i>	Dibuat-buat
17	<i>Matrûk/Tarokahû</i>	Tinggalkan
18	<i>Dha`îf</i>	Lemah
19	<i>Laisa bi Dzâk</i>	Tak bisa dinilai
20	<i>La Yusâwy Syay'an</i>	Tak berharga
21	<i>Kadzâ wa Kadzâ</i>	Seperti ini dan ini
22	<i>Lâ a'rif/adri/a'lam</i>	Tidak tahu

Tabel di atas menunjukkan bahwa Imam Aḥmad memberikan penilaian positif dan negatif terhadap kualitas seorang perawi. Dari tabel di atas, penilaian positif muncul dalam beberapa istilah mulai dari nomer 1 hingga nomer 11, dan penilaian negatif muncul dalam nomer 12 hingga nomer 20. Terkadang, Imam Aḥmad juga sering mengutip beberapa

pendapat dari ahli *hadîts* lain, seperti Ibn al-Mubarak, Sufyan bin Sa'id ats-Tsawri, Waki' bin al-Jarrah, dan Yahya bin Sa'id al-Qatthan.

Selanjutnya, istilah yang agak ambigu adalah *Kadzâ wa Kadzâ* dan *Lâ a'rif/adri/a'lam*. Istilah *Kadzâ wa Kadzâ* pada nomer 21, mengungkapkan bahwa kebanyakan dari mereka adalah perawi yang lemah. Dua dari delapan orang yang termasuk dalam tingkatan ini dinyatakan lemah oleh Yahya al-Qatthan. Satu orang dinyatakan "*laisa bihi ba's*", yakni Ibrahim bin al-Muhajir al-Bajali, dan sisanya dinyatakan tidak konsisten dan tidak dapat dipercaya.³ Sedangkan, istilah *Lâ a'rif/adri/a'lam* pada nomer 22 merupakan tambahan dari penulis. Istilah ini digunakan Imam Ahmad ketika beliau tidak mengetahui atau tidak pernah mendengar nama dari salah seorang perawi dalam suatu *hadîts*.

Lebih lanjut, berdasarkan kajian dalam *al-'Ilal*, diketahui bahwa 'Abd al-Warits bin Sa'id lebih dipercaya daripada Ibn 'Ulayya; 'Affan bin Muslim lebih dipercaya daripada Ibn Mahdi; al-Qasim bin Muhammad dan Ibn Sirin meriwayatkan *hadîts* persis dengan apa yang mereka dengar, sedangkan Hasan al-Basri dan al-Sa'bi meriwayatkan *hadîts* namun tidak sama persis dengan apa yang mereka dengar. Selain itu, diketahui pula bahwa Shu'ba, Za'ida bin Qudama, Sufyan al-Tsauri, dan Zuhayr bin Mu'awiya merupakan empat orang yang paling dipercaya oleh Imam Ahmad. Kemudian ada juga para perawi yang mendapat penilaian negatif

³ *Ibid*, h. 304.

dari Imam Ahmad, kebanyakan berasal dari Kufah, tempat dimana Imam Hanafi dan para pengikutnya kebanyakan berada.

2. Syarat Periwiyatan Hadits dalam *Musnad* Imam Ahmad

Sebuah riwayat mencatat bahwa Abdullah pernah bertanya kepada Imam Ahmad, “Mengapa tidak membuat beberapa buku lain, padahal bapak sudah menyelesaikan penyusunan *al-Musnad*?” Imam Ahmad menjawab, “Aku menyusunnya agar *al-Musnad* menjadi imam, apabila seorang berbeda tentang sebuah *sunnah* dari rasul, maka ia dapat merujuk kepadanya.”⁴

Perkataan Imam Ahmad di atas, menimbulkan banyak kritikan dari sebagian orang. Mereka berkata bagaimana mungkin Imam Ahmad mengatakan hal seperti itu, padahal kami menemukan *hadits-hadits shahih* yang tidak ada dalam *Musnad*, seperti hadits Ummu Zar’a yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya. Beberapa ulama kemudian menjawab mengenai kondisi ini dan menjelaskannya bahwa ketika Imam Ahmad mulai mengumpulkan *Musnad* dan baru menulisnya di lembaran yang masih terpisah-pisah, beliau merasa kematian akan menjemputnya sebelum terwujud cita-citanya. Kemudian putranya Abdullah meneruskan apa yang telah direncanakan bapaknya dan memasukkan riwayat-riwayat yang pernah didengarnya yang mirip atau serupa dengan apa yang diperdengarkan ayahnya.⁵

⁴ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, terj. Fathurrahman Abdul Hamid, dkk. jil. 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), h. 35.

⁵ *Ibid*, h. 36.

Imam Aḥmad telah menegaskan bahwa apa yang dicantumkan dalam *al-Musnad* tidak disebutkan kecuali apa yang *shahih* menurutnya.⁶ Hafidz Abu Musa al-Madini berkata bahwa Imam Ahmad tidak pernah meriwayatkan dalam *Musnad*-nya kecuali dari orang yang pasti kejujurannya, keagamaannya, dan tidak ternoda amanahnya. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa Imam Aḥmad juga tidak pernah meriwayatkan dari orang yang *dha'if*, sekalipun ia orang baik. Seperti yang terjadi dalam kasus *ḥadīts* yang diriwayatkan dari Utsman bin Abi Syaibah -> Jarir -> Muḥammad bin Salim -> Abu Ishaq -> Asim bin Dhamrah -> Ali Ra -> Rasulullah Saw bersabda,

فيما سقت السماء العشر و ما يسقي بالغرب و الدالية ففيه نصف العشر.

“Zakat hasil ladang yang disirami dengan air hujan adalah sepersepuluh dan zakat hasil ladang yang disirami dengan timba besar dan timba biasa adalah setengah sepersepuluh (seperlima).”⁷

Menurut Abdullah, Imam Aḥmad sangat mengingkari *ḥadīts* ini, ia juga tidak pernah meriwayatkan dari Muḥammad bin Salim karena ke-*dla'ifan*-nya.⁸

⁶ Abu Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayatuhu wa 'Asruhu*, (T.tp.: Dar al-Fikr al-Arobi, T.th.), h. 188.

⁷ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, h. 28.

⁸ Abdullah bin Hanbal, *Al-'ilal wa Ma'rifaat al-Rijal*, jil. 1, (T.tp.: T.np, T.th.), h. 22.

Contoh lain adalah riwayat dari Syaiban Abu Muḥammad -> Abdul Warits bin Sa'id -> Hasan bin Dzakwan -> Amr bin Khalid -> Ḥabib bin Abi Tsabit -> Ashim bin Dhamrah -> Ali ra -> Rasulullah saw bersabda,

أتاني جبريل عليه السلام فلم يدخل عليّ، فقال له النبي صلى الله عليه
و سلم: ما منعك أن تدخل؟ قال: إنا لا ندخل بيتاً فيه صورة و لا
بول.

“Jibril as mendatangiku namun ia tidak masuk menemuiiku. Nabi saw bertanya: Apa yang mencegahmu untuk masuk?, Jibril menjawab: Kami tidak akan masuk ke rumah yang di dalamnya ada gambar dan air kencing (yang tidak disiram).”⁹

Menurut Abdullah, Imam Aḥmad tidak pernah menceritakan riwayat dari Amr bin Khalid, karena ia tidak bernilai baginya.¹⁰ Syaikh Imam Ḥafizh Abu Musa juga menjelaskan bahwa Imam Aḥmad ingin semua perawi yang ada dalam *Musnad*-nya adalah orang-orang yang *tsiqqah*, dan Imam Aḥmad tetap meriwayatkan *hadîts* yang sama namun dari selain orang yang ia anggap *dla'if* atau tidak bernilai baginya.¹¹

Selain itu, Imam Aḥmad juga tidak menulis *hadîts* yang menurutnya bertentangan dengan *hadîts* lain. Semisal pada kasus *hadîts* berikut,

⁹ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, h. 29.

¹⁰ *Ibid*, jil. 3, h. 7-8.

¹¹ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, h. 31.

حدثنا محمد بن جعفر, حدثنا شعبة, عن أبي التياح قال: سمعت أبا زرعة يُحدث عن أبي هريرة, عن النبي صلى الله عليه و سلم قال: يُهلكُ أمتي هذا الحيُّ من قريشٍ, قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: لو أنّ الناس إعتزّلوهم. (قال عبد الله بن أحمد), و قال أبي في مرضه الذي مات فيه: إضرب على هذا الحديث, فإنه خلاف الأحاديث عن النبي صلى الله عليه و سلم, يعني قوله: إسمعوا و أطيعوا و اصبروا.

Menurut Ahmad Muhammad Syakir, *sanad* dari *hadîts* ini *shahih*. Meskipun para perawi *hadîts* di atas adalah orang-orang *tsiqqah*, tapi ketika lafal nya bertolak belakang dengan *hadîts-hadîts masyhur*, Imam Ahmad memerintahkan untuk membuangnya. *Hadîts* ini, diriwayatkan oleh Imam Ahmad dengan beberapa *sanad* yang sebagian besarnya adalah *shahih*. Akan tetapi tidak disebutkan dalam *hadîts-hadîts* tersebut kalimat “kalau saja orang-orang menjauhi mereka.” *Hadîts-hadîts* ini bisa dilihat pada *hadîts* no. 7858 dan 7961 dalam *Musnad* Imam Ahmad edisi Syaikh Muhammad Syakir.¹²

B. Perkembangan *Hadits* Pada Masa Imam Ahmad bin Hanbal

1. Komunitas *Hadits*

Kelalaian Khalifah dalam menjalankan fungsi-fungsi kenabian menyebabkan berpindahnya otoritas agama ke tangan ulama di dalam mengarahkan kehidupan keagamaan umat. Akibat dari fenomena ini maka muncul ikatan yang kuat antara ulama dan masyarakat. Perkara lain

¹² Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, h. 27.

adalah semakin luasnya wilayah Islam dan meningkatnya interaksi sosial individu dengan berbagai motif sesuai profesinya. Pada bagian ini, *hadîts* hadir di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang heterogen. Maka dari itu, kiranya perlu untuk menjelaskan keterkaitan antar individu dalam kiprahnya masing-masing terhadap *hadîts*. Tujuannya adalah untuk mempermudah bagaimana aktor-aktor panggung sejarah ini membawa *hadîts* dari latar belakangnya masing-masing.

a. Ulama *Hadîts*

Perlu dijelaskan dalam masa-masa awal perkembangan *hadîts* para ulama tergolong menjadi dua partisan, yakni *ahl al-Ḥadîts* dan *ahl al-Ra'yi*. Pada abad ketiga, Ibn Sa'ad (w. 230 H), dalam kitab *Thabaqat*-nya, mencatat beberapa orang dan melabelinya dengan sebutan *ashab al-Ra'yi*, seperti Abu Ḥanifah.¹³ Ibn Qutayba (w. 276 H), juga mencatat beberapa orang dan melabelinya dengan sebutan *ashab al-Ḥadîts* dan *ashab al-Ra'yi*.¹⁴

Istilah *ahl al-ḥadîts*, ditujukan pada pembela otoritas teks-teks keagamaan dan kekuasaannya atas setiap bidang aktifitas manusia.¹⁵ Sedangkan, *ahl al-ra'yi* digunakan untuk menyebut kelompok yang cenderung menggunakan pendapat atau penalaran akal dalam ranah hukum Islam. Nashr Ḥamid Abu Zayd menjelaskan penalaran akal pada bagian ini, mencakup *mashlahah mursalah*, *istihsan*, *istishlah*, dan

¹³ Ibn Sa'ad, *Tobaqot al-Kubra*, juz 7, (Beirut: Dar al-ʿIlmiyyah, 1990), h. 233.

¹⁴ Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, ed. Tharwat ʿUkāsha (Cairo: al-Hayla al-ʿĀmma lil-Kitāb, 1992), h. 494-527.

¹⁵ Nasr Ḥamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, dan Arabisme*, (Yogyakarta: Lkis, 2012), h. 70

qiyas.¹⁶ Kata *ra'yun*, pada dasarnya memiliki makna positif, dan kemudian mendapat label negatif karena polemiknya dengan *ahl al-Hadits*.

Perselisihan antara keduanya diwarnai dengan cemooh, kebencian, dan tuduhan-tuduhan yang berlebihan. Seperti sebuah riwayat bahwa asy-Sya'bi (w. 109 H), pernah berwasiat kepada murid-muridnya sebagai berikut:

“.....Apabila engkau ditanya mengenai suatu masalah maka janganlah engkau menggunakan analogi, sebab engkau bisa terjerumus dengan mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram. Demi Allah orang-orang itu membuatku benci kepada masjid. Aku lebih benci masjid daripada gereja di kampungku. Ia ditanya, “Siapakah mereka itu wahai Abu Umar? Ia menjawab, “Mereka adalah kelompok *al-araitiyun*.”¹⁷

Menurut ‘Abdullah, Imam Aḥmad juga berkomentar bahwa *hadīts dla’if* lebih utama dari pendapat Abu Ḥanifah.¹⁸ Ibn Hanī’ juga mengkisahkan bahwa Imam Aḥmad melarang untuk membaca buku

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, Imam Syafi’i: *Moderatisme, Eklektisisme, dan Arabisme*, h. 71-72. Mengutip dari Abu Zahra, *Abu Hanifah: Hayatuhu wa Asruhu wa Ara’uhu al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1977), h. 333-334.

¹⁸ ‘Abdullah bin Ahmad bin Hanbal, *Masa’il al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1981), h. 438. Dikutip dari Saud el-Sarhan, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of The Works and political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (T.tp: University of Exeter, 2011), h. 89.

karangan *ahl al-Ra'yi*, dan bahkan duduk bersama mereka.¹⁹ Lebih lanjut ia berkata:

تركنا أصحاب الرأي و كان عندهم حديث كثير فلم نكتب عنهم,
لأنهم معاندون للحديث, لا يفلح منهم أحد.

“Telah kita tinggalkan *ashab al-ra'yi*, dan mereka mempunyai *hadîts* banyak, dan kita tidak menulis (meriwayatkan) dari mereka karena menentang *hadîts*. Tak satupun dari mereka pantas (untuk meriwayatkan *hadîts* dari *ashab al-ra'yi*).”²⁰

Pada peristiwa lain, dialog yang terjadi antara Imam Muḥammad al-Baqir bin Zainal ‘Abidin (w. 114 H) dan Imam Abu Ḥanifah, dalam awal pertemuan mereka dengan jelas menunjukkan batas-batas perselisihan tersebut. Imam Syi’ah itu mengatakan kepada Abu Ḥanifah, “Engkaulah yang telah mengubah agama kakekku dan *hadîts-hadîts*-nya dengan *qiyas*.”²¹

Dua kisah terakhir, cukup jelas menggambarkan bahwa awal mula polemik yang terjadi antara keduanya terletak pada masalah hukum dan *hadîts*. Bagian ini akan penulis bahas pada pembahasan yang akan datang mengenai dasar perbedaan keduanya, yang nantinya barangkali akan mempengaruhi mereka dalam periwayatan *hadîts*.

b. Khalifah ‘Abbasiyyah

¹⁹ Saud el-Sarhan, *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of The Works and political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*, (T.tp: University of Exeter, 2011), h. 84. Sumber asli lih. Ibn Hani’, *Masa’il al-Imām Ahmad Ibn Hanbal*, jil 2, ed. Zuhayr al-Shawish, 1st ed., (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980), h. 166.

²⁰ *Ibid*, h. 168.

²¹ *Ibid*. H. 72.

Beberapa literatur sejarah mencatat bahwa *khalifah* terlibat dalam periwayatan *hadîts*. Khalifah al-Manshur pernah berkata kepada Malik bin Anas, “wahai Abu Abdullah, banyak ulama yang wafat, tidak ada yang tersisa kecuali aku dan engkau.”²² Muḥammad Qasim Zaman berpendapat bahwa kisah ini diragukan. Meski demikian kisah ini menunjukkan adanya kemungkinan khalifah memang terlibat dalam periwayatan *hadîts*.

Beberapa literatur mencatat bahwa para *khalifah* juga menulis *hadîts* yang diriwayatkan seorang ulama. Menurut keterangan Al-Maqdisi, khalifah Al-Manshur pernah menulis sebuah *hadîts* dan meriwayatkannya di Masjid sebelum berdirinya khilafah ‘Abbasiyyah,²³ dan bahkan terkenal karena ketertarikannya dengan ilmu *fiqh*, dan *atasr*.²⁴

Al-Ma’mun juga dikisahkan pernah ikut menghadiri majlisnya Sulayman bin Harb al-Basri (w. 224 H) dan menulis *hadîts* yang diriwayatkannya.²⁵ Bahkan ia juga pernah meriwayatkan sebanyak empat

²² Muhammad Qasim Zaman, *Early ‘Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, (Leiden: Brill, 2004) h. 154. Dikutip dari Abu Zur’a, *Ta’rikh*, ed. Shukr Allah al-Qūjanî, jil. 2, (Damascus, 1980), h. 438.

²³ al-Maqdisi, *al-Baff wa’l-Ta’rikh* ed. C. Huart (Paris 1899-1919), VI, h. 90; Muhammad Qasim Zaman, *Early ‘Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, h. 151.

²⁴ al-Baladhuri, *Ansab al-Ashrijj*, ed. 'A.-'A. al-Dūri (Beirut, 1978), p. 183, dikutip oleh Muhammad Qasim Zaman, *Early ‘Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, h. 151.

²⁵ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. IX, h. 33.

puluh *hadîts* kepada Isma'il bin Subayh, yang kemudian diriwayatkan lagi kepada Abu Bakar bin Ayyash.²⁶

Selain mencatat dan meriwayatkan *hadîts*, bahkan para khalifah menggunakannya dalam konteks politik. Pasca runtuhnya dinasti Umayyah dan awal pemerintahan dinasti 'Abbasiyyah, terjadi pertarungan politik yang tajam antara keturunan 'Abbas dan Syi'ah. Pada bagian ini, dinasti 'Abbasiyyah berhadapan dengan masalah legitimasi kepemimpinan mereka karena dianggap tidak memenuhi syarat dalam kursi kepemimpinan Islam karena bukan representatif dari *ahl al-bayt*, meskipun mereka berkerabat dengan Rasulullah saw. Satu-satunya yang dianggap sebagai "*ahl al-bayt*", yang sudah tertanam dalam pikiran publik sejak tahun 100 H, adalah keturunan Ali.²⁷

Istilah *ahl al-bayt* muncul dalam al-Qur'an sebanyak dua kali, yakni QS. Hud: 73 dan QS. Al-Ahzab: 33. Para mufassir berbeda pendapat dalam menafsirkan kata-kata *ahl al-bayt*. Beberapa mufassir mengartikannya sebagai istri-istri Nabi saw, dan sebagian lain, merujuk pada keluarga Ali, 'Aqil, Ja'far, dan 'Abbas. Namun, kalangan Syi'ah semata-mata hanya merujuk pada keturunan Ali saja. Lebih lanjut, mereka menegaskannya dengan sekumpulan *hadîts*, yang berkaitan

²⁶ Muhammad Qasim Zaman, *Early 'Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, h. 151.

²⁷ Istilah *ahl al-bayt* disebut berkali-kali oleh Mukhtar dan pengikutnya saat pemberontakan untuk menuntut balas atas terbunuhnya keturunan Ali, pada tahun 65-67 H/685-687 M. Saat itulah persepsi bahwa Ali dan keturunannya sebagai *ahl al-bayt* benar-benar diakui oleh masyarakat. Lebih lanjut lih. M. Sharon, *Black Banners From the East: The Establishment of The 'Abbasid State Incubation of a Revolt*, (Leiden: Brill, 1983), h. 81.

dengan *asbab an-nuzul* ayat tersebut, dan diriwayatkan tidak hanya dari kalangan *Syi'ah*, tapi juga *Ahl al-Sunnah*.²⁸

Menghadapi persepsi publik ini, problem yang dihadapi dinasti 'Abbasiyyah adalah bagaimana cara untuk menegaskan diri mereka termasuk dalam cakupan *ahl al-bayt*. Mengikuti cara yang sama, khalifah-khalifah Abbasiyyah juga menegaskan dengan menunjukkan *hadits-hadits* versi mereka. Seperti *hadits* kisah Rasulullah saw datang ke 'Abbas dan anaknya, lalu berkata "mendekatlah kepadaku." Mereka saling mendorong dan mendekat kepada Rasulullah saw, kemudian Rasulullah berkata "Ya Allah, ini adalah pamanku dan saudara dari ayahku. Mereka adalah keluargaku (*ahl bayti*), lindungilah mereka dari api neraka sebagaimana....".²⁹ Seiring berjalannya waktu, makna *ahl al-bayt* berkembang hingga mencakup para keturunan mereka. Pada bagian ini, hadits digunakan untuk kepentingan legitimasi kekuasaan mereka dan akan dibahas pada bab berikutnya.

c. Pengkisah (*Qusshas*)

Hammad al-Khattabi, menjelaskan macam-macam penceramah dengan membaginya menjadi dua kelompok. Orang yang dapat diterima kisahnya, yakni, *Mudzakkir* dan *Wa'iz*, satunya lagi adalah *Qusshas*,

²⁸ Muhammad Husain at-Thobathoba'i, *Al-Mizan fi Tafsiri al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-A'lami, 1417/1997), hal. 318; Kumpulan haditsnya bisa lih. Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, jil. 6, hal. 453-455.

²⁹ Al-Baladluri, *Ansab al-Asyraf*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1417/1996), h. 4-5.

seseorang yang tidak dapat dipercaya kisahnya.³⁰ Pengkisah atau *Qusshas* merupakan salah satu dari sebagian komunitas yang berpengaruh terhadap perkembangan *hadîts* dan kemerosotan iman dikalangan masyarakat.³¹ Mereka membuat cerita dari kisah-kisah nabi terdahulu dan kehidupan nabi Muhammad saw (*hadîts, sunnah*), bahkan memalsukannya. Meskipun tujuan mereka bagus, seperti untuk menguraikan makna ayat al-Qur'an, di sisi lain, hal ini merupakan ancaman bagi ajaran Islam.

Kisah yang terkenal adalah tentang *Story of David* dan *The Satanic Verses*.³² Kisah-kisah ini dapat ditemui di sepanjang jalan Baghdad dan menjadi perdebatan dikalangan ulama ahli *hadîts* dalam karya-karyanya, diantaranya Ibn Abi Hatim al-Razi (w. 938 M), dalam kitab tafsirnya, al-Bazzar (w. 904 M) dalam kitab *Musnad*-nya, Abu al-Qassim al-Tabrani (w. 971 M) dalam kitab *Mu'jam al-Kabir*-nya, dan Diya' al-Din al-Maqdisi (w. 1245 M) dalam kitab *Ahadits al-Mukhtar*-nya.³³

Ancaman lain adalah masalah periwayatan *hadîts*. Ahmad bin Taymiyya dalam bukunya *Ahadits al-Qussas*, berargumen bahwa mereka para *Qussas* memalsukan dan menyalahgunakan *hadîts*³⁴ Bahkan aksinya

³⁰ Hamd al-Khattabi, *Ma'alim al-Sunan*, jil. 4, (Beirut: al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1981), h. 188.

³¹ Lyall R. Armstrong, *The Qussas of Early Islam*, (Leiden: Brill, 2017), h. 1.

³² Abi Faraj Abdurrahman bin Ali bin al-Jauzi, *al-Qussas wal al-Mudzakkirin*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1983), h. 158.

³³ Jonathan Brown, *Scholars and Charlatans on The Baghdad*, h. 89.

³⁴ Lyall R. Armstrong, *The Qussas of Early Islam*, h. 3.

ini dilakukan secara terang-terangan. Seperti kisah Yahya bin Ma'in dan Imam Ahmad ketika di masjid al-Rusofah mendapati seorang *Qussas* yang mengaku meriwayatkan *hadîts* dari keduanya.³⁵

Eksistensi para pendongeng ini menimbulkan kekhawatiran dikalangan ulama karena materi-materi yang dibawanya mengandung kesesatan. Terutama, para konsumen mereka adalah masyarakat yang kurang teredukasi. Al-Khatib al-Baghdadi menerangkan bahwa masyarakat awam saat itu mudah percaya pada siapapun, karena kekurangan dan kebodohan mereka sendiri.”³⁶

Sikap beberapa ulama, dengan keras mengutuk mereka, sebagaimana Ibn al-Waddah dalam kitabnya *al-Bida' wa al-Nahy 'anha*.³⁷ Imam Ahmad juga berkomentar bahwa ia tidak suka dengan para *qussas*.³⁸ Sedangkan Ibn al-Jauzi terlihat lebih moderat, dalam kitabnya *Al-Qusshas wa al-Mudzakkirin*, ia memberi legitimasi dan anjuran-anjuran materi yang harus dihindari oleh para *qussas*.³⁹ Selain itu ia juga mencatat nama-nama ulama yang tidak hanya dikenal sebagai *Qussas*, tapi juga sebagai ulama *hadîts*, seperti Ayub as-Sikhtiyani (w.

³⁵ Abi Faraj Abdurrahman bin Ali bin al-Jauzi, *al-Qussas wal al-Mudzakkirin*, h. 304.

³⁶ Jonathan Brown, *Scholars and Charlatans on The Baghdad*, h. 89. Sumber asli lih. Khatib al-Baghdadi, *Kitab al-Jami' li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Sami'*, jil. 2, (Mesir: Dar al-Wafa', 2002), h. 199.

³⁷ Muḥammad Ibn al-Waḍḍah al-Qurṭubi, *al-Bida' wa-al-nahy 'anha*, ed. Muḥammad Aḥmad Dahman, (Cairo: Dar al-Ṣafa, 1990), h. 26–27; dikutip oleh Jonathan Brown, *Scholars and Charlatans on The Baghdad*, h. 88.

³⁸ Abi Faraj Abdurrahman bin Ali bin al-Jauzi, *al-Qussas wal al-Mudzakkirin*, h. 369.

³⁹ Abi Faraj Abdurrahman bin Ali bin al-Jauzi, *al-Qussas wal al-Mudzakkirin*, h. 359.

131 H), Tsabit al-Bunani (w. 127 H), ‘Umar bin Dzar (w. 153 H), Sulayman at-Taymi (431 H), dan yang lainnya.⁴⁰

2. Perbedaan Ulama dalam Penilaian Keautentikan Hadits

Perkembangan hadits pada masa Abbasiyah diwarnai dengan konflik yang terjadi antara kelompok yang cenderung menggunakan hadits secara total untuk menguraikan hukum-hukum Islam (*ahl al-hadits*), dan kelompok yang lebih selektif dalam menggunakan hadits sekaligus dikombinasikan dengan logika atau pendapat akal (mereka disebut *ahl al-ra’yi*), pada umumnya sebutan ini ditujukan pada *madzhab Hanafi*), atau juga mereka yang cenderung pada tradisi-tradisi *Hellenistic* (Mu’tazilah dan Jahamiyyah).⁴¹

Pada dasarnya, masing-masing memiliki pendekatan-pendekatan sendiri untuk menguraikan hukum Islam dan dogma. Menurut *ahl al-ra’yi*, *ahl al-hadits* adalah orang-orang yang tekstualis, meriwayatkan hadits cuma berdasarkan *isnad*-nya, yang bahkan mereka sendiri tidak mengetahui apa maksud hadits-nya. Sedangkan menurut *ahl al-hadits*, *ahl al-ra’yi* merupakan sekumpulan orang-orang angkuh yang membenturkan hadits Nabi saw dengan pikiran mereka dan kemudian meninggalkannya. *Ahl al-ra’yi* lebih mengedepankan logika akal untuk menentukan maksud dari suatu hadits, sedangkan *ahl al-hadits* lebih

⁴⁰ Abi Faraj Abdurrahman bin Ali bin al-Jauzi, *al-Qussas wal al-Mudzakkirin*, Ayub as-Sikhtiyani, h. 266; Umar bin Dzar, h. 250; Tsabit al-Bunani, h. 259; Sulayman at-Taymi, h. 267.

⁴¹ Eerik Dickinson, *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism*, (Leiden: Brill, 2001), h. 2-3, 9.

cenderung mensakralkan *isnad* hadits sebagai alat untuk menentukan keautentikan *hadîts*.

Sebagaimana yang Jonathan A.C. Brown tunjukkan, kelompok Mu'tazilah seperti 'Amr bin 'Ubayd (w. 144/761) menerima *hadîts* sebagai sumber hukum Islam, akan tetapi juga menyatakan dengan tegas bahwa kritik *matn hadîts* sebagai cara yang paling tepat untuk menguji keautentikannya.⁴² Orang Mu'tazilah yang lain, Al-Nazzam, juga tak mau kompromi dengan jumlah perawi yang disebutkan dalam suatu hadits, menurutnya hanya dengan menggunakan kritik matan yang dapat dijadikan dasar untuk menguji keautentikan suatu *hadîts*.⁴³

Bagi Mu'tazilah dan kelompok *ahl al-ra'yi* yang lain seperti Jahamiyya, al-Qur'an dan logika akal adalah alat untuk mengukur keautentikan suatu *hadîts*. Sebagai *kalam Allah*, al-Qur'an telah mengatur hukum-hukum dan dogma sebagai kriteria ideal untuk manusia. Dalil pembenaran al-Qur'an sebagai dasar keautentikan *hadîts* dalam perdebatannya dengan *ahl al-Hadits* adalah sabda Nabi saw, "ketika sebuah *hadîts* datang kepadamu, maka bandingkanlah dengan al-Qur'an, dan jika tidak bertentangan dengannya maka terimalah, dan jika

⁴² Jonathan A.C. Brown, *How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's so Hard to Find*, dalam jurnal *Islamic Law and Society*, (Leiden: Brill, 2008), h. 165; dikutip dari Josef van Ess, "L'Autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu'tazilite," in *La Notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, ed. George Makdisi et al. (Paris: Presses Universitaires de France, c. 1982), 215; Abu Muḥammad 'Abdallāh Ibn Qutayba al Dinawari, *Ta'wil Mukhtalif al-Hadits*, ed. Muḥammad Zuhri al-Najjar (Beirut: Dar al-Jil, 1393/1973), h. 42-3.

⁴³ Ibn Qutayba, *Ta'wil mukhtalif al-ḥadith*, h. 219.

bertentangan maka tinggalkan”.⁴⁴ Al-Jahiz (w. 255/868), salah seorang Mu'tazilah, menjelaskan bahwa menggunakan al-Qur'an untuk menguji validitas *hadîts* merupakan langkah esensial bagi kelompoknya. Lebih lanjut al-Jahiz berkesimpulan bahwa memomorduakan al-Qur'an untuk dasar pertimbangan keautentikan *hadîts* bertentangan dengan pernyataan Nabi saw, “kebohongan akan menyebar sesudahku, maka apapun hadits yang datang kepadamu bandingkanlah dengan al-Qur'an.”⁴⁵

Kriteria kedua yang digunakan oleh *ahl al-ra'yi*, seperti al-Jahiz, untuk menentukan keautentikan sebuah *hadîts* adalah dengan logika akal. Al-Jahiz menjelaskan:

ولو لا الكلام لم يقيم لله دين, و لم نبن من الملحدين, ولم يكن بين
الباطل و الحق فرق, ولا بين النبي و المتنبّي فصل, و لا بانة الحجّة
من الحيلة, و الدليل من الشبهة.⁴⁶

Perseteruan ini terus berlanjut hingga akhir abad ketiga. Bahkan salah seorang Mu'tazilah, Abu Qasim al-Ka'bi al-Bakhli (w.319/931) mulai serius belajar *hadîts* untuk bersaing dengan *ahl al-hadits*, kritik matan dan logika akal masih tetap menjadi dasar pegangan Mu'tazilah. Al-Bakhli menjelaskan persyaratan *hadîts* yang bagus adalah *hadîts* yang

⁴⁴ Al-Bayhaqi, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Atsar*, jil. 1, ed 'Abd al-Mu'ti Amin Qol'aji (Cairo: Dar al-Wa'i, 1412/1921), h. 117-118.

⁴⁵ Al-Jahiz, *Rasa'il al-Jahiz*, ed. 'Abd al-Salam Muhammad Harun, jil. 1, (Cairo: Maktabat al-Khanji, 1384/1964), h. 287.

⁴⁶ *Ibid*, h. 285.

sejalan dengan al-Qur'an, sejalan dengan *Sunnah* yang disepakati oleh para Sahabat, dan sesuai dengan prinsip '*adl* dan *tauhid*'.⁴⁷

Bagi kelompok Mu'tazilah dan lainnya (aliran rasionalis yang ekstrim), menyandarkan keautentikan *hadîts* berdasarkan pada *isnad* adalah hal yang tidak masuk akal. Ibn Qutayba menceritakan bagaimana *ahl al-ra'yi* mengolok *ahl al-hadits* karena penguasaan mereka atas perbedaan *sanad hadîts*, "Semakin dungu seorang *muhaddits*, maka ia semakin terkemuka dan dipercaya diantara mereka."⁴⁸ Dalam sebuah riwayat yang lain, dikisahkan Abu 'Ali al-Juba'i ditanya mengenai dua *hadîts* yang diriwayatkan melalui *isnad* yang sama, namun *matan*-nya berbeda. Keduanya mendapat penilaian yang berbeda dari al-Juba'i, yang satu sahîh dan satunya lagi dinyatakan *bathil*.⁴⁹ Dalam kitab *Ta'wil al-Mukhtalif al-Hadits*, Ibn al-Qutayba membuat bantahan terhadap *ahl al-ra'yi* yang secara umum memaparkan *hadîts-hadîts* yang berlawanan dengan al-Qur'an, berlawanan dengan *hadîts* lainnya, berlawanan dengan *al-nazhar* dan *hujjat al-'aql*.⁵⁰

Dalam polemik mereka melawan *ahl al-ra'yi*, Abu Nu'aym al-Isbahani (w. 430/1038) mengisahkan ketika seorang mu'tazilah, 'Amr

⁴⁷ Abu al-Qasim al-Balkhi al-Ka'bi, *Qubul al-Akhbar wa Ma'rifat al-Rijal*, ed. Abu 'Amr al-Husayni, jil. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1421/2000), h. 17.

⁴⁸ Abu Muḥammad 'Abdallah Ibn Qutayba al-Dinawari, *Ta'wil mukhtalif al-hadîth*, ed. Muḥammad Zuhrî al-Najjar (Beirut: Dar al-Jil, 1393/1973), h. 11-12.

⁴⁹ Ahmad b. Yahya Ibn al-Murtaḍa, *Ṭabaqat al-Mu'tazila*, ed. Suzanna Diwald-Wilzer (Beirut: Dar Maktabat al-Hayat, 1961), h. 81.

⁵⁰ Ibn Qutayba, *Ta'wil mukhtalif al-hadîth*, h. 87; contoh yang bertentangan dengan al-Qur'an lihat h. 87; contoh yang bertentangan dengan hadîts lainnya lihat, h. 89; contoh yang bertentangan dengan *al-Nazar* dan *Hujjat al-'Aql* lihat h. 326.

bin ‘Ubayd, mendapati sebuah *hadīts* yang artinya tidak dapat diterima, ia menolak setiap *isnad* yang ada dalam sebuah *hadīts*:

لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبتة، ولو سمعت زيد بن وهب يقول

هذا ما أحبته، ولو سمعت عبد الله بن سعود يقول هذا ما قبلته، ولو

سمعتُ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول هذا لرددته، ولو سمعت

الله تعالى يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا.⁵¹

Dalam kisah lain, al-Darquthni meriwayatkan bahwa ‘Amr bin ‘Ubayd telah mendengar *hadīts* dari Bahz bin Hakim bahwa “seseorang berwasiat kepada keluarganya, jika ia mati nanti untuk membakar dan menaburkan abunya di udara”, agar kelak Tuhan tidak dapat menemukannya dan meminta pertanggungjawaban atas dosa yang telah ia perbuat. Lalu ‘Amr mengatakan “ Rasulullah saw tidak mengatakan itu! Jika ia telah berkata demikian, aku tidak akan mempercayainya, dan jika tidak percaya kepadanya adalah sebuah dosa, maka aku akan mengulanginya!”⁵²

⁵¹ al-Khaṭīb al-Baḡhdādī, *Tarikh Baghdad*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1417/1997), h 169-170.

⁵² Jonathan A.C. Brown, *How We Know Early Hadith Critics Did Matr Criticism and Why It’s so Hard to Find*, dalam jurnal *Islamic Law and Society*, (Leiden: Brill, 2008), h. 165; mengutip Al-Daraquthni, *Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubaid*,

Hadîts di atas, yang dijadikan landasan oleh Mu'tazilah untuk membandingkan *hadîts* Nabi dengan al-Qur'an dinilai tidak otentik dan ditolak oleh kalangan *ahl al-hadits*. Beberapa *ahl al-hadits*, seperti Ibn Ma'in, Imam Syafi'i, al-Daruqtni, al-Khattabi, al-Bayhaqi, Ibn Hazm, Ibn Hajar al-'Asqalani, dan al-Sakhawi beranggapan bahwa *hadîts* tersebut *sanad*-nya lemah, *mursal*, dan bahkan *maudlu'*.⁵³ Bagi *ahl al-hadits*, bila suatu *hadîts* bisa dilacak hingga Rasulullah saw, maka harus diterima dan diamalkan. Beberapa rujukan yang dijadikan dasar oleh *ahl al-hadits* adalah kisah Ibn 'Abbas ketika mempertanyakan kesinambungan *hadîts* yang diriwayatkan Abu Hurayrah agar seorang muslim berwudlu setelah memakan makanan yang dimasak, lalu Abu Hurayrah menghardiknya "Jika aku mengabarkan kepadamu sebuah *hadîts* dari Rasulullah saw, maka jangan berfikir semisal itu".⁵⁴ Ibn 'Adi mengutip perkataan Ibn 'Abbas, "Sesungguhnya ilmu ini adalah agama, maka lihatlah dari siapa kamu mendapatkannya."⁵⁵ Ibn Mubarak dengan statementnya yang terkenal "Bagiku *Isnad* adalah bagian dari agama. Jika bukan karena *Isnad*, maka siapapun akan mengatakan apapun yang ia inginkan."⁵⁶ Muslim bin Hajjaj dalam muqoddimah kitab *Sahihn*-ya

ed. Josef van Ess (Beirut: Franz Steiner Verlag, 1967), 168. Untuk hadits ini, lihat. *Musnad Ahmad*, jil. 4, h. 447.

⁵³ *Ibid*, 169-170.

⁵⁴ At-Tirmidhi, *Jami' al-Kabir*, jil. 1, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), h. 134.

⁵⁵ Ibn 'Adi al-Jurjani, *Al-Kamil fi Dhu'afa al-Rijal*, jil. 1 (t.t.m: Dar al-Fikr, t.th), h. 156.

⁵⁶ Al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, h. 102; Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, (Riyadh: Dar al-Ma'ani, 1419/1998), h. 12.

juga mengutip statement Ibn Mubarak, “Diantara kita dan kaum ada penyangga, namanya *Isnad*.”⁵⁷

Menurut *ahl al-hadits*, seseorang dikatakan benar-benar mengikuti tingkah laku Rasul-Nya dengan cara yang telah diwariskan komunitas muslim awal melalui *Isnad* untuk menjaga *Sunnah* Nabi saw dari kebohongan.⁵⁸

C. Hubungan Pemerintah dan Ulama

1. Patronase Khalifah terhadap Ulama

Pada masa pemerintahan ‘Abbasiyyah, terjadi pertarungan politik dan teologis yang tajam antara Sunni dan Syi’ah, baik Imamiyah maupun Ismailiyah, maka tidak mengherankan apabila perhatian utama para khalifa ditujukan kepada para ulama untuk mendukung posisi politik kekhalifahan Abbasiyah. Bagi mereka yang mendukung kekhalifahan, mereka akan ditunjuk sebagai *Qadhi*, tanpa memandang status aliran teologi mereka.

Selain itu, para khalifah juga mendukung ekonomi para ulama. Sebagaimana yang Shu’bah katakan, “hampir semua yang meriwayatkan *hadîts* mendapatkan pemberian.”⁵⁹ Ibrahim bin Tahman, seorang Murji’ah, menerima hadiah dari pemerintah, begitu juga dengan ‘Affan bin Muslim al-Saffar.⁶⁰ Ishaq bin Buhlul al-Tanukhi (w. 252 H), diundang ke Samara,

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Ibn Qutayba, *Ta’wil Mukhtalif al-Hadits*, h. 51-57.

⁵⁹ Abdullah bin Hanbal, *al-'Ilal wa Ma'rifat al-Rijal*, ed. Wasî Allah b. Muhammad 'Abbas, jil. 1, (Beirut, 1988), h. 379.

⁶⁰ al-Khatib al-Baghdadi, *Ta'rikh Baghdad*, jil 6, h. 110; 'Affan b. Muslim: *ibid*, jil. 7, h. 271.

untuk meriwayatkan *hadîts* kepada khalifah, dan kemudian disediakan mimbar di masjid untuk meriwayatkan *hadîts*.⁶¹ Pada kejadian lain, Sufyan bin Uyayna dan ‘Abd al-Razzaq bin Hammam dikatakan mempunyai hutang dan kemudian dibantu oleh Harun al-Rasyid.⁶² Al-Mahdi, dikisahkan pernah mengirim 30.000 dirham kepada Syu’bah bin al-Hajjaj dari Basrah, untuk didistribusikan di kotanya.⁶³ Mansur bin al-Mahdi, putra khalifah al-Mahdi yang suka dengan *hadîts* dan para ahli *hadîts*, mendistribusikan sejumlah uang kepada para ulama dan *muhaddits*.⁶⁴ Al-Ma’mun, juga dikisahkan pernah mengirim 50.000 dirham kepada Muḥammad bin ‘Abdullah al-Anshari (w. 215 H) untuk didistribusikan kepada para fuqaha di kotanya.⁶⁵ Abu Bakar bin ‘Ayyash dan Waki’ bin Jarrah, dua ulama dari Kufah, keduanya diberi uang oleh Harun al-Rasyid.⁶⁶ Imam Aḥmad, pasca peristiwa *Mihnah* yang menyimpannya, juga mendapat sejumlah uang dari al-Mutawakkil. Namun pemberian tersebut ia tolak.

Pemberian-pemberian ini bukan berarti bahwa mereka para ulama termasuk dalam golongan kurang mampu. Tapi karena memang biaya untuk mencari *hadîts* membutuhkan ongkos yang mahal. Sebagaimana

⁶¹ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 6, h. 368.

⁶² Abu Nu’aym, *Hilyat al-Awliya*, (Kairo: T.tp, 1932), jil. 8, h. 105-108. Dikutip dari Muhammad Qasim Zaman, *Early ‘Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, h. 194.

⁶³ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 9, h. 256.

⁶⁴ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 13, h. 82.

⁶⁵ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 5, h. 409.

⁶⁶ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 14, h. 375.

yang dikatakan Shu'ba, "ia yang mencari *hadîts* akan menjadi miskin."⁶⁷ Fasilitas-fasilitas dari khalifah tersebut memberi gambaran bahwa perkembangan *hadîts* tidak luput dari perhatian khalifah.

2. *Mihnah* Imam Ahmad bin Hanbal

Kata "*Mihnah*" dari segi bahasa berarti ujian. Dalam *Lisan al-'Arab* disebutkan "*mahantuhu wa khabbartuhu wa balautuhu wa ibtalaituhu*" yang arti semuanya berarti "aku mengujinya," kemudian juga disebutkan asal makna dari *mihnah* ialah memukul dengan menggunakan cambuk atau cemeti.⁶⁸ Secara umum, kata *mihnah* digunakan bagi semua penderitaan yang dirasakan manusia baik karena sakit, kesulitan hidup, dipersulit hidupnya, pemukulan, penghinaan, atau pembunuhan. Hanya saja kata tersebut memiliki pengertian khusus ketika dikaitkan dengan ulama. Pengertian *mihnah* dalam konteks ini ialah tindakan senonoh dan penyiksaan yang diterima para ulama karena suatu pendapat atau sikap mereka yang dilakukan oleh penguasa atau dari lawan-lawan *madzhab* mereka. Seperti kasus peristiwa *mihnah* pada masa Imam Ahmad bin Hanbal.

Peristiwa *Mihnah* ini dimulai pada tahun 218 H/ 833 M. Peristiwa ini digagas oleh khalifah al-Ma'mun dan berakhir pada masa kepemimpinan al-Mutawakkil. Asal usul peristiwa ini berkaitan dengan masalah teologi keterciptaan al-Qur'an. Orang pertama yang mengatakan al-Qur'an

⁶⁷ Ibn 'Adi, *Du'afa'*, jil. 1, p. 70. Dikutip oleh Muhammad Qasim Zaman, *Early 'Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, h. 199.

⁶⁸ Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual Perselingkuhan Politik dan Agama*, terj. Zamzam Afandi Abdillah, (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), h. 115.

mahluk adalah al-Ja'd bin Dirham, kemudian diikuti oleh al-Jahm bin Sufyan.⁶⁹ Pada masa al-Ma'mun, pandangan ini dipelopori oleh Mu'tazilah, Khawarij, Murji'a, dan Shi'ah.⁷⁰ Al-Ma'mun menegaskan pandangan ini dengan mengutip ayat-ayat al-Qur'an dalam surat pertama dan ketiganya.⁷¹

Gerakan *Mihnah* ini diawali dengan instruksi Al-Makmun kepada gubernur Baghdad, Ishaq ibn Ibrahim tahun 218/833. Dalam suratnya ia menjelaskan hal-hal yang mendorongnya mengeluarkan instruksi itu. Ahmad Amin dalam bukunya *Duha Al-Islam* menyebut isi instruksi itu berisi lima hal, yang hakekatnya berpangkal pada keinginan Al-Makmun menjaga kemurnian aqidah umat secara keseluruhan, baik kepada pejabat pemerintah, 'ulama atau rakyat biasa.⁷² Kemudian Ishaq, memanggil dan menguji tujuh ulama dengan tangan yang terborgol, yaitu Muhammad ibn Sa'ad, Abu Muslim, Yahya ibn Ma'in, Zuhair ibn Harb, Ismail ibn Dawud, Ismail ibn Abi Mas'ud dan Ahmad ibn al Dauraqi. Dalam pengujian itu mereka semua menerima paham kemakhlukan Al-Qur'an.⁷³ Meski mereka berpendapat demikian al-Ma'mun tidak langsung membebaskan mereka, tetapi justru mengirim kembali kepada gubernurnya di Baghdad, agar

⁶⁹ Abu Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayatuhu wa 'Asruhu*, h. 46.

⁷⁰ Lucas Scott, *Constructive Critics, Hadith Literature, And The Articulation of Sunni Islam*, (Leiden: Brill, 2004), h. 193.

⁷¹ Al-Thabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, jil. 8, (Beirut: Dar at-Turats, 1387), h. 207-208, 213.

⁷² Ahmad Amin, *Duha al Islam*, Juz III, (Mesir: al Nahdlah al Misriyah, 1936), h. 162-170.

⁷³ Al-Thabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, jil. 32, h. 204-205; Patton, *Ahmed Ibn Hanbal And The Mihna*, (Leiden: J. Brill, 1897), h. 64.

kasus mereka terkenal.⁷⁴ Tujuannya adalah menghilangkan sifat jujur dan kredibilitas mereka dimata para pendukung dan pengikutnya.

Instruksi kedua dikirim kepada Ishaq untuk menguji dan memberi pertanyaan para hakim, *fuqaha* dan *muhadditsin*, tentang kemakhlukan al-Qur'an. Dalam surat yang kedua ini, al-ma'mun memerintah kepada gubernurnya di Baghdad untuk memberlakukan *mihnah* secara umum yang melibatkan semua pejabat negara. Apabila mereka telah sejalan dengan pandangan khalifah, mereka disuruh melaksanakan *mihnah* kepada seluruh bawahannya seperti para hakim, juru saksi dan lain sebagainya. Demikianlah maka Ishaq memanggil sejumlah ulama *fiqh*, ahli *hadits* dan hakim, diantaranya adalah Ahmad bin Hanbal, Bishr bin Walid al-Kindi, Abu Hasan al-Ziyadi, 'Ali ibn al-Muqatil, al-Fadl ibn Ghanim, Ubaydillah ibn 'Umar al-Kawariri, 'Ali ibn al-Ja'd, al-Hassan ibn Hammad, al-Dhayyal ibn al-Haitam, Kutaiba ibn Sa'id, Sa'dawaih, Sa'id ibn Sulaiman Abu Utsman, Ishak ibn Abi Israil, Ibn al-Harsh, Ibn 'Ulayya al-Akbar, Muhammad Ibn Nuh, Yahya Ibn Abdurrahman al-Umari, Abu Nashr al-Tammar, Abu Ma'mar al-Kati'i, Muhammad Ibn Hatim ibn Maimun, Ibn al-Farrukhan, al-Nadr Ibn Sumail, Abd Rahman Ibn Ishaq, Ibn Bakka al-Akbar, Ahmad ibn Yazid al-Bazzaz, Ibn Shuja' Muhammad ibn Hasan ibn 'Ali ibn 'Asim, dan masih banyak lagi.⁷⁵

Hasilnya, kebanyakan dari mereka mengakui kemakhlukan al-Qur'an. Sebagian lagi menjawab dengan tegas al-Qur'an kalam Allah,

⁷⁴ Al-Jabiri, *Tragedi Intelektual Perselingkuhan Politik dan Agama*, h. 134.

⁷⁵ Patton, *Ahmed Ibn Hanbal And The Mihna*, h. 70.

seperti Ahmad bin Hanbal, Qutaybah, ‘Ubaydillah bin Muhammad bin Hasan, Ibn ‘Ulayya al-Akbar, Ibn al-Bakka’, ‘Abd al-Mun’im bin Idris, al-Muzaffar bin Murajja, Abu Hassan al-Ziyadi.⁷⁶ Ada juga beberapa orang yang tidak tegas menjawab pertanyaan tersebut, mungkin ini dilakukan untuk menghindari siksaan. Di antara yang berbuat demikian adalah Ibnu al-Bakka’⁷⁷ Usai melaksanakan tugasnya, kemudian Ishaq menulis laporan dan mengirimkannya kepada al-Ma’mun.

Pada surat yang ketiga, berisi tentang ketidakpuasan khalifah Al-Makmun atas jawaban mereka, sehingga Ishaq mengumpulkan mereka lagi. Kebanyakan dari mereka mengakui kemakhlukan Al-Qur’an, kecuali empat orang saja; Ahmad ibn Hambal, Sajadah, Qawadiri dan Muhammad ibn Nuh.⁷⁸ Ishaq memerintahkan agar mereka di borgol dan diberi beban berat besi. Pada keesokan harinya, mereka diinterogasi lagi, Sajadah pun bersedia menjawab al-Qur’an adalah makhluk, maka ia pun dilepaskan. Beberapa hari berikutnya dilakukan interogasi yang sama, kali ini giliran al-Qawariri bersedia mengatakan bahwa al-Qur’an adalah makhluk, maka ia dibebaskan. Sementara itu, Imam Ahmad dan Muhammad bin Nuh konsisten dengan pendirian mereka, merekapun diikat pada sebuah besi dan dibawa ke Tarsus, tempat al-Ma’mun tinggal. Ditengah perjalanan menuju kediaman al-Ma’mun, terdengar berita kematian al-Ma’mun (w. 218), mereka akhirnya dikembalikan ke Raqqa, pada saat perjalanan

⁷⁶ Al-Thabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, jil. 32, h. 213.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, h. 220.

kembali ke Raqqa ini Muḥammad bin Nuḥ meninggal dunia,⁷⁹ kini tinggal Imam Aḥmad yang dibawa ke Baghdad dengan keadaan tangan terborgol, disana ia dimasukkan ke dalam penjara. Menurut sebagian riwayat, ia dipenjara selama dua puluh delapan bulan, dan selama itu pula ia tetap teguh dengan prinsipnya.

⁷⁹ *Ibid*, h. 221.

BAB IV
**PEMIKIRAN HADITS IMAM AHMAD BIN HANBAL DAN
RELEVANSINYA TERHADAP SOSIO-POLITIK**

A. Kecenderungan Hadits

1. Kecenderungan *Ahl al-Ra'yi* dan *Ahl al-Hadits*

Perbedaan antara *ahl al-hadits* dan *ahl al-ra'yi* dalam menentukan keautentikan *hadits* pada pembahasan sebelumnya, menyebabkan perbedaan sikap dalam penggunaannya.

Ketika menghadapi suatu kasus misalnya, *ahl al-hadits* lebih berpedoman pada teks *hadits*, sedangkan *ahl al-ra'yi* lebih condong mengutip pendapat seorang tokoh ulama dan jarang mengutip sebuah *hadits*. Bisa dilihat dalam literatur masing-masing, misalnya dalam kitab *Ikhtilāf Abī Hanīfa wa-Ibn Abī Laylā*, Abu Yusuf lebih banyak mengutip pendapat Abu Hanifah.¹ Begitupula dalam kitab *al-Jami` al-kabir* dan *al-Jami` al-ṣaghir*, hampir jarang ditemukan *hadits*.² Lalu pada pembahasan tentang waqaf misalnya, ada lebih banyak *hadits* dalam kitabnya al-Khassaf (w. 261 H) dari pada kitabnya Hilal al-Ra'yi (w. 245 H).³

Perbedaan yang kedua antara *ahl al-hadits* dan *ahl al-ra'yi* terletak pada masalah *isnad*. Pada bagian ini, *ahl al-ra'yi* kurang memperhatikan *isnad*, terkadang meriwayatkan *hadits* tanpa *sanad*

¹ Christopher Melchert, *Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law*, dalam jurnal *Islamic Law and Society*, Vol. 8, 2001, h. 389-390.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

yang lengkap dan bahkan meriwayatkannya tanpa *sanad* sama sekali. Sebagai contoh, lima *hadîts* yang disebutkan Abu Yusuf dalam kitab *Ikhtilaf Abi Hanifah wa Ibn Abi Laila*, tiga diantaranya diriwayatkan tanpa *sanad* sama sekali,⁴ dan sisanya tidak lengkap.⁵

2. Legitimasi Kekuasaan

Sebelumnya telah dibahas bahwa ‘Abbasiyyah menggunakan *hadîts* dalam proses membangun legitimasi kepemimpinannya, untuk merespon Syi’ah. ‘Abbasiyyah, dalam rangka membangun legitimasi kepemimpinan mereka, bahkan mencoba untuk membypass ‘Ali dengan pernyataan Abu Hasyim tentang pemindahan kepemimpinan Shi’ahnya kepada Muḥammad bin Ali.⁶ Al-Manshur, dalam rangka membangun legitimasinya, mengungkit status Fatimah sebagai seorang perempuan. Mengingat bahwa kedudukan seorang lelaki lebih dominan daripada perempuan, maka kedudukan ‘Abbasiyyah lebih kuat dari keluarga ‘Ali. Mereka juga meriwayatkan beberapa *hadîts* yang bermuatan ideologi-politik. Al-Manshur mengutip sebuah *hadîts*, “al-‘Abbas adalah pewaris dan penerusku.”⁷ Al-Mahdi, dalam

⁴ Abu Yusuf, *Ikhtilaf Abi Hanifa wa-Ibn Abi Layla*, (Cairo: Maṭba‘at al-Wafā, 1357), hal. 84, 182, 218; dikutip dari Christopher Melchert, *Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law*, h. 390.

⁵ *Ibid*, h. 88, 144.

⁶ Muhammad Qasim Zaman, *‘Early ‘Abbasid Religious Policies and The Proto-Sunni Ulama*, (Leiden: Brill, 1997), h. 247.

⁷ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 13, (Beirut: Dar al-Kutub, 1417), h. 137.

bagiannya, meriwayatkan *hadîts* tentang ramalan kedatangan “al-Saffah, al-Manshur, dan al-Mahdi.”⁸

Legitimasi ‘Abbasiyyah tidak hanya berdasarkan pertalian keluarga dengan Rasulullah saw, tapi juga berdasarkan keanggotaan bangsa Quraisy. Pada awal pemerintahan dinasti Abbasiyyah, ada beberapa pihak yang anti dengan Quraisy.⁹ Al-Hadi mengingatkan mereka dengan meriwayatkan, “barang siapa yang menghina Quraisy, maka Allah akan merendharkannya.”¹⁰ Kasus yang menarik berkaitan dengan *hadîts* ini adalah tidak ada sumber yang mencatat *hadîts* ini selain dalam kitab *Musnad* Imam Ahmad. *Hadîts* ini, dalam kitab *Musnad* Imam Ahmad, muncul dengan *sanad* bukan dari keluarga ‘Abbas, tapi Al-Hadi meriwayatkan *hadîts* ini dari jalur *sanad* keluarganya.¹¹

Salah satu hal yang menarik dicermati adalah hubungan antara khalifah dengan ulama. Sebelumnya telah dijelaskan bahwa ulama menggantikan peran khalifah atas fungsi-fungsi yang terabaikan, yakni, sebagai pemimpin dalam mengarahkan keagamaan umat. Usaha para khalifah untuk memperbaiki keadaan misalnya dengan mengangkat mereka menjadi hakim, bahkan hakim agung. Seperti, Yahya Ibn Sa’id, Abu Yusuf, al-Anbari, Ghawth ibn Sulayman, dan lain sebagainya. Kisah yang mashur adalah ketika khalifah mendekati

⁸ Akhbar *ad-Daulah al-‘Abbasiyyah*, (Beirut: ttn., 1971), h. 165; al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 10, h. 51.

⁹ Muhammad Qasim Zaman, *Early ‘Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, h. 147.

¹⁰ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 13, h. 25.

¹¹ Muhammad Qasim Zaman, *Early ‘Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, h. 148.

Imam Malik bin Anas dan mengusulkan kitab *al-Muwattha'* untuk dijadikan sebagai kitab undang-undang resmi negara, sumber lain mengkisahkan khalifah sendirilah yang membujuk Imam Malik untuk membuat kitab *al-Muwattha'*.¹² Sayangnya, usaha ini tidak berhasil menggeser fungsi ulama di dalam mengarahkan kehidupan keagamaan umat.

Pada sisi lain, usaha khalifah ini bisa diartikan memiliki tujuan politik. Sebagaimana menurut penuturan Ibn Nadhim, khalifah pernah mencari seorang *Qadi* dengan kualitas tertentu, riwayatnya sebagai berikut:

دعاني أمير المؤمنين فقال لي اختر لي من الفقهاء رجلا قد كتب
الحديث وتفقه به مع الرأي وليكن مديد القامة جميل الخلقة خراساني
الأصل من نشأة دولتنا ليحامي على ملكنا.¹³

Umumnya, para ulama ini adalah mereka yang pro-‘Abbasiyyah dan ikut membantu propaganda khalifah ‘Abbasiyyah melalui *hadîts*, meskipun tidak semuanya. Muqatil bin Sulayman, penafsir dari Khurasan, dikatakan telah memalsukan *hadîts* untuk mendukung klaim al-Manshur bahwa putranya adalah mahdi (juru selamat), dan ironisnya, rahasia ini diumumkan oleh al-Manshur sendiri bahwa

¹² 'Abd al Malik b.Habib (d. 238/852), *Kitab al-Ta'rikh*, ed. J. Aguade (Madrid, 1991), h. 160.

¹³ Ibn Nadhim, *al-Fihrist*, (Beirut: Dar al-ma'arif, 1997), h. 256.

Muqatil terkenal dengan pemalsuan *hadîts*-nya.¹⁴ ‘Abdullah bin Salîh al-Asadi al-Kufi, dipanggil ke istana pada masa al-Ma’mun, untuk meriwayatkan kisah pembicaraan antara Ibn ‘Abbas dengan Muawiyah untuk mencari argumen legitimasi Ibn ‘Abbas atas Muawiyah dan ‘Abdullah bin Zubayr.¹⁵ ‘Abd al-‘Aziz bin Abban (w. 207 H), pernah meriwayatkan *hadîts* yang pro dengan al-Ma’mun, berkaitan dengan keluarga ‘Abbas.¹⁶

Kasus lain yang menarik adalah munculnya kecenderungan periwayatan *hadîts* dari *sanad* keluarga ‘Abbas. Seorang Syi’ah bernama Hisham bin Ibrahim, mendapat sebutan “*al-‘Abbasi*” karena telah menulis sebuah buku “*Ayat Imamat al-‘Abbas*”. Pada kasus ini, ia berusaha untuk menyelamatkan dirinya dari hukuman, dan kemudian diampuni karena menulis kitab tersebut.¹⁷ Umar bin Habib al-‘Adawi, sukses berhasil menyelamatkan nyawa seseorang, dengan meriwayatkan *hadîts* dari jalur *sanad* ‘Abbas: Rasulullah saw.- Ibn ‘Abbas - ‘Ali - Muḥammad bin ‘Ali – Abu Ja’far al-Manshur – al-Mahdi – Harun. *Hadîts* ini ia dengar dari Harun, dan oleh sebab Harun juga meriwayatkannya kepada al-Ma’mun, maka kesimpulannya sudah bisa dipastikan.¹⁸

¹⁴ Muhammad Qasim Zaman, *Early ‘Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, h. 227; Abu Zur’a, *Ta’rikh*, jil.2 (Damascus, 1980), h. 550.

¹⁵ Ibn al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, h. 259.

¹⁶ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 10, h. 442-447.; *Akhbar al-Qudat*, jil. 3, h. 314.

¹⁷ Muhammad Qasim Zaman, *Early ‘Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, h. 228.

¹⁸ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 11, h. 199.

Pada peristiwa lain, terkadang hanya berhenti pada Ibn ‘Abbas,¹⁹ dan bahkan tanpa *sanad* sama sekali. Dua *hadîts* rasul saw dicantumkan dalam surat khalifah al-Mahdi yang ditujukan kepada gubernur Basrah berkaitan dengan genealogi Ziyad bin Abihi (Ziyad bin ‘Ubayd atau Ziyad bin Abi Sufyan), dan satunya lagi surat khalifah al-Mahdi kepada ‘Abd al-Salam al-Yashkuri, seorang pemberontak dari Khawarij.²⁰

3. Kepentingan Administrasi

Tidak hanya untuk kepentingan legitimasi, tapi *hadîts* juga digunakan dalam kepentingan administrasi pemerintah. Umumnya surat ini berisi tentang keputusan dan kebijakan khalifah terhadap suatu kasus. Penulisan surat-surat ini biasanya diawali dengan pembukaan puji syukur kehadirat Allah swt, sanjungan kepada Rasulullah saw, baru kemudian menyebut nama dan gelar mereka, seperti *khalifat rasul Allah, khalifat Allah, ‘Abd Allah*, dan lain sebagainya.

Pada beberapa kasus, para khalifah megutip al-Qur’an dalam suratnya, seperti surat Walid II dan Ja’far al-Manshur. Surat yang ditulis oleh al-Manshur ini ditujukan kepada Isa bin Musa. Surat ini berisi tentang pembatalan Isa bin Musa sebagai penerus khalifah setelah al-

¹⁹ al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, jil. 13, h. 25.

²⁰ Muhammad Qasim Zaman, *Early ‘Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*, h. 146.

Manshur, dalam suratnya ia mengutip Q.S Maryam, ayat 5-6, فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا. يَرْتُتِنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا²¹

Selain mengutip al-Qur'an, dalam beberapa surat khalifah juga mengutip *hadîts*, seperti suratnya al-Mahdi yang telah disebutkan di atas. Al-Mahdi adalah khalifah pertama dari 'Abbasiyyah yang mengutip riwayat *hadîts* dalam suratnya. Surat pertama al-Mahdi berkaitan dengan genealogi Ziyad bin Abihi, ditulis pada tahun 159 H.²² Dalam suratnya, ia mengutip dua *hadîts* sebagai berikut:

"وقد قال رسول الله ص: الولد للفراس وللعاهر الحجر، وقال: من ادعى إلى غير أبيه أو انتمى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه لا صرفا ولا عدلا.²³"

Surat kedua ditulis beberapa tahun sesudahnya dan ditujukan kepada 'Abd al-Salam al-Yaskuri, seorang Khawarij. Surat ini berisi tentang kasus pemberontakannya kepada khalifah dan penghinaan terhadap Ali bin Abi Thalib. Dalam suratnya al-Mahdi mengutip *hadîts* sebagai berikut,

"عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَوْلُهُ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِي مَوْلَاهُ"²⁴

16. ²¹ Al-Thabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, jil. 8, (Beirut: Dar at-Turats, 1387), h.

²² P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph*, (London: Camhridge, 1986), h. 90.

²³ Al-Thabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, jil 8, h. 131.

²⁴ Khalifa al-Khayyat, *at-Thabaqat*. (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1397), h. 443.

Selanjutnya pada masa akhir pemerintahan Harun al-Rasyid, ia menulis surat kepada seorang pemberontak di Sistan, Hamzah al-Khâriji. Dalam suratnya Harun menyeru Hamzah untuk tunduk dan patuh pada khalifah dengan mengutip *hadîts* dan ayat al-Qur'an, sebagai argumennya.²⁵

Penulisan surat ini menunjukkan adanya kemungkinan para khalifah juga mengutip *hadîts* dalam situasi yang lain, sekaligus menunjukkan kecenderungan mengutip *hadîts* tanpa *sanad* yang lengkap, dengan menyandarkan langsung pada Rasulullah saw. Bukan tidak mungkin, praktek ini ditemui dalam situasi dan kondisi yang lain, serta oleh pelaku yang berbeda.

B. Fenomena Penulisan *Musnad*

Metode penulisan *Musnad* mulai berkembang pesat pada akhir abad kedua hijriah. Tercatat ada enam kitab yang ditulis dengan model *musnad* pada tahun 200-250 H.²⁶ Pokok masalah yang timbul adalah bahwa suatu fenomena tidak mungkin mendadak muncul begitu saja ditengah-tengah arena tanpa masa perkembangan sebelumnya.

Jonathan Brown, berpendapat bahwa fenomena penulisan *Musnad* muncul atas dorongan kajian hukum islam dan kritik *hadîts*.²⁷ Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa fenomena ini muncul atas gagasan Imam Syafi'i agar merujuk pada *hadîts* sebagai sumber hukum Islam setelah al-Qur'an,

²⁵ P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph*, h. 89-90.

²⁶ Koleksi kitab hadits ini bias dilihat dalam tabel.

²⁷ Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, (Oxford: Oneworld, 2009), h. 28.

bukan pada pendapat para tokoh ulama setempat. Gagasan Imam Syafi'i ini kemudian sukses menggantikan otoritas para tabi'in, seperti Abu Hanifah dan Imam Maliki, dengan Rasulullah saw.²⁸

Selain itu, perbedaan pandangan dalam menilai keautentikan dan penggunaan *hadîts* oleh *ahl al-ra'yi* mengakibatkan kecenderungan *hadîts* yang sudah penulis tunjukkan pada sub bab sebelumnya, memiliki alasan yang bagus untuk mulai mengorganisir koleksi *hadîts* mereka dengan sistem *Isnad*. Selain itu, mencatat *hadîts* dengan sistem *Isnad* merupakan langkah yang tepat untuk menghadapi pemalsuan-pemalsuan *hadîts* yang berkembang pada masa itu.²⁹

Faktor lain yang menyebabkan maraknya penulisan *Musnad* adalah adanya tradisi *rihlah 'ilmiyyah*. Tradisi ini sudah berkembang sejak abad pertama Hijriyah. Rasulullah sendiri dalam sebuah *hadîts* menganjurkan untuk mencari ilmu hingga ke negeri Cina, dan bahkan ditegaskan dalam QS. At-Taubah: 122, yang mana menganjurkan sebagian orang dari suatu kaum untuk mencari pengetahuan agama, kemudian mengajarkan apa yang telah mereka pelajari kepada kaumnya.

Sekitar pertengahan abad kedua Hijriyah, tradisi yang populer adalah pencarian dalam bidang *hadîts*. Umumnya, kegiatan ini dilakukan seseorang sejak muda untuk mencari ilmu, baik *fiqh*, *atsar*, dan *hadîts*, ke daerah lain. Sebuah riwayat, mengatakan bahwa Imam Ahmad mencari *hadîts* hingga Basrah, Hijaz, Yaman, Kufah, dan berbagai tempat

²⁸ *Ibid*, h. 28-29.

²⁹ *Ibid*.

lainnya.³⁰ Dalam proses *rihlah* ini mereka mencatat *hadîts-hadîts* yang mereka dengar. Abu Zahra menerangkan bahwa Imam Ahmad mulai menulis *musnad*-nya ketika ia mulai belajar *hadîts* pada umur enam belas tahun dan menulis semua yang diriwayatkan oleh gurunya.³¹ Tradisi inilah yang menyebabkan fenomena *musnad* berkembang pesat pada akhir abad kedua dan awal abad ketiga hijriah. Yang sebelumnya hanya sebuah catatan-catatan kemudian dikumpulkan dan disusun menjadi sebuah buku.

C. *Mihnah* dan Dampaknya dalam Perkembangan *Hadîts*

1. *Mihnah* dan Dampaknya Terhadap Ulama *Hadîts*

Khalifah yang notabennya bertindak sebagai patron para ulama dan ikut memfasilitasi para ulama sebagaimana yang telah penulis jelaskan di atas, secara tiba-tiba memberlakukan *mihnah*. Banyak orang merasa heran dengan peristiwa ini, bagaimana mungkin al-Ma'mun dalam sebuah persoalan yang dalam agama hanya sebagai persoalan tidak pokok, dia dapat mengeluarkan keputusan melakukan *mihnah* terhadap para pejabat negara, baik pejabat tinggi maupun rendah, terhadap para ahli hadits, para fuqaha', dan terhadap semua yang memiliki pengaruh, dan otoritas di masyarakat.

Peristiwa *Mihnah* ini menarik banyak perhatian dari kalangan sarjana, baik sarjana barat maupun islam. Sarjana barat, seperti John Nawas, menjelaskan motif khalifah dalam peristiwa ini sebagai usaha

³⁰ Abu Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayatuhu wa 'Asruhu*, (T.tp.: Dar al-Fikr al-Arobi, T.th.), h. 25-29.

³¹ *Ibid*, h. 469.

untuk mengambil alih kepemimpinan dalam urusan keagamaan, yang selama itu berada di tangan para ulama.³² Sedangkan Muḥamma Qasim Zaman menjelaskan secara kompleks hubungan antara pemerintah dengan ulama yang sudah terbangun sejak masa berdirinya pemerintah ‘Abbasiyyah, lebih lanjut kemudian ia berpendapat bahwa *mihnah* yang dilakukan al-Ma’mun tidak seharusnya dipandang sebagai usaha khalifah untuk menguasai otorisasi agama yang ada di tangan ulama, tetapi masa peralihan yang mengganggu hubungan antara keduanya, yang mana atas kegagalan *mihnah* tersebut, hubungan antara keduanya menguat lagi.³³

Pada bagian ini, penulis akan membahas berkaitan dengan tragedi *mihnah* dan dampaknya terhadap ulama *ḥadīts*. Salah satu hal yang diketahui dengan pasti, adalah peristiwa ini melibatkan banyak golongan, baik ulama *ḥadīts*, *fiqh*, maupun para hakim, dan cenderung diajukan kepada para ulama *ḥadīts*. Lucas Scott, berpendapat bahwa tak satupun dari ulama *ḥadīts* yang mengakui keterciptaan al-Qur’an dibawah tekanan khalifah, kehilangan wibawa dan integritas mereka dihadapan murid mereka.³⁴ Empat Ulama yang diuji oleh al-Ma’mun, riwayat *ḥadīts*-nya dapat ditemukan dalam *kutub as-sittah*, dan sebelas lainnya, paling tidak riwayatnya dapat ditemukan di salah satu dari *kutub as-sittah*.³⁵

³² John Nawas, *A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma’mun’s Introduction of the Mihna*, dalam *Jurnal Middle East Study* 26, 1994, h. 622.

³³ Muhammad Qasim Zaman, ‘Early ‘Abbasid Religious Policies and The Proto-Sunni Ulama, (Leiden: Brill, 1997), h. 11.

³⁴ Lucas Scott, *Constructive Critics, Hadith Literature, And The Articulation of Sunni Islam*, (Leiden: Brill, 2004), h. 198.

³⁵ Empat orang ini adalah Abu Mushir, ‘Abd al-A’la, Ibn Ma’in, Qutaybah bin Sa’id, Sa’duwayh. Sedangkan sebelas orang lainnya, yakni: Abu Nasr al-Tammar (M, N), Abu Khaytama (B,M,D,N,Q), ‘Abd Rahman bin Yunus al-Mustamli (B), Ahmad bin

Selagi *mihnah* tidak menunjukkan efek pada reputasi individu ulama, tapi peristiwa ini menunjukkan dampak negatif dan positif bagi salah satu kelompok. Sisi positifnya, kisah kemasyhuran Imam Ahmad yang konsisten menolak kemakhlukan al-Qur'an diartikan sebagai kemenangan *ahl al-hadîts* atas *ahl al-Ra'yi*. Sisi negatif dan yang paling nyata bagi para ulama *hadîts* atas peristiwa ini adalah kematian Abu Mushir, Nu'aym bin Hammad, dan al-Buwayti di penjara. Selain itu, peristiwa mihna dengan dogma kemakhlukan al-Qur'an ini menyebabkan trauma bagi para ulama, khususnya ulama *hadîts*. Barang siapa yang berpendapat al-Qur'an adalah makhluk, maka ia mendapat kesan yang buruk.

Belakangan, isu kemakhlukan al-Qur'an masih begitu terasa dan juga menambah rivalitas antara *ahl al-hadîts* dan *ahl al-Ra'yi* (Mu'tazilah, Hanafiyyah, Jahamiyyah). Beberapa ulama bahkan menulis kitab untuk membantah pandangan kemakhlukan al-Qur'an, seperti Ibn Qutayba, menulis buku *al-Ikhtilaf fi lafdz wa al-radd 'ala al-Jahmiyya wa al-mushabbihah*, dan Ibn Haitam juga menulis buku bantahan terhadap Jahamiyah.³⁶ Imam Ahmad bin Hanbal pun tak luput ikut berpendapat tentang masalah ini, "seseorang tidak seharusnya menulis riwayat dari Abu Nasr al-Tammar, Yahya bin Ma'in, dan siapapun yang mengakui

Ibrahim al-Dawraqi (M,D,T,Q), Ali bin al-Ja'd (B,D), 'Asim bin Ali al-Wasiti (B,T,Q), al-Hassan bin Hammad al-Sajada (D,N,Q), Ishaq bin Abi Israil Ibrahim (D,N), Isma'il bin Ibrahi al-Harawi (B,N), Muhammad bin Hatim (M,D), 'Ubaydillah bin 'Umar al-Qawariri (B,M,D,N). *Ibid*, h. 198-199.

³⁶ *Ibid*.

kemakhlukan al-Qur'an.³⁷ Di Nisapur, ketika ada orang yang memegang pandangan kemakhlukan al-Qur'an datang ke kota ini, seorang ulama *hadîts* Abu al-'Abbas al-Sarraj (313 H) memerintahkan kepada penduduk untuk mengutuknya.³⁸ Imam Bukhari pun pernah dikutuk didepan publik dan diusir dari kota oleh Muhammad bin Yahya al-Duhli atas tuduhan pernyataannya bahwa lafadz al-Qur'an diciptakan.³⁹

2. *Mihnah* dan Dampaknya Terhadap *Musnad* Imam Ahmad

Beberapa ulama, menganggap bahwa dalam *Musnad* Imam Ahmad terdapat *hadîts-hadîts dla'if*, dan bahkan *maudlu'*. Kondisi ini dikemukakan oleh al-Dzahabi, al-Jawzi, dan al-Iraqi. Imam Ahmad sendiri telah menegaskan bahwa dalam *Musnad*-nya, ia memasukkan *hadîts-hadîts* yang *shahih* menurut dia, (*wa lam yurîd fîhi illa mâ shohha 'indah*).⁴⁰ Kondisi inilah, yang melatarbelakangi berbagai penjelasan para ulama mengenai metode Imam Ahmad dalam penulisan *musnad*-nya. Abu Qasim Ismail at-Taimi berpendapat bahwa, *hadîts dla'if* yang diambil oleh Imam Ahmad dan diterimanya itu pada dasarnya adalah *hadîts* yang tidak terlalu parah ke-*dla'if*-an atau periwayatnya tidak terlalu lemah, serta tidak bertentangan dengan Al-Quran dan *hadîts shahih*, atau setingkat dengan

³⁷ Ibn al-Jawzi, *Virtues of The Imam Ahmad ibn Hanbal*, vol 2, terj. Michael Cooperson, (New York: New York University Press, 2015), h. 223.

³⁸ Ad-Dzahabi, *Tadzkirot al-Huffadz*, jil.2, h. 215.

³⁹ Abi Hatim al-Razi, *al-Jarh wa al-Ta'dil*, jil.4, (Hyderabad: Dairat al-Ma'arif al-Utsmaniyya, 1959), h. 182-183. Dikutip dari Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhari and al-Muslim*, h. 66.

⁴⁰ Abu Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayatuhu wa 'Asruhu*, h. 188.

hadîts hasan dalam konsep al-Turmudzi.⁴¹ Berkaitan dengan *hadîts maudlu'*. Abu Qasim Ismail at-Taimi, “tidak boleh dikatakan bahwa disana ada yang cacat. Namun boleh dikatakan disana ada yang *sahih*, *hasan*, dan *gharib*. Ibn Taymiyyah, berpendapat bahwa jika yang dimaksud dengan lafal *maudlu'* adalah sesuatu yang dibuat dan diciptakan secara dusta oleh pelakunya, maka tidak ada satupun *hadîts* seperti ini dalam *musnad* Imam Ah̄mad, bahkan syarat perawi yang dicantumkan dalam *musnad* lebih kuat dari Abu Daud dalam kitab *Sunan*-nya. Sedangkan jika yang dimaksud *maudlu'* dengan arti apa yang diketahui tidak ada kabarnya (hanya disebutkan seorang perawi, tidak ada perawi selain ia) dan perawinya tidak sengaja berdusta namun hanya tersalah saja maka riwayat semisal ini masih ada dalam *musnad* Imam Ah̄mad.⁴²

Beberapa ulama juga membahas hal ini dari latar belakang keterbatasan waktu Imam Ah̄mad dalam menyusun *musnad*-nya. Komentari adz-Dzahabi, “sudah menjadi ketentuan Allah jika Imam Ah̄mad memutuskan untuk meriwayatkan *al-Musnad* sebelum menelitinya dan itu terjadi tiga belas tahun sebelum wafatnya.⁴³ Imam al-Jazari, juga berpendapat bahwa Imam Ah̄mad meninggal sebelum ia sempat mengoreksinya, “ومات قبل تنقيحه و تذهيبه.”⁴⁴ Tidak ada catatan yang jelas kapan kitab *Musnad* Imam Ah̄mad selesai ditulis. Menurut keterangan al-Jawzi,

⁴¹ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, terj. Fathurrahman Abdul Hamid, dkk. jil. 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), h. 41.

⁴² Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, terj. Fathurrahman Abdul Hamid, dkk. jil. 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), h. 42.

⁴³ *Ibid*, hal 37.

⁴⁴ Abu Zahrah, Ibn Hanbal: *Hayatuhu wa 'Asruhu*, h. 184.

ketika ia mulai mengumpulkan *musnad* dan baru menulisnya di lembaran-lembaran yang masih terpisah-pisah, Imam Ahmad merasa kematian akan menjemputnya sebelum terwujud cita-citanya. Ia segera memperdengarkannya kepada anak-anaknya dan keluarganya, dan dia meninggal sebelum sempat menyaringnya.⁴⁵ Bila kita asumsikan bahwa Imam Ahmad belum sempat menyeleksi kitab *hadîts*-nya, maka hal ini berkaitan dengan peristiwa *Mihnah*. Peristiwa *Mihnah* kira-kira terjadi selama delapan belas tahun lamanya. Mulai dilaksanakan pada masa al-Ma'mun hingga masa al-Mutawakkil, 218-232 H. Pada tahun 218 H, umur Imam Ahmad sekitar 55 tahun. Sebuah riwayat mengatakan bahwa selama peristiwa ini terjadi Imam Ahmad dilarang untuk meriwayatkan *hadîts*. Situasi ini yang menyebabkan mengapa Imam Ahmad belum sempat menyeleksi kitab *hadîts*-nya.

Peristiwa *Mihnah* tidak berhenti dengan kematian al-Makmun, bahkan sebaliknya, pada periode kekuasaan al-Mu'tashim (218-227 H) dan al-Watsiq (227-232 H) tindakan *mihnah* semakin menguat, khususnya terhadap Imam Ahmad bin Hanbal. Pada masa al-Mu'tasim (218-227 H), Imam Ahmad dijebloskan ke penjara dan mengalami berbagai siksaan. Imam al-Jauzi mencatat bahwa, Imam Ahmad tidak meriwayatkan *hadîts* selama delapan tahun delapan hari, dan kembali meriwayatkan *hadîts* pada tahun 227 H, setelah al-Mu'tasim meninggal dunia. Sebagaimana riwayat dari Ibrahim al-Busyanji sebagai berikut:

⁴⁵ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, h. 36.

البوشنجي يقول: في سنة سبع و عشرين حرق أحمد بن حنبل ببغداد ظاهراً جهرة و ذلك حين مات المعتصم بلغنا انبسطنا في الحديث و نحن بالكوفة فرجعت إليه فأدركته في رجب من هذه السنة وهو يحدث ثم قطع الحديث لثلاث بقين من شعبان من غير منع من السلطان و لكن كتب الحسن بن علي بن الجعد و هو يومئذ قاضي بغداد إلى ابن أبي دؤاد ان أحمد قد انبسط في الحديث, فبلغ ذلك أحمد فأمسك عن الحديث من غير ان يمنع و لم يكن يكن حدث أيام المعتصم فيما بلغنا و كانت ولايته ثمان سنين و ثمانية أشهر ثم لم يحدث إلى ان توفي.⁴⁶

Kemudian pada masa al-Watsiq (227-232 H), muncul perintah larangan terhadap Imam Ahmad untuk berkumpul dalam majlis apapun. Bahkan ia dilarang untuk tinggal di Baghdad. Sejak saat itu, selama hidup al-Watsiq, Imam Ahmad terus bersembunyi. Sebuah riwayat mengisahkan bahwa selama masa pemerintahan al-Watsiq, Imam Ahmad hidup berpindah-pindah.⁴⁷ Ibrahim bin Hani berkata, “Ahmad bin Hanbal bersembunyi di tempatku selama tiga hari. Pada hari ke tiga, ia berkata kepadaku, “tolong arikan sebuah tempat untukku.” Aku menjawab, “tidak ada tempat yang aman bagimu....”⁴⁸

⁴⁶ Abu Zahrah, *Ibn Hanbal: Hayatuhu wa 'Asruhu*, h. 148.

⁴⁷ Ibn al-Jawzi, *Virtues of The Imam Ahmad ibn Hanbal*, h. 150.

⁴⁸ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad*, h. 134-135.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Hasil dari penjelasan- penjelasan dari bab sebelumnya, dapat dibuat kesimpulan sebagai berikut:

1. Pemikiran *hadîts* Imam Ahmad dapat disimpulkan sebagai berikut:
 - a. Menurut Imam Ahmad, *hadîts dla'if* lebih diutamakan daripada pendapat akal (*qiyas*).
 - b. Imam Ahmad memberi pernyataan bahwa dalam kitab *musnad*-nya ia mencantumkan hadîts-hadîts yang *shahîh* menurutnya.
 - c. Imam Ahmad tidak menulis *hadîts* dalam kitab *musnad*-nya, yang menurutnya bertentangan dengan *hadîts* lain.
 - d. Imam Ahmad tidak pernah meriwayatkan dari orang yang *dla'if*, sekalipun ia orang baik.
 - e. Imam Ahmad ingin semua perawi yang ada dalam *musnad*-nya adalah orang-orang yang *tsiqqah*, dan beliau tetap meriwayatkan *hadîts* yang sama namun dari selain orang yang ia anggap *dla'if* atau tidak bernilai baginya.
 - f. Imam Ahmad menulis kitab *musnad*-nya berdasarkan urutan nama-nama sahabat.
2. Sebagaimana yang telah penulis tunjukkan pada poin-poin di atas, tidak semua pemikiran Imam Ahmad ada relevansinya terhadap sosio-politik pada masanya. Ada beberapa hal yang berkaitan, seperti keberadaan *hadîts dla'if* dalam kitab *musnad* Imam Ahmad dan model penulisannya

yang menggunakan sistem *musnad*. Adapun penjelasannya dapat disimpulkan sebagai berikut, yaitu:

- a. Perbedaan dasar penilaian keautentikan *hadîts* dari kelompok *ahl al-ra'yi* yang mengakibatkan kecenderungan kurangnya memperhatikan masalah *isnad*, dan lebih banyak mengutip pendapat seorang tokoh ulama, mengakibatkan munculnya gagasan dan gerakan dari sebagian ulama untuk menjaga keautentikan *hadîts* dengan mencatat *hadîts* lengkap *sanad*-nya hingga Rasulullah saw. Selain itu, patronase khalifah terhadap para ulama dan tradisi *rihlah 'ilmiyyah* yang pada pertengahan kedua abad kedua, juga menjadi faktor penting yang perlu dicatat penyebab munculnya fenomena penulisan *musnad*. Bagian ini, merupakan bentuk kepedulian mereka atas pentingnya menjaga kemurnian sumber agama Islam yang dibawa oleh Rasulullah saw.
- b. Keberadaan *hadîts dla'if* dalam kitab *musnad* Imam Aḥmad ini berkaitan dengan peristiwa politik yang terjadi pada masa hidupnya. Peristiwa *Mihnah* yang terjadi pada masa hidup Imam Aḥmad bukan semata-mata peristiwa politik yang tidak mempunyai dampak selain dari wacana teologi, tapi juga berdampak pada para ulama *hadîts* dan penulisan *Musnad* Imam Aḥmad bin Ḥanbal. Karena pada dasarnya, keinginan Imam Aḥmad agar kitabnya ini menjadi *hujjah*, menggiring penulisnya untuk melakukan proses penyeleksian terhadap *sanad* dan *matan* hadits yang ia riwayatkan. Namun, karena pasca peristiwa *Mihnah* ini berlangsung, kesehatan Imam Aḥmad mulai menurun. Ketika beliau mulai mengumpulkan *musnad* dan baru menyusunnya dari lembaran yang masih terpisah-pisah, beliau

merasa kematian akan menjemputnya sebelum terwujud cita-citanya. Kemudian putranya ‘Abdullah meneruskan apa yang telah direncanakan bapaknya dan memasukkan riwayat-riwayat yang pernah didengarnya yang mirip atau serupa dengan apa yang diperdengarkan ayahnya.

B. Saran-saran

Saran-saran dalam penelitian ini, penulis mengharapkan:

1. Penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah keilmuan dalam kajian ke Islaman, terutama dalam kajian sejarah perkembangan *hadîts* dari sudut pandang sosio-politik. Dari sini, *hadîts* tidak hanya melulu dikaji dari keautentikannya, tapi juga kepentingan, pergulatan, dan hegemoni kuasa dalam periwayatan *hadîts*.
2. Perlu adanya penelitian lanjutan tentang pemikiran *hadîts* Imam Ahmad bin Hanbal dalam konteks-konteks yang lain. Misalnya studi komparasi metode penilaian kualitas *hadîts* menurut Imam Ahmad dengan tokoh-tokoh lain, baik yang semasa atau dengan generasi berikutnya. Dengan demikian tidak hanya akan memperkaya khazanah keilmuan Islam, tetapi juga akan memperlihatkan dinamika ilmu *hadîts* dalam konteks sejarah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Hasjim. *Kodifikasi Hadis dalam Kitab Mu'tabar*. Surabaya: bagian Penerbitan Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 2003.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, dan Arabisme*. Yogyakarta: Lkis, 2012.
- Akhbar ad-Daulah al-'Abbasiyyah*. Beirut: T.tp., 1971.
- Al-'Asqalani, Ibn Hajar. *al-Qoul al-Musaddad fi al-Dhabb 'an al-Musnad lil Imam Ahmad*. Pakistan: Idarah Tarjuman as-Sunnah, t.th.
- Al-Azami, Muhammad Mustafa. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. (T.tp.: T.np. 1977.
- Al-Balkhi, Abu al-Qasim. *Qubul al-Akhbar wa Ma'rifat al-Rijal*. ed. Abu 'Amr al-Husayni, jil. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1421/2000.
- Al-Baghdadi, al-Khatib. *Tarikh Baghdad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1417/1997.
- Al-Baladhuri. *Ansab al-Ashrij*. ed. 'A.-'A. al-Düri. Beirut, 1978.
- Al-Dzahabi, Syams ad-Din. *Siyar al-A'lam al-Nubala*. Jil. 11. Lebanon: al-Resalah, 1996.
- Al-Jabiri. *Tragedi Intelektual Perselingkuhan Politik dan Agama*. terj. Zamzam Afandi Abdillah, Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.
- Al-Jahiz. *Rasa'il al-Jahiz*. ed. 'Abd al-Salam Muḥammad Harun, jil. 1, Cairo: Maktabat al-Khanji, 1384/1964.
- Al-Jawzi, Abi Faraj Abdurrahman. *al-Qussas wal al-Mudzakkirirn*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1983.
- _____ *Virtues of The Imam Ahmad ibn Hanbal*. vol 2, terj. Michael Cooperson, New York: New York University Press, 2015.
- Al-Jurjani, Ibn 'Adi. *Al-Kamil fi Dhu'afa al-Rijal*. jil. 1, t.th: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Khayyat, Khalifa. *at-Thabaqat*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1397.
- Al-Mawardi. *Al Ahkam al Sulthaniyah*. Cairo: Maktabah Taufiqiyah, 1978.
- Al-Razi, Abi Hatim. *al-Jarh wa al-Ta'dil*. jil.4. Hyderabad: Dairat al-Ma'arif al-Utsmaniyya, 1959.

- Al-Shalih, Subhi. *Ulumul- hadis wa Musthlahu*. Beirut: Dar al-Ilmi wa al-malayin, 1988.
- Al-Sarhan, Saud. *Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of The Works and political Theology of Ahmad Ibn Hanbal*. T.tp: University of Exeter, 2011.
- Amin, Ahmad. *Duha al Islam*. Juz III, Mesir: al Nahdlah al Misriyah, 1936.
- Amstrong, Lyall R. *The Qussas of Early Islam*. Leiden: Brill, 2017.
- At-Tahhan, Mahmud. *Metode Takhrij Hadits*. terj. Ridwan Nasir dan Hamim, Surabaya: Imtiyaz, 2015.
- At-Thabari. *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*. jil. 8, Beirut: Dar at-Turats, 1387.
- At-Thabathoba'i, Muhammad Husain. *Al-Mizan fi Tafsiri al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-A'lami, 1417/1997.
- At-Tirmidhi. *Jami' al-Kabir*. jil. 1, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998.
- Brown, Jonathan AC. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld, 2009.
- _____ *The Canonization of al-Bukhori and Muslim: The formation and Function of The Sunni Hadith Canon*. Leiden: Brill, 2007.
- _____ *How We Know Early Hadith Critics Did Matn Critism and Why It's so Hard to Find*, Islamic Law and Society, Leiden: Brill, 2008: h. 165.
- Cristopher Melchert, *Ahmad Ibn Hanbal*. London: Oneworld Publications, 2013.
- _____ *The Musnad of Ahmad ibn Hanbal: How it was composed and What Distinguishes It from the Six Books*. Jurnal Der Islam, vol 82, 2005.
- _____ *Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law*, dalam jurnal Islamic Law and Society, Vol. 8, 2001.
- Crone, Patricia. *God's Caliph*. London: Cambridge, 1986.
- Dickinson, Eerik. *The Development of Early Sunnite Hadith Criticism*. Leiden: Brill, 2001.
- Dzulmani. *Mengenal Kitab-kitab Hadis*. Yogyakarta: Insan Madani, 2008.

- Eriyanto. *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: Lkis, 2001.
- Faizin, Hamam. *Sejarah Percetakan al-Qur'an*. Yogyakarta: Era Baru Pressindo, 2012.
- Hallaq, Wael B. *Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*, International Journal of Middle East Studies, vol 25, no. 4, November, 1993: h. 590.
- Hardiman, Budi. *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Holtzman, Livnat. *Ahmad Ibn Hanbal*. dalam Encyclopaedia of Islam. Jil 3. Leiden: Brill, 2007.
- Hurvitz, Nimrod. *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*. London: Routledge, 2002.
- Ibn Ahmad, 'Abdullah. *Masa'il al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1981.
- _____ *Al-'ilal wa Ma'rifaat al-Rijal*. jil. 1. T.tp.: T.np, T.th.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Imam Ahmad*. terj. Fathurrahman Abdul Hamid, dkk. Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- Ibn Hani'. *Masa'il al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*. jil 2, ed. Zuhayr al-Shawish, 1st ed. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980.
- Ibn Nadhim. *al-Fihrist*. Beirut: Dar al-ma'arif, 1997.
- Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abdallah. *Ta'wil mukhtalif al-hadith*. ed. Muhammad Zuhri al-Najjar, Beirut: Dar al-Jil, 1393/1973.
- _____ *al-Ma'arif*, ed. Tharwat 'Ukasha. Cairo: al-Hay'a al-'amma lil-Kitab, 1992.
- Ibn Sa'ad. *Tobaqot al-Kubra*, juz 7. Beirut: Dar al-'Ilmiyyah, 1990.
- Karim, Abdul. "Manhaj Imam Ahmad Ibn Hanbal Dalam Kitab Musnadnya", dalam Riwayah, vol. 1, No. 2. September 2015.
- Lucas, Scott C. *Constructive Critics, Hadith Literature, And The Articulation of Sunni Islam: The Legacy of The Generation of Ibn Sa'id, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal*. Leiden: Brill, 2004.

- M. Patton, Walter. *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna : a biography of the Imam including an account of the Mohammedan Inquisition called the Mihna*. Leiden: Brill, 1897.
- Nawas, John. *A Reexamination of Three Curent Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the Mihna*. *Jurnal Midle East Study* 26, 1994: h. 622.
- Qasim Zaman, Muhammad. *Early 'Abbasid Religious policies and The Proto-Sunni Ulama*. Leiden: Brill, 2004.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 2010.
- Samudra, Itmamul Wafaa. "*Studi Terhadap Pendapat Imam Ahmad Bin Hanbal Tentang Hubungan Nasab Anak Atas Ayah Biologisnya*". Skripsi S1 Fak Syariah dan Ilmu Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.
- Sabri, Amir Hasan. *Zawaid 'Abdullah bin Ahmad bin Hanbal*. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 1990.
- Sharon, M. *Black Banners From the East: The Establishment of The 'Abbasyd State Incubation of a Revolt*. Leiden: Brill, 1983.
- Siddiqi, Muhammad Zubayr. *Hadith Literature - Its Origin, Development and Special Features*. Chicago: Islamic Texts Society, 1993.
- Suryadilaga, M. Alfatih (ed.). *Studi kitab Hadits*. Yogyakarta: Teras, 2003.
- Yasir, Muhammad. "*Kitab Musnad Imam Ahmad*". *Jurnal Menara*, vol 12 No. 2. Desember 2013.
- Zahrah, Abu. *Ibn Hanbal: Hayatuhu wa 'Asruhu*. T.tp.: Dar al-Fikr al-Arobi, T.th.
- Zahra, Abu. *Abu Hanifah: Hayatuhu wa Asruhu wa Ara'uhu al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1977.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ali Mushthofa Amin

Nim : 111111003

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas : Ushuluddin dan Dakwah

Tempat/tgl. Lahir : Cirebon, 06 Oktober 1992

Alamat : Gerjen, Rt/Rw: 003/001, Pucangan, Kartasura,
Sukoharjo

Nama Ayah : Aminuddin Ihsan, Lc., MA.

Nama Ibu : Ijah Bahijah

Pendidikan :

1. SDN Kartasura 02
2. SMP Al-Muayyad Surakarta
3. MA Al-Muayyad Surakarta