

METODE *LIQÂ'* DAN *KASHF* DALAM PERIWAYATAN HADIS

Idri

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya
idri_idr@yahoo.co.id

Abstract: The historical account of hadith literatures clarifies that there are different methods among Muslim scholars in search of the authenticity of hadith. The dispute lies on the variance methods used by hadith and sufi scholars. Sufi scholars tend to have their own methods in establishing the reliability of hadith narration by *liqâ' al-Nabî* and *kashf*. This method suggests that Sufi with high ranking of spirituality could meet Prophet directly by dreams. By this way, Sufi scholar might acquire the original Islamic teachings from Prophet, including hadith. In this, they argue for the authenticity of hadiths narrated by such a way. On the other hand, the methods used by sufi are not accommodated by hadith scholars. It is said that every hadith narrated by dream or *kashf* is unrecognized and considered as false (*maudû'*). Addressing these differences, this article tries to examine some problems related to the method of authenticity of hadith narration, the account of hadith on the convergence to the Prophet by dream, *kashf* as a source of Islamic teaching, the status of mysterious hadiths transmission, and the validation of knowledge based on *kashf*.

Keywords: Scholars of sufism, scholars of hadith, *liqâ' al-Nabî*, *tarîq al-kashf*, transmission of hadith.

Pendahuluan

Umat Islam meyakini bahwa hadis Nabi merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Mereka merasa berkewajiban mengikuti dan melaksanakan ajaran-ajaran dalam hadis sebagaimana kewajiban mengamalkan ajaran-ajaran al-Qur'an. Mereka tidak mungkin dapat memahami Islam secara benar tanpa melalui kedua sumber tersebut. Oleh karena itu, kedudukan hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam

telah disepakati oleh hampir seluruh ulama dan umat Islam.¹ Menolak hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam sama halnya dengan menolak al-Qur'an, karena dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menjelaskan tentang otoritas hadis sebagai sumber Islam sebagaimana terlihat pada ayat-ayat al-Qur'an yang memerintah agar patuh dan mengikuti petunjuk-petunjuk Nabi Muhammad, misalnya dalam QS. Hāshr [59]: 7, "Apa yang dibawa oleh Rasul untukmu, maka hendaklah kamu menerimanya dan apa yang dilarangnya bagimu, maka hendaklah kamu meninggalkannya".²

Sebagai sumber ajaran Islam yang harus diikuti, hadis Nabi harus otentik, benar-benar dari Nabi bukan dari yang lain. Oleh karena itu, diskursus tentang otentisitas hadis merupakan salah satu hal yang sangat krusial dan bahkan tidak jarang memunculkan kontroversial dalam studi hadis. Problem otentisitas hadis dipandang sangat penting karena di samping secara normatif hadis tidak mendapat garansi dari Allah berbeda dengan al-Qur'an,³ juga erat kaitannya dengan pandangan teologis mayoritas umat Islam yang menjadikan hadis Nabi sebagai sumber pokok kedua setelah al-Qur'an.

Pandangan dan keyakinan tersebut dianut oleh seluruh umat Islam, termasuk para ahli hadis, ahli fikih, ahli kalam, ahli sejarah Islam, dan ahli tasawuf. Bahkan, ahli tasawuf menjadikan hadis sebagai pijakan dalam pendakian spiritual mereka.⁴ Hal ini bisa dilihat dari pemikiran tokoh-tokoh sufi kenamaan seperti al-Junayd. Tokoh sufi yang nama lengkapnya Abū al-Qāsim al-Junayd b. Muḥammad (w. 297 H/910 M) ini pernah menyatakan bahwa tidaklah patut diikuti seseorang yang tidak menghafal al-Qur'an dan tidak menulis hadis Nabi.⁵ Artinya, para sufi harus berpegang kepada al-Qur'an dan hadis dalam menjalankan ajaran

¹M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesabihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), 88.

²Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Darus Sunnah, 2002), 547. Lihat juga al-Qur'ān, 3 (Āl 'Imrān): 32; 4 (al-Nisā'): 80; 33 (al-Aḥzāb): 21.

³Al-Qur'ān, 15 (al-Hijr): 9.

⁴Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Madkhâl li Dirāsah al-Sunnah al-Nabawīyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2008), 59.

⁵Lihat dalam 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayrīyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Khayr, 2004), 430-431.

tasawuf mereka dan bagi tokoh sufi sangat dianjurkan untuk hafal al-Qur'an dan memahami bahkan mencatat hadis-hadis Nabi.

Berpijak pada pemahaman tersebut, sebagai bagian dari ajaran Islam, tasawuf harus senantiasa merujuk pada ketentuan-ketentuan kedua sumber tersebut. Menurut al-Junayd, sebagaimana dikutip oleh al-Sha'rânî, ilmu ahli tasawuf ditopang oleh al-Qur'an dan hadis Nabi. Pendapatnya ini dikemukakan sebagai bantahan terhadap orang yang menuduh bahwa tasawuf telah keluar dari rel-rel syariat Islam.⁶ Dhû al-Nûn al-Miṣrî (w. 245 H),⁷ sebagaimana dikutip al-Aṣbahânî, juga menganjurkan agar seorang sufi selalu mencintai Allah dan Rasul-Nya dengan cara mengikuti perintah-perintah-Nya dan mengikuti sunnah Rasulullah. Menurutnya, di antara tanda-tanda orang mencintai Allah adalah mengikuti kekasihannya, baik akhlak, perbuatan, perintah, maupun sunnah-sunnahnya, mencintai apa yang dicintai Allah dan membenci apa yang dibenci-Nya, mengerjakan setiap kebaikan dan menolak apa saja yang dapat melupakan-Nya, tidak takut pada celaan pencela, bersikap lembut kepada kaum beriman dan tegas kepada kaum kafir, serta mengikuti Rasulullah dalam urusan agama.⁸

Di samping mengakui hadis sebagai sumber ajaran tasawuf, kalangan ahli tasawuf juga mengenal metode periwayatan hadis secara langsung tanpa melalui sanad-sanad hadis sebagaimana yang terdapat dalam beberapa literatur (kitab-kitab) hadis. Menurut mereka, seorang ahli tasawuf dengan tingkat kerohanian yang tinggi dapat bertemu dengan Rasulullah setelah wafat baik dalam keadaan tidur (bermimpi) maupun terjaga dan menerima hadis-hadis darinya. Di antara hadis yang dijadikan dalil kaum sufi tentang periwayatan hadis di kalangan mereka adalah hadis yang menjelaskan disunnahkannya membaca salawat kepada

⁶Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî, *Al-Ṭabaqât al-Kubrâ* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2006), 4.

⁷Nama lengkap Dhû al-Nûn al-Miṣrî adalah Abû al-Fayd Thubân b. Ibrâhîm al-Miṣrî, dilahirkan pada 180 H./796 M. di kota Ekhmim yang terletak di pedalaman Mesir. Ia dikenal sebagai ahli tasawuf yang mempunyai pengetahuan sangat luas. Ia pernah belajar kepada Mâlik b. Anas di bidang fikih dan Suqrân al-'Abîd al-Maghribî di bidang tasawuf. Lihat Farîd al-Dîn 'Aṭṭâr, *Muslim Saints and Mystics*, terj. A.J. Arberry (London: Routledge and Regan Paul, 2001), 23; Kâmil Muṣṭafâ al-Shibî, *Al-Ṣilah bayn al-Taṣammuf wa al-Tashayyuf* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 2000), 361-362.

⁸Abû Na'im Aḥmad b. 'Abd Allâh al-Aṣbahânî, *Hilyat al-Awliyâ' wa Ṭabaqât al-Aṣfiyâ'*, Vol. 9 (Mesir: Maṭba'ah al-Sa'âdah li Jawar al-Muḥâfazah, 1988), 394.

Nabi dan bahwa Nabi Muhammad masih hidup di alam barzakh setelah ia wafat. Hadis tersebut diriwayatkan oleh beberapa ulama hadis dari ‘Aus b. ‘Aus al-Saqafi bahwa Rasulullah bersabda:

إِنَّ مِنْ أَفْضَلِ أَيَّامِكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهِ خُلِقَ آدَمُ وَفِيهِ قُبِضَ وَفِيهِ النَّفْحَةُ وَفِيهِ الصَّعَقَةُ، فَأَكْثَرُوا عَلَيَّ مِنَ الصَّلَاةِ فِيهِ فَإِنَّ صَلَاتِكُمْ مَعْرُوضَةٌ عَلَيَّ. قَالَ: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ تُعْرَضُ صَلَاتُنَا عَلَيْكَ وَقَدْ أَرَمْتَ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَ عَلَيَّ الْأَرْضِ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ.⁹

Sesungguhnya hari terbaik bagi kalian adalah hari Jumat. Pada hari itulah diciptakan Adam, peniupan sengkakala yang pertama (kehancuran) dan sengkakala yang kedua (kebangkitan). Oleh karena itu, perbanyaklah membaca salawat kepadaku pada hari itu, karena salawat yang kalian bacakan akan diperlihatkan kepadaku”. Seorang sahabat bertanya, “Wahai Rasulullah, bagaimana mungkin salawat kami akan diperlihatkan kepadamu, sedangkan engkau telah hancur di sana?”. Rasulullah menjawab, “Sesungguhnya Allah mengharamkan kepada bumi memakan jasad para nabi.

Hadis di atas diriwayatkan Ibn Mâjah, Ahmad b. Hanbal, Abû Dâwud, Ibn Hîbbân, dan al-Hâkim dengan sanad sahih.¹⁰ Al-Bayhaqî dalam kitabnya *Shu'b al-Imân* dan al-Isfahânî dalam kitabnya *al-Targhîb* meriwayatkan hadis serupa melalui jalur Abû Hurayrah bahwa Nabi bersabda: “Barang siapa membaca salawat kepadaku di sisi pemakamanku, maka aku akan mendengarnya, dan barangsiapa yang membaca salawat kepadaku dari jauh, maka aku akan menyampaikannya”. Al-Bukhârî dalam kitab *Târîkh*, sebagaimana dikutip Zâhir Shâh, meriwayatkan dari ‘Ammâr bahwa Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya Allah mempunyai malaikat yang diberi kemampuan

⁹Lihat dalam Abû ‘Abd Allâh Muhammad b. Mâjah b. Yazîd al-Qazwîni, *Sunan Ibn Mâjah*, Vol. 1 (Saudi: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 2001), 345; Abû ‘Abd Allâh al-Hâkim Muhammad b. ‘Abd Allâh al-Naysâbûrî, *Al-Mustadrak ‘alâ al-Şahîhayn*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), 413.

¹⁰Muṣṭafâ Abû Sayf al-Hamâmi, *Ghanth al-‘Ibâd bi Bayân al-Rashâd* (Mesir: Dâr al-‘Ilâm li al-Naṣr, 2004), 260.

menghilang di atas para makhluk, ia berdiri di atas kuburanku. Tidak seorangpun yang membaca salawat kepadaku kecuali salawat itu aku jawab”.¹¹

Beberapa hadis di atas menjelaskan bahwa meskipun Rasulullah telah meninggal dunia, ia masih bisa berinteraksi dengan umatnya di dunia karena pada hakekatnya Nabi masih hidup di alam barzakh, sehingga ia bisa mendengar orang-orang yang membaca salawat kepadanya dan menjawab bacaan salawat itu. Hadis-hadis tersebut dijadikan dalil kaum sufi bahwa Nabi masih hidup, sehingga orang-orang tertentu yang mempunyai tingkat spiritualitas tinggi dapat bertemu dan menerima hadis darinya baik melalui mimpi maupun dalam keadaan terjaga. Oleh karena itu, di kalangan ahli tasawuf dikenal metode periwayatan hadis tersendiri yang disebut *liqâ' al-Nabî* dan *tarîq al-kashf*. Dua metode periwayatan ini hanya dapat dilakukan oleh kaum sufi yang telah mencapai *maqâm* tertentu sehingga mereka bisa bertemu Nabi dan menerima riwayat hadis darinya. Kedua metode tersebut di samping berbeda dengan metode periwayatan hadis yang dikenal dan dikembangkan di kalangan ahli hadis, juga tidak dapat diterima oleh mereka sebagai metode periwayatan dan karenanya hadis-hadis yang diriwayatkan melalui dua metode itu keotentikannya layak dipersoalkan.

Otentisitas Periwayatan Hadis Menurut Ahli Hadis

Secara historis, eksistensi hadis Nabi telah muncul semenjak awal Islam, ketika terjadi tradisi di kalangan para sahabat mentransformasikan segala yang disabdakan atau dilakukan Nabi, khususnya yang berkaitan dengan bidang publik,¹² di samping yang berkenaan dengan bidang privat. Sebagai figur, Nabi menjadi sentral perhatian, baik pada ranah sebagai pemimpin, suri teladan, penyampai syariat Allah yang setiap perilaku dan kebijakannya mengandung muatan hukum.¹³

¹¹Zâhir Shâh Miyân Qadirî Maḥmûdî, *Al-Shawâiq al-Rabbânîyah* (Turki: Maktabah al-Ḥaqqîqah, 2003), 9.

¹²Fazlur Rahman, “The Living Sunnah and al-Sunnah wa al-Jama’ah”, dalam P. K. Hoya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006), 150.

¹³Muḥammad ‘Ajjâj al-Khaṭîb, *Al-Sunnah qabl al-Tadwîn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), 15-16.

Pergantian generasi dari masa Nabi pada masa berikutnya berimplikasi pada kondisi yang berbeda dan memerlukan antisipasi tersendiri. Setelah Nabi wafat, umat Islam tidak dapat mendengar sabda-sabda, menyaksikan perbuatan-perbuatan, dan hal-hal Nabi secara langsung. Tindak tanduk Nabi yang mayoritas bermuatan ajaran Ilahi,¹⁴ di samping yang dijelaskan al-Qur'an,¹⁵ hanya dapat diketahui melalui informasi yang disampaikan para sahabat secara lisan atau tertulis. Informasi yang berasal dan berkaitan dengan Nabi tersebut perlu diantisipasi untuk dapat diketahui validitas dan akurasinya, baik dari segi sanad, matan, maupun aspek-aspek lain yang terkait dengan *naqd al-ḥadīth* (kritik hadis).

Para ahli hadis telah mengembangkan prinsip-prinsip dasar kritik tentang keotentikan hadis (*dirāyat al-ḥadīth*) yang dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori, yaitu kritik yang berhubungan dengan sistem *isnād* dan kritik yang berhubungan dengan matan hadis. Objek yang paling banyak dikaji dalam literatur hadis terkait dengan sistem *isnād* adalah masalah biografi dan penilaian terhadap para periwayat hadis (*asmā' al-rijāl*) yang menyangkut, (a) kronologi waktu; (b) biografi; (c) penilaian terhadap para periwayat hadis; (d) hirarki mereka dalam status sebagai periwayat; (e) aspek-aspek kehidupan mereka yang memungkinkan membantu dalam menentukan identitas, kebenaran, dan keabsahan mereka; (f) bukti-bukti hadis riwayat mereka disertai komentar kritikus hadis;¹⁶ dan (g) metode penyampaian dan penerimaan hadis.

Penilaian terhadap sistem *isnād*, asal-usul, dan penerapannya dalam hadis,¹⁷ perkembangannya, asal usul dan perkembangan literatur biografi,

¹⁴al-Qur'ân, 7 (al-A'râf): 50; 53 (al-Najm): 4; dan 41 (Fuṣṣilat): 6.

¹⁵Ibid., 3 (Âl 'Imrân): 81; 7 (al-A'râf): 61 dan 67; 9 (al-Tawbah): 73, 88, 113, dan 128; 33 (al-Aḥzâb): 21, 40, 50, 53, dan 59; 60 (al-Mumtahanah): 12; dan 66 (al-Taḥrîm): 1 dan 3.

¹⁶Lihat Abû Ḥâtim al-Râzî, *Kitâb al-Jarḥ wa al-Ta'dîl* (Heiderabad: Majlis Dâirah al-Ma'ârif, 1998); Muḥammad b. Ahmad b. 'Uthmân al-Dhahabî, *Tadhkirat al-Huffâẓ*, Vol. 1 (Heiderabad: The Dâirât el-Ma'ârif el-Othmaniyâ, 2001); *Mizân al-'Itidâl fî Naqd al-Rijâl*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005), Aḥmad b. Ḥajar al-'Asqalânî, *Tabdhîb al-Tabdhîb* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003); *Lisân al-Mizân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004).

¹⁷Sistem *isnād* yang diyakini telah ada pada masa Nabi bahkan masa pra-Islam, seperti terlihat pada kitab Yahudi *Misnâ* dan dalam pengutipan syair-syair *Jâbilīyah*. Sistem *isnād* telah digunakan secara intens terutama sejak terjadi pemalsuan hadis masa 'Alī b. Abī

kualifikasi para periwayat, dan hal-hal lain terkait menjadi objek kajian hadis dari segi sanad dalam studi hadis. Para ahli hadis cenderung mengkaji sanad lebih sebagai bagian eksternal dan sekaligus penunjang bukti kebenaran matan hadis. Sebagai silsilah orang-orang yang menghubungkan kepada matan hadis¹⁸ atau jalan menuju matan, yaitu mata rantai periwayat yang menyampaikan matan (materi) hadis dari sumbernya yang pertama,¹⁹ sanad mempunyai peran penting dalam pembuktian keabsahan matan hadis, karena dengan sanad hadis dapat dibuktikan kebenarannya secara historis.

Prinsip-prinsip kritik sanad secara garis besar dapat diringkas sebagai berikut. *Pertama*, setiap hadis harus dapat diurut ke belakang sampai penerima dan penyampai pertama dengan mata rantai yang bersambung di antara para periwayat yang memiliki identitas yang jelas, sifat yang tidak dipertanyakan, serta kualitas kecerdasan (ingatan) dan ketinggian keadilan yang mapan. *Kedua*, setiap hadis yang merekam suatu peristiwa yang kadang-kadang dihadiri orang banyak, harus diriwayatkan sebagaimana aslinya oleh beberapa periwayat.²⁰ *Ketiga*, setiap hadis harus terhindar dari sifat-sifat yang merusak nilai kesahihannya, baik karena di dalamnya terdapat cacat tersembunyi (*'illat*) atau kejanggalan (*shâdh*) yang diketahui setelah dilakukan penelitian lebih dalam.

Penentuan keotentikan hadis dapat dilihat melalui kriteria-kriteria hadis sahih, yaitu: (a) sanadnya bersambung (*muttaṣil*); (b) periwayatnya bersifat adil (*'âdil*); (c) periwayat kuat hafalannya (*dâbiṭ*); (d) terlepas dari

Ṭâlib (w. 40 H./661 M.). Para ulama berusaha agar tiap hadis diriwayatkan tidak hanya matannya saja tapi sekaligus dengan sanadnya. Pada masa *tâbi'în*, penerapan sistem *isnâd* sudah memasyarakat, tidak hanya dikenal di kalangan ulama saja tapi juga di kalangan umum. Lihat Muḥammad Mustafâ A'zamî, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 2006), 530; Muḥammad 'Ajjâj al-Khaṭîb, *Uṣûl al-Ḥadîth: 'Ulûmub wa Muṣṭalahub* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1999), 224; *Al-Sunnah Qabl al-Tadwîn*, 220.

¹⁸Maḥmûd al-Taḥḥân, *Taysîr Muṣṭalah al-Ḥadîth* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), 16.

¹⁹al-Khaṭîb, *Uṣûl al-Ḥadîth*, 32.

²⁰Muḥammad Zubayr Siddiqi, "The Sciences and Critique of Hadith", dalam P. K. Hoya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006), 95.

kejanggalan (*shâdlh*); dan (e) terhindar dari cacat (*'illab*).²¹ Kriteria (a), (b), dan (c) berkenaan dengan sanad, dan (d) serta (e) terkait dengan sanad dan matan. Sedangkan penentuan kesahihan hadis dari segi matan saja dapat dilihat pada redaksi dan/atau kandungan makna yang menunjukkan bahwa hadis itu tidak berisi kedustaan terhadap Rasulullah baik perkataan yang pernah diucapkan atau perbuatan yang pernah dilakukan.²² Menurut Şalâh al-Dîn al-Adlabî, suatu hadis dinyatakan otentik dari segi matan apabila memenuhi syarat-syarat berikut: (a) tidak bertentangan dengan al-Qur'an; (b) tidak bertentangan dengan hadis sahih; (c) tidak bertentangan dengan *al-sîrah al-nabawîyah*; (d) tidak bertentangan dengan akal; (e) tidak bertentangan dengan indera; (f) tidak bertentangan dengan sejarah; (g) hadis yang tidak menyerupai perkataan Nabi; (h) hadis yang mengandung keserampangan; (i) hadis yang mengandung makna yang rendah; dan (j) hadis yang lebih menyerupai pernyataan ulama khalaf.²³

Muhammad Zubayr Şiddiqî menyatakan bahwa otentisitas hadis dapat diketahui melalui penerapan prinsip-prinsip kritik matan berikut: (a) suatu hadis tidak boleh bertentangan dengan hadis-hadis lain dalam masalah yang sama, yang telah diterima sebagai hadis yang sahih oleh periwayat lain yang berkompeten. Tidak boleh pula bertentangan dengan teks al-Qur'an atau prinsip-prinsip dasar Islam yang telah diterima; (b) suatu hadis tidak boleh bertentangan dengan akal, hukum alam, dan pengalaman umum; (c) hadis-hadis yang menerangkan tentang balasan (pahala) yang tinggi yang tidak proporsional bagi perbuatan baik dan tidak signifikan atau hukuman berat yang tidak proporsional untuk

²¹Lihat Abû 'Amr 'Uthmân b. 'Abd al-Rahmân Ibn al-Şalâh, *Ulûm al-Hadîth* (Madinah: al-Maktabah al-Islâmîyah, 2002), 10; Aḥmad b. Ḥajar al-'Asqâlânî, *Sharḥ Nukhbah al-Fikr fî Muṣṭalah Abl al-Athâr* (Beirut: Dâr al-Athâr, 2004), 51; Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Qawâ'id al-Taḥdîth min Funûn Muṣṭalah al-Hadîth* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1989), 79; Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûtî, *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawawî*, Vol. 1 (Madinah: al-Maktabah al-'Ilmîyah, 1998), 63; Abû Zakariyâ Yahyâ b. Sharf al-Nawawî, *Al-Taqrîb li al-Nawawî: Fann Uṣûl al-Hadîth* (Kairo: 'Abd al-Rahmân Muḥammad, 2005), 2.

²²Umar b. Ḥasan 'Uthmân Fallâtah, *Al-Waq' fî al-Hadîth*, Vol. 1 (Beirut: Muassasah Manâhil al-'Irfân, 2008), 300.

²³Şalâh al-Dîn b. Aḥmad al-Adlabî, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulamâ' al-Hadîth al-Nabawî* (Beirut: Dâr al-Aflâq al-Jadîdah, 2007), 197-288.

kesalahan biasa harus ditolak; (d) hadis-hadis yang memuat nilai-nilai luar biasa pada surat-surat dalam al-Qur'an tidak harus diterima semuanya secara umum; (e) hadis-hadis yang mengandung kelebihan dan pujian kepada seseorang, suku, atau tempat-tempat tertentu harus ditolak secara umum; (f) hadis-hadis yang memuat ramalan-ramalan masa depan dengan menyebutkan waktu haruslah ditolak; dan (g) hadis-hadis yang memuat pernyataan-pernyataan Nabi yang bisa menghambat posisi kenabiannya serta ungkapan yang mungkin tidak sesuai dengan dia seharusnya ditolak.²⁴

Metode Periwiyatan Hadis di Kalangan Ahli Tasawuf

Ahli tasawuf mengakui metode periwiyatan hadis yang berkembang di kalangan ahli hadis. Mereka juga mengakui hadis-hadis yang terdapat dalam kitab-kitab hadis, seperti dalam *Muwatta'* karya Mâlik b. Anas (93-179 H.), *Ṣaḥīḥ al-Bukhârî* karya Muḥammad b. Ismâ'îl al-Bukhârî (w. (256 H.), *Ṣaḥīḥ Muslim* karya Muslim b. al-Ḥajjâj al-Naysâbûrî (w. 261 H.), *Sunan Abî Dâwud* karya Abû Dâwud al-Sijistânî (w. 275 H.), *Sunan al-Tirmidhî* oleh Muḥammad b. 'Îsa al-Tirmidhî (w. 279 H.), *Sunan al-Nasâ'î* karya Aḥmad b. Shu'ayb al-Nasâ'î (w. 303 H.), *Sunan Ibn Mâjah* oleh Muḥammad b. Yazîd al-Qazwaynî (w. 273 H.), *Sunan al-Dârimî* karya 'Abd Allâh b. 'Abd al-Raḥmân al-Dârimî (w. 255 H.), dan kitab-kitab hadis lain. Hanya saja, berbeda dengan ahli hadis, ahli tasawuf dalam menetapkan otentisitas hadis Nabi tidak hanya terpaku pada ada tidaknya sanad hadis sebagaimana dipersyaratkan oleh ulama hadis. Suatu perkataan tertentu bisa dinisbahkan sebagai hadis Nabi asalkan perkataan tersebut sejalan dengan al-Qur'an dan disampaikan oleh orang yang mempunyai tingkat kesalihan yang tinggi. Dalam menetapkan otentisitas hadis Nabi itu, tampaknya ahli tasawuf mempunyai metode tersendiri, yaitu *liqâ' al-Nabî* dan *ṭarîq al-kaşf*.²⁵

Metode *liqâ' al-Nabî* merupakan metode ahli tasawuf untuk menetapkan otentisitas hadis. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya ahli tasawuf yang mengklaim pernah bertemu dengan Nabi, baik melalui mimpi maupun bercakap-cakap secara langsung dalam keadaan terjaga

²⁴Siddiqi, "The Sciences and Critique of Hadith", 96.

²⁵Usman Sya'rani, *Otentisitas Hadis Nabi* (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2002), 50.

atau tidak tidur.²⁶ Mereka bertemu dengan Nabi sebagaimana para sahabat Nabi bertemu dengannya, meskipun sesungguhnya Nabi sudah lama meninggal dunia.

Bagi orang yang tidak mengenal dunia tasawuf atau tidak pernah memasuki dunia tasawuf, tampaknya pengalaman tersebut irrasional dan mungkin bertentangan dengan akidah mereka. Tetapi, bagi ahli tasawuf, pengalaman itu dapat dibenarkan dan memang benar-benar bisa terjadi.²⁷ Menurut ahli tasawuf, seseorang dapat bertemu langsung dengan Nabi Muhammad setelah ia wafat pada tanggal 12 Rabi' al-Awwâl 11 Hijriah, karena pada hakekatnya Nabi masih hidup dan terus menerus mengawasi umatnya.²⁸ Keyakinan ahli tasawuf ini didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an, seperti:

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ.²⁹

Jangan kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah (bahwa mereka itu) mati, tetapi mereka itu sebenarnya hidup tapi kamu tidak menyadarinya.³⁰

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ.³¹

Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati, tetapi sebenarnya mereka hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rejeki.³²

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ
وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا.³³

²⁶Ibid.

²⁷Abû Muḥammad al-Wilattûrî, *Ibtighâ' al-Wujûh li Ḥubb Allâh wa Madḥ al-Rasûl* (Turki: Maktabah al-Ḥaqqîqah, 2004), 57.

²⁸Şafî al-Raḥmân al-Mubârafûrî, *Al-Raḥîq al-Makbtûm* (Riyad: Maktabah Dâr al-Salâm, 2004), 469.

²⁹al-Qur'ân, 2 (al-Baqarah): 154.

³⁰Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 25.

³¹al-Qur'ân, 3 (Âl 'Imrân): 169.

³²Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 73.

³³al-Qur'ân, 4 (al-Nisâ'): 69.

Dan barangsiapa yang mentaati Allah dan Rasul-Nya, mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat Allah, yaitu para nabi, para *siddiqîn*, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang yang saleh. Dan mereka itulah teman-teman yang sebaik-baiknya.³⁴

Dalam tiga ayat tersebut dijelaskan bahwa *shubadâ'* (orang-orang yang mati syahid) pada hakekatnya tetap hidup dan tidak mati. Mereka tetap mendapatkan rejeki dari Allah, meskipun orang-orang di dunia tidak menyadarinya. Demikian pula dengan Rasulullah yang mempunyai kedudukan lebih tinggi dari *shubadâ'* yang tetap hidup dan tidak mati,³⁵ karena kehidupan di alam barzakh (kubur) tidak dikhususkan bagi orang-orang yang mati syahid saja, tetapi juga untuk para nabi, orang-orang yang jujur, dan orang-orang yang saleh.³⁶

Keyakinan para ahli tasawuf tersebut didasarkan pula pada hadis-hadis Nabi, di antaranya hadis riwayat al-Bayhaqî bahwa Rasulullah bersabda, "Para nabi itu hidup di dalam kubur, mereka senantiasa dalam keadaan salat". Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bayhaqî dalam kitabnya *Ḥayât al-Anbiyâ' fî Qubûribim* melalui jalur sanad dari Yahyâ b. Abî Kathîr dari Ḥajjâj b. Abî al-Aswâd. Ḥajjâj dinilai *thiqab* (terpercaya) oleh Aḥmad b. Ḥanbal dan Ibn Ma'în. Hadis tersebut juga diriwayatkan Abû Ya'la al-Mûsilî dalam kitab *Musnad*-nya dan al-Bazzâr dengan jalur sanad yang sama dengan riwayat al-Bayhaqî. Hanya saja, al-Bazzâr menilai Ḥajjâj sebagai perawi yang tidak *thiqab*. Penilaian al-Bazzâr ini dianggap lemah, karena sebenarnya Ḥajjâj itu *thiqab* dan hadisnya dinilai sahih oleh al-Bayhaqî.³⁷

Ini artinya, para nabi itu hidup di alam barzakh meskipun kehidupan di sana berbeda dengan kehidupan di dunia dengan karakter yang berbeda pula.³⁸ Hanya orang-orang suci yang mendapat *kashf* (pengalaman keterbukaan) yang memungkinkan untuk dapat melihat

³⁴Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 90.

³⁵Maḥmûdî, *Al-Ṣawâiq al-Rabbânîyah*, 10.

³⁶Ḥamd Allâh al-Dâjawî, *Al-Başâir li Munkir al-Tawassul bi Abl al-Maqâbir* (Turki: Maktabah al-Ḥaqqiqah, 2004), 241.

³⁷Nabil al-Sharîf al-Azharî, *I'lam al-Muslimîn* (Beirut: Dâr al-Mashâri', 2003), 82.

³⁸al-Hamâmî, *Ganṭh al-Tbâd*, 263.

Nabi. Menurut al-Ghazâlî, orang-orang yang mengikuti metode ahli tasawuf akan mampu menyaksikan para malaikat, roh-roh para nabi, mereka bisa mendengar suara-suara spiritual, dan mengambil manfaat dari padanya. Dalam perkembangannya, pengalaman kejiwaan mereka akan terus meningkat sampai pada tingkatan yang sulit diucapkan dengan kata-kata.³⁹

Pertemuan dengan Nabi Muḥammad dapat bersifat langsung dan tidak langsung. Pertemuan tidak langsung dengan Nabi terjadi melalui mimpi. Para ulama membagi mimpi menjadi tiga: (a) *al-ru'yâ al-nafsîyah*, yaitu mimpi yang merupakan pengaruh kecemasan atau pengaruh bisikan hawa nafsu; (b) *al-ru'yâ al-shayfânîyah*, yaitu mimpi yang merupakan campur tangan setan, di mana setan menguasai atau mempengaruhi tidur seseorang akibat dorongan atau kegelisahan jiwanya sehingga setan mampu memasukkan sesuatu ke dalam mimpinya; dan (c) *al-ru'yâ al-ṣahîbah* (mimpi yang benar), yaitu mimpi rohani atau mimpi yang berasal dari Allah.⁴⁰

Mimpi bertemu Nabi termasuk kategori yang ketiga, yaitu *al-ru'yâ al-ṣahîbah*. Ahli tasawuf berkeyakinan bahwa mimpi bertemu Nabi merupakan hal yang benar, karena setan tidak bisa menyerupai Nabi dan orang yang melihat Nabi dalam mimpi, ia akan melihatnya dalam keadaan sadar. Keyakinan ini di samping berdasar pengalaman mereka juga berdasar hadis Nabi yang antara lain diriwayatkan al-Bukhârî dari Abû Hurayrah bahwa Rasulullah bersabda, “Barang siapa yang melihatku dalam mimpi, maka ia akan melihatku dalam keadaan sadar, dan setan tidak akan dapat menyerupai diriku”.⁴¹ Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalânî, sebagaimana dikutip oleh Yûsuf al-Qaradâwî, banyak sekali hadis yang menerangkan tentang mimpi sehingga al-Bukhârî dalam *Ṣahîḥ al-Bukhârî* menghimpun hadis-hadis dalam sebuah bab khusus yang dinamakan *Kitâb al-Ta'bir*. Dalam bab ini terhimpun sebanyak 99 hadis. Hampir

³⁹Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Munqidh min al-Dalâl* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2005), 39.

⁴⁰Sa'îd Hawwâ, *Jalan Rohani*, terj. Khairul Rafi' dan Ibnu Thaha Ali (Bandung: Mizan, 2001), 221-222; Amîr al-Najjâr, *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, terj. Hasan Abrori (Jakarta: Pustaka Azzam, 2003), 132.

⁴¹Muḥammad b. Ismâ'il al-Bukhârî, *Ṣahîḥ al-Bukhârî*, Vol. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2003), 92.

semua hadis tersebut juga diriwayatkan oleh Muslim b. al-Ḥajjāj dalam kitabnya *Ṣaḥīḥ Muslim*.⁴²

Para tokoh sufi banyak yang mengaku pernah bertemu dengan Nabi Muḥammad melalui mimpi mereka, misalnya al-Junayd yang pernah bermimpi bertemu Rasulullah yang memintanya agar mau berbicara di depan umum.⁴³ Demikian pula ahli tasawuf yang lain, Aḥmad al-Jalâ' mengaku pernah diberi roti oleh Rasulullah dalam mimpinya. Roti itu dimakan separoh, dan ternyata ketika ia bangun sisa roti itu masih ada.⁴⁴ Al-Kattânî, juga seorang ahli tasawuf, menceritakan bahwa ia pernah bermimpi bertemu Rasulullah dan memohon agar Rasulullah berdoa kepada Allah untuk tidak mematikan hati nuraninya.⁴⁵

Pertemuan secara langsung dengan Rasulullah dialami para ahli tasawuf dalam keadaan terjaga, bukan melalui mimpi. Ahli tasawuf berkeyakinan bahwa Nabi masih hidup di alam barzakh dan orang-orang tertentu yang mempunyai tingkat spiritualitas tinggi dapat bertemu dengannya dan mendapatkan ajaran-ajaran darinya, termasuk bisa mendapatkan riwayat hadis secara langsung dari Rasulullah atau ajaran tasawuf yang terekam dalam kitab tertentu. Hal tersebut pernah dialami oleh Aḥmad b. Muḥammad b. Mukhtâr al-Tijânî, kelahiran Maghrîb pada 1150 H./1737 M., pendiri *al-Ṭarîqah al-Tijânîyah*, yang dinamakan pula dengan *al-Ṭarîqah al-Muḥammadîyah*. Dasar penamaan ini karena Aḥmad al-Tijânî mendapatkan semua ajaran *ṭarîqah* langsung dari Nabi Muḥammad dalam keadaan jaga, bukan melalui mimpi.⁴⁶ Menurutnya, dasar ajaran *ṭarîqah* adalah dengan memperbanyak membaca salawat yang manfaatnya sangat banyak, di antaranya bisa bertemu langsung dengan Rasulullah, bertanya langsung mengenai masalah-masalah keduniaan, dan hadis-hadis yang dianggap lemah oleh para ahli hadis, sementara di

⁴²Yûsuf al-Qaraḍâwî, *Sikap Islam terhadap Ilham, Kashf, Mimpi, Jimat Perdukunan, dan Jampi*, terj. Hermansyah (Jakarta: Bina Tsaqafah, 2004), 155.

⁴³Reynold A. Nicholson, *Mistik dalam Islam*, terj. Tim Penerjemah Bumi Aksara (Jakarta: Bumi Aksara, 2001), 41.

⁴⁴al-Qushayrî, *Al-Risâlah*, 371.

⁴⁵Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî, *Al-Anwâr al-Qudsîyah fî Ma'rifat Qawâ'id al-Ṣuḥfîyah*, Vol. 2 (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 2002), 91.

⁴⁶Muḥammad Faṭḥan, *Al-Durrab al-Kharîdah*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Ma'arif, 2010), 23.

kalangan ahli tasawuf hadis-hadis tersebut diamalkan.⁴⁷ Aḥmad al-Tijânî juga mengklaim bahwa semua ucapannya berasal dari Nabi Muḥammad.⁴⁸

Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Arabî, yang dikenal dengan Ibn ‘Arabî (w. 638 H./1240 M.), seorang ahli tasawuf termasyhur di Andalusia, juga pernah mengaku bertemu Rasulullah. Dalam mukadimah karyanya, *Fuṣūṣ al-Ḥikâm*, ia menyatakan pernah bertemu Rasulullah sekitar tanggal 20 Muharram 627 Hijriah di Damaskus. Ibn ‘Arabî menyatakan bahwa Rasulullah memberikan kitab *Fuṣūṣ al-Ḥikâm* agar disampaikan kepada manusia sehingga mereka dapat mengambil manfaat darinya. Ia kemudian menyebarkan kitab tersebut tanpa adanya pengurangan atau penambahan sedikitpun, sebagaimana saat pertama kali ia terima dari Rasulullah.⁴⁹

Metode *al-kashf* atau *ṭarîq al-kashf* sebagai salah satu metode dalam menetapkan otentisitas hadis Nabi diperkenalkan oleh Ibn ‘Arabî. *Kashf* sendiri diperoleh seseorang yang terbiasa melakukan olah spiritual (*riyâdat al-nafs*) dengan menahan segala keinginannya dan berusaha ikhlas dalam setiap amalannya, sehingga hatinya mampu mendapatkan cahaya ketuhanan.⁵⁰ Menurut Ibn ‘Arabî, *kashf* berarti penyingkapan tabir dari pengetahuan potensial dan penggugahan kesadaran kudus yang sedang tidur dalam hati manusia. Apabila tabir itu diangkat, mata hati akan mampu melihat semua hal, yang abadi dan temporal, yang aktual dan potensial, ketika mereka berada dalam keadaan latensi (*thubûṭ*). Pengetahuan yang diperoleh melalui *kashf* tidak hanya bersifat spekulatif tetapi bersifat pasti.⁵¹

Untuk memperoleh pengetahuan melalui metode *kashf*, seseorang disyaratkan terlebih dahulu melakukan *mujâbadah* dan *riyâdah* dengan melewati tahapan demi tahapan yang telah ditentukan. *Mujâbadah* adalah perjuangan melawan dorongan hawa nafsu atau kesungguhan dalam

⁴⁷Ibid.

⁴⁸Ibid., 111.

⁴⁹Muḥammad b. ‘Alī ibn Muḥammad Ibn ‘Arabî, *Fuṣūṣ al-Ḥikâm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 2005), 47.

⁵⁰Viktor Sa’îd Bâsil, *Manhaj al-Baḥṭh ‘an Ma’rifah ‘ind al-Ghaẓâlî* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnâni, 2007), 230-231.

⁵¹A.E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibnu ‘Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), 151.

beribadah tanpa mengharapkan balasan.⁵² Sedangkan *riyâḍah* merupakan pembebanan diri dengan suatu perbuatan yang pada akhirnya menjadi suatu karakter dalam kepribadian.⁵³ Tahapan-tahapan yang ditentukan itu adalah *maqâmât* atau posisi seorang hamba yang diperoleh melalui *mujâhadah* dan *riyâḍah*. Melalui perjuangan dan latihan mental ini, jiwa seseorang menjadi suci dan dekat dengan Allah sehingga ia mempunyai peluang untuk menjadi wali Allah.⁵⁴

Menurut al-Qushayrî, untuk sampai pada pengalaman *kashf*, seorang sufi harus terlebih dahulu menjalani beberapa *maqâm* (*al-maqâmât*), yaitu tahapan adab (etika) seorang hamba dalam usaha mencapai ketersambungan dengan Allah dengan berbagai macam upaya.⁵⁵ Menurut al-Ṭûsî, *maqâm-maqâm* dalam tasawuf adalah taubat, warak, zuhud, fakir, sabar, tawakal, dan rida.⁵⁶

Ibn ‘Arabî menyebut perolehan *kashf* dengan *‘ilm ladunnî* yang merupakan buah dari ketaatan kepada Rasulullah melalui ucapan atau perbuatannya. Seorang ahli tasawuf akan memperoleh *kashf* apabila mengikuti aturan syariat, tidak melakukan maksiat atau menghalalkan sesuatu yang haram.⁵⁷ Di antara hadis yang dinyatakan sahih oleh Ibn ‘Arabî melalui *al-kashf* adalah sebuah hadis yang berbunyi, “Barang siapa yang mengetahui dirinya, maka ia akan mengetahui Tuhannya”. Dalam kitabnya, *al-Futûḥât al-Makkîyah*, Ibn ‘Arabî mengutip hadis tersebut dalam beberapa tempat.⁵⁸ Demikian pula dalam karya monumentalnya,

⁵²Abû Bakar Muḥammad al-Kalâbâdhî, *Al-Ta‘arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azharîyah, 2001), 168.

⁵³M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 230.

⁵⁴Abû ‘Abd Allâh al-Ḥakîm al-Tirmidhî, *Kitâb Khatm al-Awliyâ’* (Beirut: al-Maṭba‘ah al-Katulikiyah, 2009), 331-332.

⁵⁵al-Qushayrî, *Al-Risâlah*, 56.

⁵⁶Abû Naṣr ‘Abd Allâh b. ‘Alî al-Sarrâj al-Ṭûsî, *Kitâb al-Luma‘ fî al-Taṣawwuf* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2007), 42.

⁵⁷Ibrâhîm Hilâl, *Al-Taṣawwuf al-Islâmî bayn al-Dîn wa al-Falsafah* (Kairo: Dâr al-Nahḍah al-‘Arabiyah, 2010), 153.

⁵⁸Lihat Muḥammad b. ‘Alî Ibn ‘Arabî, *Al-Futûḥât al-Makkîyah*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 2008), 308 dan 472; Vol. 3: 72, 101, 305, dan 404.

Fuṣūṣ al-Hikām, ia mengutip hadis itu sebagai salah satu dalil mengenai makrifat.⁵⁹

Kritik terhadap Metode *Liqâ'* dan *Kashf* dalam Periwiyatan Hadis

Di kalangan ahli tasawuf dikenal metode periwiyatan hadis khas mereka, yaitu metode *liqâ' al-Nabî* dan *ṭarîq al-kashf*. Metode *liqâ' al-Nabî* digunakan oleh ahli tasawuf dalam periwiyatan hadis melalui mimpi atau dalam keadaan terjaga. Seorang ahli tasawuf bermimpi bertemu Nabi dan mendapatkan hadis darinya atau ia dalam keadaan terjaga menerima hadis dari Rasulullah, karena menurut keyakinan mereka Nabi Muḥammad masih hidup di alam barzakh dan dapat menjumpai orang tertentu yang mempunyai tingkatan spiritualitas yang tinggi. Dengan cara demikian, seorang ahli tasawuf bisa mendapatkan matan hadis langsung dari Nabi tanpa melalui perantaraan para periwiyat hadis. Sedangkan *ṭarîq al-kashf* digunakan sebagai metode periwiyatan hadis melalui olah spiritual (*riyâdat al-nafs*) dengan menahan segala keinginan dan berusaha ikhlas dalam setiap amalan, sehingga hati seorang sufi mampu mendapatkan cahaya ketuhanan,⁶⁰ termasuk di dalamnya mampu berkomunikasi dengan Rasulullah sehingga bisa mendapatkan hadis-hadis darinya secara langsung melalui cara *kashf*.

Menurut hemat penulis, dilihat dari kaca mata epistemologi studi hadis, kedua metode tersebut tidak dapat digunakan sebagai cara untuk meriwiyatkan hadis Nabi. Alasannya sebagai berikut. *Pertama*, tidak ditemukan metode periwiyatan hadis dengan cara *liqâ' al-Nabî* atau *al-kashf* dalam berbagai literatur disiplin ilmu hadis. Dua metode ini tidak dikenal di kalangan ahli hadis dalam periwiyatan atau penentuan otentisitas hadis. Periwiyatan hadis di kalangan ahli hadis menggunakan metode tertentu yang dikenal dengan *tahammul wa adâ' al-ḥadîth*. Para ahli hadis membagi tata cara periwiyatan hadis pada delapan metode: (a) *al-samâ' min lafẓ al-shaykh* (penerimaan hadis dengan cara mendengar langsung lafal hadis dari guru hadis); (b) *al-qirâ'ah 'alâ al-shaykh* (periwiyatan dengan cara periwiyat menghadapkan riwayat hadis kepada guru hadis, baik periwiyat itu sendiri yang membacanya atau orang lain

⁵⁹Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ al-Hikām*, Vol. 1, 81 dan 92; Vol. 2, 324.

⁶⁰Bâsil, *Manhâj al-Baḥth*, 230-231.

yang membacakannya dan ia mendengarkan); (c) *al-ijâzah* (periwatyan hadis dengan cara guru hadis memberikan ijin kepada seseorang untuk meriwayatkan hadis yang ada padanya); (d) *al-munâwalah* (metode periwatyan hadis dengan cara guru hadis memberikan kitab hadis kepada muridnya sambil mengucapkan, “Ini hadis yang telah saya dengar” atau “Ini hadis yang telah saya riwayatkan”); (e) *al-mukâtabah* (periwatyan hadis dengan cara seorang guru hadis menuliskan hadis yang diriwayatkannya untuk diberikan kepada orang tertentu); (f) *al-i’lâm* (periwatyan dengan cara guru hadis memberitahukan kepada muridnya suatu hadis atau kitab hadis yang telah diterimanya dari periwatnyanya, misalnya melalui metode *al-samâ’* tanpa diikuti pernyataan agar muridnya tadi meriwayatkannya lebih lanjut); (g) *al-wašyâh* (periwatyan hadis dengan cara seorang periwat hadis mewasiatkan kitab hadis yang diriwayatkannya kepada orang lain); dan (h) *al-wijâdah* (periwatyan hadis dengan cara seseorang dengan tidak melalui cara *al-samâ’* atau *al-ijâzah*, mendapatkan hadis yang ditulis oleh periwatnyanya). Masing-masing metode periwatyan hadis ini mempunyai tata cara tersendiri dan dengan lafal yang tersendiri pula.

Kedua, hadis-hadis yang diklaim berasal dari Nabi melalui metode *liqâ’* dan *kashf* tidak ada sanadnya, sebab hadis-hadis itu diklaim langsung diterima oleh seorang sufi dari Nabi baik melalui mimpi atau dalam keadaan terjaga sehingga tanpa melalui para periwat hadis. Cara demikian tidak lazim di kalangan ahli hadis karena suatu hadis dapat diterima dan dinyatakan otentik berasal dari Nabi apabila memenuhi kriteria tertentu, yaitu mempunyai sanad yang bersambung (*muttasiil*), para periwatnyanya bersifat adil (*âdil*), para periwatnyanya kuat daya hafalannya (*dâbiif*), baik sanad maupun matannya terlepas dari kejanggalan (*shâdh*) dan cacat (*illab*).⁶¹ Hadis yang diterima melalui metode *liqâ’* dan *kashf* tidak memenuhi kriteria-kriteria tersebut karena tidak ada sanadnya, hanya matannya saja. Di kalangan ahli hadis ditetapkan beberapa kriteria

⁶¹Lihat Ibn al-Şalâh, *Ulûm al-Hadîth*, 10; Aḥmad b. Ḥajar al-‘Asqalânî, *Sharḥ Nukḥbat al-Fîker*, 51; al-Qâsimî, *Qawâ'id al-Taḥdîth*, 79; al-Suyûtî, *Tadrîb al-Râwî*, Vol. 1, 63; dan al-Nawawî, *Al-Taqrîb li al-Nawawî*, 2.

tentang hadis *mawdû'* di antaranya hadis yang tidak mempunyai sanad dinyatakan sebagai hadis palsu.⁶²

Ketiga, hadis-hadis yang menerangkan tentang mimpi bertemu Rasulullah, bahwa orang yang bermimpi bertemu Rasulullah dalam tidurnya, maka akan bertemu dengannya dalam keadaan terjaga,⁶³ harus ditafsirkan, tidak dipahami secara tekstual (*ḥarfīyah*). Menurut al-Nawawî, hadis tersebut mengandung tiga pengertian: (a) bagi orang-orang yang sezaman dengan Rasulullah namun tidak sempat berhijrah, lalu orang tersebut bermimpi melihat Nabi, maka Allah akan memberikan taufik-Nya kepada mereka sehingga bisa bertemu dengan Rasulullah; (b) orang yang bermimpi bertemu Nabi akan bertemu dengannya di akhirat sebagai pembenaran mimpinya, karena di akhirat setiap umatnya baik yang pernah bertemu maupun belum akan mengalami pertemuan langsung dengannya; (c) orang itu akan melihat Nabi di akhirat secara dekat dan mendapat syafaatnya.⁶⁴

Sementara itu, Ibn Hajar al-‘Asqalânî menyimpulkan penafsiran hadis tersebut bahwa: (a) hadis itu harus dipahami secara perumpamaan (*tashbīh*), karena hadis tersebut diperkuat dengan riwayat lain yang dalam redaksinya ada lafal yang menunjukkan arti perumpamaan; (b) orang yang mimpi bertemu Nabi akan melihat kebenaran, baik secara nyata maupun secara penyingkapan saja; (c) hadis tersebut dikhususkan kepada orang-orang yang sezaman dengan Nabi Muḥammad dan bagi orang

⁶²Lihat al-Nawawî, *Al-Taqrīb li al-Nawawî*, 46; al-Suyûtî, *Tadrīb al-Râwî*, Vol. 1, 274-277, Ibn Kathîr al-Dimashqî, *Iktibâs ‘Ulûm al-Ḥadîth* (Beirut: Dâral-Kutub al-‘Ilmiyah, 2007), 57-58; Muḥammad b. Abî Bakr b. al-Qayyim al-Jawziyah, *Al-Manâr al-Munîf fî al-Ṣaḥîḥ wa al-Da‘îf* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001), 46-82; Muḥammad b. ‘Alî al-Fârisî, *Jawâhir al-Uṣûl fî ‘Ilm Ḥadîth al-Rasûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002), 80-82; al-Qâsimî, *Qawâ'id al-Taḥdîth*, 151-155; Muḥammad Maḥfûz al-Tirmasî, *Manhaj Dhawî al-Naẓâr fî Sharḥ Manzûmat al-Aṭhar li al-Suyûtî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 89-90; al-Khaṭîb, *Al-Sunnah Qabl*, 239-248; Uṣûl al-Ḥadîth, 432-437; Şubḥî al-Şâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîth wa Muṣṭalahub* (Beirut: Dâr ‘Ilm li al-Malâyin, 2009), 264-267, al-Ṭaḥḥân, *Taysîr Muṣṭalah*, 90; Aḥmad Muḥammad Shâkir, *Al-Bâ‘ith al-Ḥâthibûth: Sharḥ Iktibâs ‘Ulûm al-Ḥadîth* (t.tp: Maktabah al-Ma‘ârif, 1996), 76-78; dan Aḥmad ‘Umar Hâshim, *Qawâ'id Uṣûl al-Ḥadîth* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 2009), 114-115.

⁶³al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 7, 92.

⁶⁴Abû Zakariyâ Yahyâb. Sharf al-Nawawî, *Ṣaḥîḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawî* (Mesir: Dâr al-Ghad al-‘Arabî, 2009), 219-220.

yang beriman kepada Nabi yang belum sempat melihatnya; (d) orang yang bermimpi tersebut akan melihat Nabi seperti ketika bercermin, namun hal tersebut sangat mustahil; (e) ia akan melihat Nabi Muḥammad pada hari kiamat dan tidak dikhususkan bagi mereka yang telah bermimpi ketemu Nabi saja; dan (f) orang yang bermimpi melihat Nabi, ia akan melihatnya secara nyata. Pendapat ini sangat aneh dan masih diperdebatkan.⁶⁵

Keempat, sebagaimana dinyatakan oleh al-Shâṭibî dalam *al-Muwâfaqât*, segala hal yang melanggar kaedah *shar'î* atau hukum *shar'î* hendaklah dinyatakan tidak benar, karena hal itu bisa saja merupakan hayalan, dugaan, atau bisikan setan yang mungkin saja benar atau salah. Seluruh perkara seperti ini tidak layak dijadikan bahan pertimbangan karena bertentangan dengan sesuatu yang baku dan disyariatkan. Menurut hukum syariat, seseorang tidak diperbolehkan berbuat sesuatu berdasarkan penyingkapan mata batinnya (*kashf*) selama belum diketahui secara pasti adanya sebab yang jelas. Rasulullah menetapkan hukum berdasar apa yang didengarnya dan bukan berdasar apa yang diketahuinya semata,⁶⁶ sebagaimana sabdanya, “Sesungguhnya kalian mengadukan perkara kepadaku, dan boleh jadi sebagian di antara kalian lebih pandai mengutarakan argumentasinya dari sebagian yang lain. Maka aku akan memutuskan hukum baginya menurut apa yang kudengar darinya”.⁶⁷ Dengan demikian, *kashf* tidak dapat dijadikan sebagai landasan hukum, karena Rasulullah menyuruh umatnya untuk menetapkan hukum berdasar aspek lahiriah bukan aspek spiritual. Di samping itu, periwayatan hadis harus diperoleh secara empirik (bukan lewat mimpi atau kontemplasi) melalui periwayatan yang berasal dari Nabi Muḥammad baik perkataan, perbuatan, ketetapan, maupun sifat-sifatnya yang diterima oleh para sahabat, kemudian disampaikan secara empirik pula kepada *tâbi'în* dan seterusnya hingga dibukukan oleh para *mukharrij* hadis dalam kitab-kitab mereka. Karena berada di luar jalur empirik

⁶⁵Aḥmad b. Ḥajar al-ʿAsqalânî, *Fathal-Bârîbi Sharḥ Şaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 12 (Mesir: Dâr al-Bayân li al-Turâṡ, 2001), 400.

⁶⁶Ibrâhîm b. Mûsâ al-Shâṭibî, *Al-Muwâfaqât fî Uṣûl al-Shar'ah*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2003), 266-268.

⁶⁷al-Bukhârî, *Şabîḥ al-Bukhârî*, Vol. 4, 80.

sebagaimana terlihat dalam sanad-sanad hadis, maka metode *liqâ'* dan *kashf* tidak mendapat landasan epistemologis yang valid dan reliable.

Kelima, klaim bahwa suatu pernyataan yang bukan hadis lalu disebut sebagai hadis merupakan dosa besar yang diancam oleh Rasulullah dengan neraka. Dalam sebuah hadis *mutawâtir*,⁶⁸ Rasulullah bersabda, "Barangsiapa dengan sengaja berdusta atas namaku, maka hendaklah ia menempati tempat duduknya di neraka".⁶⁹ Suatu pernyataan tertentu yang tidak berasal dari Nabi tetapi dikalim darinya disebut dengan hadis *mawdû'* (palsu).⁷⁰ Para ulama hadis menyatakan bahwa hadis *mawdû'* merupakan seburuk-buruk hadis *da'îf* dan mereka melarang keras pembuatan dan periwayatan hadis palsu kecuali disertai penjelasan tentang identitas kepalsuannya.⁷¹ Hanya saja, di kalangan ahli tasawuf terdapat keyakinan bahwa hadis-hadis yang *da'îf* dan *mawdû'* selama tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah tidak harus ditolak.⁷² Keyakinan mereka ini jelas bertentangan dengan hadis *mutawâtir* di atas. Artinya, sebagian kalangan ahli tasawuf ada yang melakukan dosa karena terlibat dalam periwayatan hadis palsu yang diancam oleh Rasulullah dengan neraka.

Barangkali karena keyakinan itulah, sebagian mereka berani membuat dan/atau meriwayatkan hadis palsu dengan tujuan untuk

⁶⁸Hadis *mutawâtir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh banyak periwayat yang menurut adat kebiasaan mustahil mereka bersepakat untuk berdusta tentang hadis yang mereka riwayatkan itu. Lihat al-Ṭahhân, *Taysîr Mustalah*, 19.

⁶⁹Hadis ini diriwayatkan oleh banyak periwayat hingga mencapai peringkat *mutawâtir* yang tidak diragukan kesahihannya. 'Abd al-Ḥayy al-Laknâwî mencantumkan hadis ini kurang lebih melalui enam puluh lima jalur sanad baik riwayat al-Bukhârî, Muslim, al-Tirmidhî, al-Nasâ'î, Ibn Mâjah, al-Dâruqutnî, Aḥmad b. Ḥanbal, maupun lainnya. Lihat 'Abd al-Ḥayy b. Muḥammad 'Abd al-Hâlim al-Laknâwî, *Al-Atḥâr al-Marjû'ah fî al-Akḥbâr al-Mawdû'ah* (Jeddah: al-Ḥaramayn, 2010), 22-36.

⁷⁰Hadis *mawdû'* adalah hadis yang dicipta dan dibuat-buat, kemudian dinisbahkan kepada Rasulullah secara palsu dan dusta baik secara sengaja maupun tidak. Lihat Maḥmûd Abû Rayyah, *Aḍwâ' alâ al-Sunnah al-Muḥammadîyah* (Beirut: Muassasah al-'Alam, 1997), 119.

⁷¹'Abd al-Raḥmân b. al-Ḥusayn al-'Irâqî, *Al-Taqyîd wa al-Idâh* (Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1996), 130-131.

⁷²Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥusaynî al-Zubaydî, *Iḥbâf al-Sâdâh al-Muttaqîn bi Sharḥ 'Ulûm al-Ḥadîth* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 67.

menjadikan manusia lebih takwa kepada Allah. Hadis kategori ini dibuat oleh sebagian ahli tasawuf yang ilmu pengetahuannya tentang hadis dan ilmu hadis dangkal, dengan maksud untuk mendorong manusia berbuat baik (*al-targhîb*) dan mencegah mereka dari berbuat jahat (*al-tarhîb*). Dengan membuat hadis itu, mereka menyangka telah berbakti kepada agama Islam karena membuat orang banyak senang beribadah dan taat kepada Allah.⁷³ Contoh hadis palsu yang mereka buat adalah, “Dunia ini haram bagi ahli akhirat dan akhirat haram bagi ahli dunia, sedang dunia dan akhirat haram bagi ahli Allah”.⁷⁴ Menurut Naşîr al-Dîn al-Albânî, hadis ini palsu yang berasal dari kalangan sufi yang berkeinginan menabur benih akidah *sîfîyah* yang batil. Dengan dalih mendidik jiwa, hadis ini mengharamkan sesuatu yang dihalalkan Allah.⁷⁵ Padahal, mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram hukumnya dosa besar.

Untuk menyikap hal tersebut, hadis-hadis *mauḍū‘* yang dijadikan landasan oleh ahli tasawuf dalam ajaran-ajarannya idealnya tidak diklaim sebagai hadis tetapi sebagai pendapat ulama, sehingga meskipun terjadi kesalahan penisbahan tidak termasuk dosa yang diancam oleh Rasulullah. Oleh karenanya, di kalangan para ahli dikenal istilah *al-ḥadîth aw kamâ qâla* (hadis atau seperti yang disabdakan oleh Nabi) ketika terjadi keraguan dalam meriwayatkan hadis.

Keenam, memperoleh pengetahuan melalui mimpi bertemu Nabi sebenarnya tidak dilarang, apalagi ada hadis *ṣaḥîḥ* yang menerangkannya. Demikian pula memperoleh pengetahuan melalui *kashf*, karena sebenarnya *kashf* merupakan metode pemahaman tentang sesuatu yang tertutup bagi pemahaman rasional dan sensual yang tersingkap bagi seseorang; seakan-akan ia melihat dengan mata telanjang.⁷⁶ Menurut al-Ghazâlî, metode *kashf* dapat dibenarkan sebagai sarana untuk memperoleh bahan pengetahuan selama pengetahuan yang dihasilkan

⁷³Mustafâ al-Sibâ‘î, *Al-Sunnah wa Makânatubâ fî al-Tasbrî‘ al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2007), 87.

⁷⁴Muḥammad Nâşîr al-Dîn al-Albânî, *Silsilat al-Aḥādîth al-Ḍa‘îfah wa al-Mawḍū‘ah wa Atharubâ al-Say’ fî al-Ummah*, Vol. 1 (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 2005), 121.

⁷⁵Ibid.

⁷⁶al-Ṭūsî, *Kitâb al-Luma‘*, 42

tidak berlawanan dengan prinsip-prinsip agama.⁷⁷ Cara intuitif ini, sekalipun dalam wacana tertentu dikategorikan sebagai pendekatan non-ilmiah, tetapi keberadaannya dalam penelitian ilmiah masih bisa diakui sebagai metode untuk memperoleh kebenaran atau pengetahuan.⁷⁸ Hanya saja, ketika berkaitan dengan periwayatan hadis yang harus dapat dibuktikan secara historis-empirik melalui bukti mata rantai periwayat sebagaimana tertera dalam sanad, maka metode *kashf* tidak dapat digunakan, sebab tidak terdapat bukti orang-orang yang menyampaikan hadis sejak Nabi sampai *mukharrij* hadis. Dengan kata lain, secara historis hadis tersebut tidak dapat ditemukan asal muasalnyanya (*lâ asl lah*) dan karenanya berstatus palsu (*mandûʿ*).

Kesimpulan

Di kalangan ulama hadis, periwayatan hadis menggunakan metode tertentu yang bersifat standar sebagaimana terlihat pada sanad-sanad hadis. Periwayatan itu berasal dari Nabi kemudian disampaikan pada sahabat, lalu ke *tâbiʿîn*, dan seterusnya sampai pada *mukharrij* hadis (ulama yang membukukan hadis). Oleh karena itu, suatu hadis harus disampaikan melalui sanad yang sahih agar dapat diterima sebagai *hujjah* (dalil) agama Islam. Suatu hadis, sebaik apapun matannya, jika tidak ada sanadnya dinyatakan palsu (*mandûʿ*). Hal ini berbeda dengan sistem periwayatan hadis di kalangan ahli tasawuf yang menggunakan metode *liqâʾ al-Nabî* dan *kashf*, yang menyatakan bahwa seorang sufi, dengan tingkat spiritualitas yang tinggi, dapat bertemu dengan Rasulullah dan meriwayatkan hadis langsung darinya baik melalui mimpi atau dalam keadaan terjaga (tidak tidur). Menurut mereka, hadis yang diperoleh dengan cara tersebut bersifat otentik meskipun tidak ada sanadnya.

Perbedaan tersebut harus disikapi secara ilmiah dengan cara menyerahkan suatu persoalan kepada ahlinya, dalam hal ini ahli hadis. Metode periwayatan hadis yang dapat diterima hanyalah yang ditetapkan oleh ulama hadis, sebagaimana terstandarkan dalam disiplin *ʿUlûm al-Ḥadîth*. Klaim kaum sufi pernah bertemu Nabi dan mendapatkan hadis

⁷⁷Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *Al-Maqṣad al-Asnâ fî Sharḥ Asmâʾ Allâh al-Ḥusnâ* (Beirut: Dâr al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2005), 125.

⁷⁸Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: CV. Rajawali Press, 1997), 4-5.

darinya dipahami sebagai sebuah pengalaman spiritual manusia yang perlu diapresiasi terutama dalam hal penyucian diri, tetapi bukan sebagai dalil agama layaknya hadis yang benar-benar dari Nabi secara faktual.

Sebuah pelajaran berharga dari metode *liqâ' al-Nabî* dan *kashf* adalah manusia seharusnya melakukan *mujâbadah* dan *riyâdah*, sehingga hati nurani menjadi bersih dan berfungsi secara optimal, yang ditandai dengan: (a) selamat dari setiap nafsu yang menyalahi ajaran Allah; (b) selamat dari hal-hal yang berlawanan dengan kebaikan dan kebenaran; (c) selamat dari penghambaan kepada selain Allah, (d) bila mencintai atau membenci sesuatu hanya karena Allah; (e) memiliki sikap kepribadian yang baik terhadap diri sendiri; (f) memiliki keseimbangan mental; dan (g) memiliki empati dan kepekaan sosial.⁷⁹ Dengan demikian, seorang Muslim yang menjalankan agama Islam sesuai dengan ketentuan al-Qur'an dan hadis Nabi disertai dengan semangat *mujâbadah* dan *riyâdah* akan mendapatkan ketenteraman dan kebahagiaan hidup yang ditandai dengan kedamaian jiwa dan raga. Hanya saja, metode *liqâ' al-Nabî* dan *kashf* tidak dapat dijadikan sebagai metode periwayatan hadis karena tidak dapat dibuktikan kebenarannya.

Daftar Rujukan

- ‘Asqalânî (al), Aḥmad b. Ḥajar. *Fathal-Bârîbi Sharḥ Şaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 12. Mesir: Dâr al-Bayân li al-Turâth, 2001.
- _____. *Tabdhîb al-Tabdhîb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- _____. *Lisân al-Mizân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004.
- _____. *Sharḥ Nukhbat al-Fiker fî Muṣṭalah Aḥl al-Athâr*. Beirut: Dâr al-Athâr, 2004.
- ‘Aṭṭâr, Farîd al-Dîn. *Muslim Saints and Mystics*, terj. A.J. Arberry. London: Routledge and Regan Paul, 2001.
- A‘zamî, Muḥammad Muṣṭafâ. *Studies in Hadîts Methodology and Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, 2006.

⁷⁹Ahmad Farid, *Pembersih Jiwa*, terj. Nabhani Idris (Bandung: Pustaka, 1996), 21; Marie Jahoda, *Current Concepts of Positif Mental Health* (New York: Basic Book, 1986), 23.

- Abû Rayyah, Maḥmûd. *Aḍwa' 'alâ al-Sunnah al-Muḥammadîyah*. Beirut: Muassasah al-'Alam, 1997.
- Adlabî (al), Şalâḥ al-Dîn b. Aḥmad. *Manhaj Naqd al-Matn 'ind 'Ulamâ' al-Ḥadîth al-Nabawî*. Beirut: Dâr al-Aflâq al-Jadîdah, 2007.
- Afîfî, A.E. *Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.
- Albânî (al), Muḥammad Nâşir al-Dîn. *Silsilat al-Aḥâdîth al-Ḍa'îfah wa al-Mawḍû'ah wa Atharubâ al-Say' fî al-Ummah*, Vol. 1. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 2005.
- Aşbahânî (al), Abû Na'îm Aḥmad b. 'Abd Allâh. *Ḥîyat al-Awliyâ' wa Ṭabaqât al-Aşfyâ'*, Vol. 9. Mesir: Maṭba'ah al-Sa'âdah li Jawar al-Muḥâfazah, 1988.
- Azharî (al), Nabîl al-Sharîf. *I'lâm al-Muslimîn*. Beirut: Dâr al-Mashârî', 2003.
- Bâsil, Viktor Sa'îd. *Manhaj al-Baḥth 'an Ma'rifaḥ 'ind al-Ghaẓâlî*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 2007.
- Bukhârî (al), Muḥammad b. Ismâ'îl. *Şaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 7. Beirut: Dâr al-Fîkr, 2003.
- Dâjawî (al), Ḥamd Allâh. *Al-Başâir li Munkir al-Tawassul bi Ahl al-Maqâbir*. Turki: Maktabah al-Ḥaqqîqah, 2004.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Darus Sunnah, 2002.
- Dhahabî (al), Muḥammad b. Ahmad b. 'Uthmân. *Tadhkirah al-Ḥuffâẓ*, Vol. 1. Heiderabad: The Dâirât el-Ma'ârif el-Othmaniyâ, 2001.
- _____. *Miẓân al-I'tidâl fî Naqd al-Rijâl*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2005.
- Dimashqî (al), Ibn Kathîr. *Iktisâr 'Ulûm al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2007.
- Fallâtah, 'Umar b. Ḥasan 'Uthmân. *Al-Waḍ' fî al-Ḥadîth*, Vol. 1. Beirut: Muassasah Manâhil al-'Irfân, 2008.

- Farid, Ahmad. *Pembersih Jima*, terj. Nabhani Idris. Bandung: Pustaka, 1996.
- Fârisî (al), Muḥammadb. ‘Alî. *Jawâbir al-Uṣûl fî ‘Ilm Ḥadîth al-Rasûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah, 2002.
- Faṭḥan, Muḥammad. *Al-Durrah al-Kharîdah*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Ma’arif, 2010.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid. *Al-Maqṣad al-Asnâ fî Sharḥ Asmâ’ Allâh al-Husnâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah, 2005.
- _____. *Al-Munqidh min al-Dalâl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2005.
- Ḥawwâ, Sa‘îd. *Jalan Robani*, terj. Khairul Rafî’ dan Ibnu Thaha Ali. Bandung: Mizan, 2001.
- Hamâmî (al), Muṣṭafâ Abû Sayf. *Ghawth al-‘Ibâd bi Bayân al-Rashâd*. Mesir: Dâr al-‘Ilâm li al-Naṣr, 2004.
- Hâshim, Aḥmad ‘Umar. *Qawâ‘id Uṣûl al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 2009.
- Hilâl, Ibrâhîm. *Al-Taṣawwuf al-Islâmî bayn al-Dîn wa al-Falsafah*. Kairo: Dâr al-Nahḍah al-‘Arabîyah, 2010.
- ‘Irâqî (al), ‘Abd al-Raḥmân b. al-Ḥusayn. *Al-Taqyîd wa al-Idâb*. Madinah: al-Maktabah al-Salafîyah, 1996.
- Ibn ‘Arabî, Muḥammad b. ‘Alî b. Muḥammad. *Fuṣûṣ al-Ḥikâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 2005.
- _____. *Al-Futuḥât al-Makkiyah*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 2008.
- Ibn al-Ṣalâh, Abû ‘Amr ‘Uthmân b. ‘Abd al-Raḥmân. *Ulûm al-Ḥadîth*. Madinah: al-Maktabah al-Islâmîyah, 2002.
- Ismail, M. Syuhudî. *Kaedah Kesabihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1998.
- Jahja, M. Zurkani. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

- Jahoda, Marie. *Current Concepts of Positive Mental Health*. New York: Basic Book, 1986.
- Jawzîyah (al), Muḥammad b. Abî Bakr b. al-Qayyîm. *Al-Manâr al-Munîf fî al-Şaḥîḥ wa al-Da'îf*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- Kalâbâdhî (al), Abû Bakar Muḥammad. *Al-Ta'arruf li Madbhab Abl al-Tasawwuf*. Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azharîyah, 2001.
- Khaṭîb (al), Muḥammad 'Ajjâj. *Al-Sunnah qabl al-Tadwîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1997.
- _____. *Uşûl al-Ḥadîth: 'Ulûmuh wa Muştalahuḥ*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1999.
- Laknâwî (al), 'Abd al-Ḥayy b. Muḥammad 'Abd al-Hâlim. *Al-Athâr al-Marfû'ah fî al-Akbbâr al-Mawḍû'ah*. Jeddah: al-Ḥaramayn, 2010.
- Maḥmûdî, Zâhir Shâh Miyân Qadirî. *Al-Shawâiq al-Rabbânîyah*. Turki: Maktabah al-Ḥaḥîqah, 2003.
- Mubârafûrî (al), Şafî al-Raḥmân. *Al-Raḥîq al-Makbtûm*. Riyad: Maktabah Dâr al-Salâm, 2004.
- Najjâr (al), Amîr. *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf*, terj. Hasan Abrori. Jakarta: Pustaka Azzam, 2003.
- Nawawî (al), Abû Zakarîyâ Yahyâ b. Sharf. *Al-Taqrîb li al-Nawawî: Fann Uşûl al-Ḥadîth*. Kairo: 'Abd al-Raḥmân Muḥammad, 2005.
- _____. *Şaḥîḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawî*. Mesir: Dâr al-Ghad al-'Arabî, 2009.
- Naysâbûrî (al), Abû 'Abd Allâh al-Hâkim Muḥammad b. 'Abd Allâh. *Al-Mustadrak 'alâ al-Şaḥîḥayn*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- Nicholson, Reynold A. *Mistik dalam Islam*, terj. Tim Penerjemah Bumi Aksara. Jakarta: Bumi Aksara, 2001.
- Qaraḍâwî (al), Yûsuf. *Al-Madkhal li Dirâsah al-Sunnah al-Nabawîyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2008.

- _____. *Sikap Islam terhadap Ilham, Kashf, Mimpi, Jimat Perdukunan, dan Jampi*, terj. Hermansyah. Jakarta: Bina Tsaqafah, 2004.
- Qâsimî (al), Muḥammad Jamâl al-Dîn. *Qawâ'id al-Taḥdîth min Funûn Muṣṭalah al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1989.
- Qazwaynî (al), Abû 'Abd Allâh Muhammad b. Mâjah b. Yazîd. *Sunan Ibn Mâjah*, Vol. 1. Saudi: Dâr Iḥya' al-Kutub al-'Arabîyah, 2001.
- Qushayrî (al), 'Abd al-Karîm. *Al-Risâlah al-Qushayrîyah fî 'Ilm al-Taṣawwuf*. Beirut: Dâr al-Khayr, 2004.
- Rahman, Fazlur. "The Living Sunnah and al-Sunnah wa al-Jama'ah", dalam P. K. Hoya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006.
- Râzî (al), Abû Ḥâtim. *Kitâb al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*. Heiderabad: Majlis Dâirah al-Ma'ârif, 1998.
- Şâlih (al), Şubḥî. *Ulûm al-Ḥadîth wa Muṣṭalahub*. Beirut: Dâr 'Ilm li al-Malâ'yîn, 2009.
- Sha'rânî (al), 'Abd al-Wahhâb. *Al-Anwâr al-Qudsîyah fî Ma'rifat Qawâ'id al-Şufyâh*, Vol. 2. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 2002.
- _____. *Al-Ṭabaqât al-Kubrâ*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2006.
- Shâkir, Aḥmad Muḥammad. *Al-Bâ'ith al-Ḥâthibîh: Sharḥ Ikhtisâr 'Ulûm al-Ḥadîth*. t.tp: Maktabah al-Ma'ârif, 1996.
- Shâṭibî (al), Ibrâhîm b. Mûsâ. *Al-Muwâfaqât fî Uṣûl al-Shar'ah*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2003.
- Shîbî (al), Kâmil Muṣṭafâ. *Al-Şilah bayn al-Taṣawwuf wa al-Tashayyuf*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 2000.
- Sibâ'î (al), Muṣṭafâ. *Al-Sunnah wa Makânatubâ fî al-Tashrî' al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2007.
- Siddiqi, Muhammad Zubayr. "The Sciences and Critique of Hadith", dalam P.K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006.

- Suryabrata, Sumadi. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: CV. Rajawali Press, 1997.
- Suyûtî (al), Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Raḥmân. *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb al-Nawawî*, Vol. 1. Madinah: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, 1998.
- Sya’rani, Usman. *Otentisitas Hadis Nabi*. Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2002.
- Ṭaḥḥân (al), Maḥmûd. *Taysîr Muṣṭalah al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2005.
- Ṭûsî (al), Abû Naṣr ‘Abd Allâh b. ‘Alî al-Sarrâj. *Kitâb al-Luma’ fî al-Taṣawwuf*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2007.
- Tirmasî (al), Muḥammad Maḥfûz. *Manhaj Dhanî al-Naẓâr fî Sharḥ Manẓûmat al-Athar li al-Suyûtî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- Tirmidhî (al), Abû ‘Abd Allâh al-Ḥakîm. *Kitâb Khatm al-Awliyyâ’*. Beirut: al-Maṭba‘ah al-Katulikîyah, 2009.
- Wilattûrî (al), Abû Muḥammad. *Ibtighâ’ al-Wujûb li Ḥubb Allâh wa Madḥ al-Rasûl*. Turki: Maktabah al-Ḥaqqîqah, 2004.
- Zubaydî (al), Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥusaynî. *Iṭḥâf al-Sâdâh al-Muttaqîn bi Sharḥ ‘Ulûm al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.