

Metode *Kashf* dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis di Kalangan Kaum Sufi

DOI 10.18196/AIJIS.2018.0079.27-48

MUHAMMAD KUDHORI

STAI Al-Fithrah Surabaya

E-mail: *khudhori84@gmail.com*

ABSTRACT

Method of assessing the soundness of hadith (Prophetic tradition) is not only limited to the rule that hadith's experts formulate and employ. Sufi (Muslim mystical practioner) circles utilize hadith assessment method called kashf (mystical disclosure). This term literally means disclosing or uncovering a hijab (cover). Terminologically speaking, it means the disclosure of unseen meanings and truth behind textual appearances. In hadith assessment context, kashf is a method used by Sufis since they do not follow hadith assessment principles and method constructed by hadith experts. The tradition of hadith assessment using kashf method is a new method that emerged after long time ago after Prophet's hadiths were collected. This method emerged between the sixth century until the seventh century of Hijra. The first figure who applied this method is Ibn Arabi (558-638 H). Through kashf assessment method, hadith is considered sahih when it does not contradict shar'ah rules. In addition, the hadith assessment using kashf needs to look at the position and quality of scholars who claim to obtain kashf. In turn, this method makes the role of sanad (chain of hadith transmission) smaller in terms of hadith determining the reliability of hadith. In kashf, sanad is directly linked to the Prophet SAW, even without having a person narrating a hadith. Moreover, the time interval between a Sufi who obtains kashf and the Prophet is long period of time. Furthermore, kashf can make Jarh wa Ta'dil (examining reliability of hadith narrators) trivial. The method of kashf is rejected by most of hadith's experts, because it does not hold solid epistemology. The rules are relative, subjective and cannot be objectively defended.

Keyword: method, kashf, hadith assessment, sufi.

ABSTRAK

Metode penilaian hadis ternyata tidak hanya menggunakan kaidah-kaidah yang telah disusun oleh ahli hadis. Ada beberapa metode lain selain yang

ditetapkan oleh ahli hadis, diantaranya adalah metode penilaian hadis dengan *kashf* di kalangan kaum sufi. *Kashf* secara bahasa adalah hilangnya *hijab* (penghalang). Sedangkan secara istilah adalah tampaknya makna-makna gaib dan hal-hal yang bersifat hakekat yang berada di balik tirai. Dalam konteks penilaian hadis, metode *kashf* berarti metode yang dipakai oleh para tokoh sufi dimana mereka tidak memerlukan lagi kaidah-kaidah penilaian hadis yang telah dibangun oleh ahli hadis. Tradisi penilaian hadis dengan metode *kashf* merupakan metode baru yang muncul jauh setelah Nabi Saw., bahkan jauh setelah masa ulama hadis mengkodifikasikan hadis-hadis Nabi Saw. Metode *kashf* baru muncul antara abad VI dan VII hijriyah. Tokoh yang pertama kali terdeteksi melakukannya adalah Ibn 'Arabi (558-638 H.). Dalam metode *kashf* syarat yang harus dipenuhi adalah hadis-hadis yang dinilai sahih tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah umum syara'. Selain itu penilaian hadis dengan *kashf* juga harus melihat kedudukan wali yang mendapatkan *kashf*. Metode penilaian hadis dengan *kashf* tentu akan mengerdilkan peran dan pentingnya sanad, karena dalam *kashf* sanadnya langsung kepada Rasulullah Saw. tanpa melalui para perawi hadis. Padahal antara sufi yang mendapatkan *kashf* dengan Rasulullah Saw. terpaut masa yang sangat jauh. Selain mengerdilkan peranan sanad, metode *kashf* juga meruntuhkan peranan ilmu *Jarh wa Ta'dil* yang kaidah-kaidahnya telah dibangun oleh ahli hadis jauh sebelum munculnya metode *kashf* di kalangan kaum sufi. Kemunculan metode *kashf* ditolak oleh mayoritas ahli hadis, karena ia tidak bertumpu pada landasan epistemologis yang kuat. Kaidah-kaidahnya bersifat nisbi, cenderung subyektif dan tidak bisa dipertahankan.

Kata kunci: hadis, *kashf*, metode, penilaian hadis, sufi.

PENDAHULUAN

Perdebatan tentang penilaian kualitas sebuah hadis sudah muncul sejak zaman dahulu kala di masa para *mukharrij* (kolektor-kritikus) hadis hidup. Sebut saja misalnya ketika para ahli hadis menilai *da'if* hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab Sahih-nya. Hadis yang dimaksud adalah hadis yang menjelaskan bahwa Allah Swt. menciptakan tanah pada hari Sabtu, menciptakan gunung pada hari Ahad, menciptakan pohon pada hari Senin, menciptakan *al-makruh* (sesuatu yang dibenci) pada hari Selasa, menciptakan *al-nur* (cahaya) pada hari Rabu, kemudian Allah menebarkan hewan-hewan di dalamnya pada hari Kamis, menciptakan Adam AS setelah waktu ashar pada hari Jum'at pada akhir penciptaan dan pada akhir waktu Jum'at antara ashar dan waktu malam.¹

Hadis di atas mendapat kritik tajam dari para ulama, seperti Yahya bin Ma'in, al-Bukhari dan yang lainnya. Bahkan al-Bukhari dalam kitabnya *al-Tarikh al-Kabir* menyebutkan bahwa hadis di atas merupakan ucapan Ka'ab al-Ahbar.² Pendapat ini juga diikuti oleh al-Baihaqi dan ulama yang lainnya.

Menurut Ibn Taymiyah, pendapat inilah yang benar, alasannya karena telah mutawatir bahwa Allah SWT menciptakan langit, bumi dan apa-apa yang terkandung di dalamnya dalam waktu enam masa (QS. Al A'raf: 54 dan QS. Yunus: 3).

Sementara itu para ulama yang lain seperti Abu Bakar bin al-Anbari, Abu al-Farj Ibn al-Jawzi dan yang lainnya menilai hadis di atas sebagai hadis sahih. Menurut kelompok ini, hadis di atas tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Al-Qur'an mengabarkan bahwa penciptaan langit dan bumi terjadi selama enam hari, sementara hadis di atas menjelaskan penciptaan material yang ada di bumi, seperti tanah, gunung dan yang lainnya. Dengan demikian tujuh hari yang disebutkan oleh hadis di atas bukanlah enam hari yang disebutkan oleh al-Qur'an. Tentang hal ini al Albani berkata: "Hadis ini sedikitpun tidak bertentangan dengan al-Qur'an sebagaimana yang disangka oleh sebagian ulama. Hadis ini hanya memerinci proses penciptaan yang terjadi di bumi dan itu terjadi selama tujuh hari. Keterangan al-Qur'an yang menyebutkan bahwa penciptaan langit dan bumi selama enam hari dan bumi selama dua hari tidaklah bertentangan dengan hadis ini, karena enam hari ini bukanlah tujuh hari yang disebutkan dalam hadis di atas. Hadis ini bercerita tentang periode penciptaan yang terjadi di bumi sehingga bumi tersebut layak untuk ditempati. Dengan demikian hadis ini tidaklah bertentangan dengan al-Qur'an."³

Dari fenomena di atas, meskipun para ulama hadis telah merancang sedemikian rupa kaidah-kaidah penilaian kesahihan hadis, ternyata dalam tataran praktik mereka beberapa kali berbeda pendapat dalam menentukan kualitas hadis tertentu. Inilah yang seringkali menimbulkan perbedaan pendapat, khususnya dalam produk hukum Islam yang dihasilkan di kalangan ulama.

Dalam perkembangan selanjutnya, metode penilaian hadis ternyata tidak hanya menggunakan kaidah-kaidah yang telah disusun oleh para ulama hadis. Ada beberapa metode lain -selain yang ditetapkan oleh para ahli hadis- yang dijadikan sebagai cara untuk menilai kualitas hadis. Metode itu diantaranya adalah penilaian kualitas hadis karena hadis itu diterima secara bulat oleh para ulama, karena sesuai dengan al-Qur'an, karena dipakai dalil oleh imam mujtahid, dengan cara *kashf*, mimpi bertemu Nabi Saw. dan juga karena sesuai dengan fakta-fakta ilmiah modern.⁴

Tak ayal lagi perbedaan metode penilaian hadis ini semakin menambah daftar perebedaan penilain kualitas hadis di kalangan para ulama. Ulama

fiqh misalnya dengan metodenya berpendapat hadis ini adalah sahih. Namun tidak demikian dengan ulama hadis yang justru menilainya sebagai hadis *da'if*. Demikian juga ulama sufi misalnya, ketika mereka menggunakan kashf-nya untuk menilai sebuah hadis. Dimana penilaiannya ini sering kali berbeda dengan penilaian ulama hadis.

Tulisan ini tidak akan mengupas semua metode yang telah disebutkan di atas, akan tetapi difokuskan pada kajian metode *tashih* hadis dengan metode *kashf* yang banyak dilakukan oleh tokoh-tokoh sufi seperti Ibn 'Arabi, al Shadhili, al Sha'rani dan yang lainnya. Tulisan ini akan berusaha menguak sejarah kemunculan metode *kashf*, kaidah yang dipakai, serta bagaimana dampak yang ditimbulkannya.

Sejarah Kemunculan Metode Kashf dalam Tashih} Hadis di Kalangan Kaum Sufi

Kashf secara bahasa adalah hilangnya *hijab* (penghalang). Sedangkan secara istilah adalah tampaknya makna-makna gaib dan hal-hal yang bersifat hakekat yang berada di balik tirai.⁵ Dalam konteks penilaian hadis, metode *kashf* berarti metode yang dipakai oleh para tokoh sufi dimana mereka tidak memerlukan lagi kaidah-kaidah penilaian hadis yang telah dibangun oleh para ulama ahli hadis dalam menilai kualitas hadis.⁶

Pembahasan tentang *kashf* sebenarnya telah disinggung oleh tokoh-tokoh sufi terkemuka, seperti al Junayd al-Baghdadi (221-297 H.) dan al-Qushayri (346-465 H.). Dalam *al-Risalah al-Qushayriyyah*, al Qushayri menuliskan sebuah bab yang berjudul, *al-Muhadarah wa al-Mukashafah wa al-Mushahadah*. Menurutnya tingkatan yang bertahap, dimulai dari *al-Muhadarah*, lalu *al-Mukashafah*, kemudian *al-Mushahadah*. Al-Qushayri mendefinisikan *al-Muhadarah* sebagai hadirnya hati. Sedangkan *al-Mukashafah* adalah hadirnya hati dengan sifat penjelasan yang tidak memerlukan perenungan terhadap dalil. Adapun *Mushahadah* menurutnya adalah hadirnya Allah yang Maha Haq tanpa adanya keraguan sedikit pun.⁷

Al-Ghazali (450-505 H.) dalam kitabnya *Ihya'* mendefinisikan ilmu *mukashafah* sebagai ilmu batin, dimana ia merupakan puncak dari berbagai macam ilmu. Al-Ghazali juga mengatakan bahwa ilmu *mukashafah* merupakan ilmu yang dimiliki oleh para *siddiqin* dan *muqarrabin*. Ia merupakan pengejawantahan dari *nur* (cahaya) yang

nampak di dalam hati tatkala hati tersebut telah bersih dan suci dari sifat-sifat tercela, hingga dari *nur* tersebut dapat tersingkap perkara-perkara banyak yang sebelumnya belum jelas, sehingga dapat mencapai makrifat yang hakiki dengan Dzat Allah Swt., sifat-sifat-Nya yang sempurna, perbuatan-Nya serta hikmah-hikmah-Nya dalam menciptakan dunia dan akhirat.⁸ Lebih lanjut al Ghazali mengatakan bahwa *mukashafah* adalah makrifat kepada Allah Swt. *Mukashafah* ini menurut al Ghazali merupakan *nur* yang diletakkan oleh Allah Swt. pada hati yang bersih dengan ibadah dan *mujahadah*.⁹

Dalam karyanya yang berjudul *Futuh al-Ghayb*, 'Abd al Qadir al-Jilani dalam *al-Maqalah al-Tasi'ah* juga menyinggung tentang *kashf*. Ia mengatakan bahwa dalam diri para wali dan *al-abdal* dapat tersingkap perbuatan-perbuatan Allah Swt. yang dapat menerangkan akal dan melampaui kebiasaan. Menurut al-Jilani, hal ini terdiri dari dua bagian; *jalal* dan *jamal*. *Kashf* terhadap *jalal* (keagungan) Allah Swt. akan mewariskan *khauf* (rasa takut). Sedangkan *kashf* terhadap *jamal* (keindahan) Allah Swt. akan mewariskan ketenteraman.¹⁰

Sampai masa 'Abd al-Qadir al-Jilani (470-561 H.), belum ditemukan keterangan secara jelas yang menyatakan bahwa *kashf* dapat digunakan sebagai metode penilaian hadis. Kaum sufi hanya membahas bahwa *kashf* merupakan anugerah dari Allah Swt. kepada hamba yang dikehendakinya, berupa tersingkapnya rahasia-rahasia Ilahi yang tidak nampak bagi orang lain. Memang Abu Yazid al-Bustami (188-261 H.), salah satu tokoh sufi *mutaqaddimin* pernah secara implisit menyinggung tentang *kashf* saat ia "mengejek" para ahli hadis yang ia sebut sebagai '*ulama' al-rusum*, dimana mereka mengambil ilmu dari orang-orang yang notabenenya telah atau akan mati. Sementara kaum sufi, kata Abu Yazid, mengambil ilmu dari Dzat yang maha hidup. Alkisah saat itu ada orang-orang yang mengajak untuk mengkaji kitab *Musannaf 'Abd al-Razzaq* karya 'Abd al-Razzaq (126-211 H.), ahli hadis kenamaan saat itu, maka Abu Yazid berkata: "Apa keperluan kami kepada 'Abd Razzaq, sedangkan kami mengambil ilmu dari Allah Yang Maha Menciptakan?!"¹¹ Dalam *al-Futuhah*, sebagaimana yang dikutip oleh Ibn 'Arabi, Abu Yazid pernah mencerca ulama hadis yang ia sebut sebagai '*ulama' al-rusum* dengan berkata: "Kalian semua mengambil ilmu kalian dari mayit, dari mayit (fulan, dari fulan, dimana semuanya telah meninggal). Sedangkan kami mengambil ilmu kami dari Dzat yang Maha Hidup, yang tidak akan mati." Sebagian

kaum sufi juga berkata: "Hatiku telah bercerita kepadaku dari Tuhanku. Sedangkan kalian (ulama hadis) mengatakan bahwa fulan telah bercerita kepadaku, dari fulan dan fulan. Padahal fulan-fulan itu telah meninggal."¹² Sampai di sini Abu Yazid al-Bustami hanya berbicara tentang cara mendapatkan ilmu, dimana menurutnya kaum sufi mendapatkan ilmu langsung dari Allah Swt., tanpa melalui perantara manusia. Al-Bustami belum membahas *kashf* sebagai metode yang digunakan untuk menilai kesahihan sebuah hadis.

Apa yang disampaikan oleh al Bustami di atas tentu akan bertolak belakang dengan pernyataan tokoh sufi yang lain seperti al Junayd al-Baghdadi, dimana ia sangat menganjurkan untuk menulis hadis-hadis Nabi Saw. Dalam salah satu pernyataannya yang terkenal ia berujar: "Barang siapa yang tidak mencatat hadis dan tidak menghafalkan sedikit demi sedikit al Qur'an, maka ia tidak bisa diikuti dalam urusan ini (tasawuf)."¹³ Dalam tradisi *tahammul al-hadith* (proses penerimaan hadis), mencatat merupakan salah satu cara bagi para periwayat hadis untuk mendapatkan hadis dari guru-guru mereka.¹⁴ Ini artinya, al Junayd menganjurkan para pengikut tasawuf untuk meriwayatkan hadis dari guru-guru hadis, bahkan hal itu menjadi sebuah keharusan bagi para tokoh tasawuf yang menjadi panutan. Sahal al-Tustari (w. 283 H.), tokoh besar tasawuf yang disejajarkan dengan al-Junayd pernah ditanya, sampai kapan seseorang menulis hadis? Ia pun menjawab, sampai mati. Ia juga berkata: "Barang siapa yang menghendaki dunia dan akherat, maka hendaknya ia menulis hadis, karena di dalamnya terdapat manfaat di dunia dan akherat."¹⁵

Beberapa ulama sufi yang menggunakan metode *kashf* dalam penilaian hadis pada umumnya merujuk kepada tokoh-tokoh sufi setelah 'Abd al-Qadir al-Jilani. Al-Sha'rani (898-973 H.) dalam kitabnya *al-Tabaqat al-Kubra*, ia menceritakan kisah dari Abu al Mawahib al-Shadhili (820-882 H.) yang berkata: "Saya menghadap Rasulullah Saw., kemudian aku bertanya tentang hadis yang masyhur:

"Berzikirlah kepada Allah Swt. hingga orang-orang berkata: "(orang itu) gila."

Sementara dalam *Sahih Ibn Hibban* disebutkan:

*"Perbanyaklah berzikir kepada Allah Swt. hingga orang-orang berkata: "(orang itu) gila."*¹⁶

Maka Rasulullah Saw. bersabda: "Ibn Hibban benar dalam periwaya-tannya. Rawi yang meriwayatkan dengan redaksi "*udhkuru Allah*" juga

benar, karena aku mengucapkan keduanya. Pada satu kesempatan aku mengatakan “*akthiru*” dan pada kesempatan yang lain aku mengatakan “*udhkuru*”.¹⁷

Hadis lain yang dinilai sahih oleh kalangan ahli sufi dengan metode *kashf* adalah hadis:

“Sahabat-sahabatku laksana bintang. Dengan siapa saja kalian mengikuti mereka, maka kalian akan mendapatkan petunjuk.”

Tentang hadis ini, al-Sha’rani berkata: “Hadis ini, meskipun terjadi perdebatan di kalangan ahli hadis, kualitasnya adalah sahih menurut ahli *kashf*.”¹⁸

Muhammad Yusuf bin Isma’il al-Nabhani (1265-1350 H.) dalam kitabnya *Sa’adat al-Darayn* mengutip dari Ibn Hajar al-Haytami (909-973 H.), ia mengisahkan bahwa gurunya dan guru ayahnya, al-Shams Muhammad bin Abi al-Hama’il sering kali melihat Nabi Saw. secara langsung, sehingga ia pun ketika ditanya tentang sesuatu, ia tidak menjawabnya hingga disampaikan kepada Nabi Saw. Lalu ia berkata, untuk masalah ini Nabi Saw. mengatakan demikian, sebagaimana yang disampaikan oleh Nabi Saw. kepadanya. Maka berhati-hatilah dari mengingkari hal ini, karena (mengkinkarinya) merupakan racun yang mematikan.¹⁹

Al-‘Ajiluni (1087-1162 H.) dalam pendahuluan kitabnya *Kashf al-Khafa’* mengatakan:

Penilaian sebuah hadis sebagai hadis palsu, sahih maupun yang lainnya sesungguhnya berdasarkan data yang nampak pada para ahli hadis, baik dari segi sanad maupun yang lainnya, bukan berdasarkan esensi hadis tersebut, karena bisa jadi sebuah hadis dinilai sebagai hadis sahih dalam pandangan ahli hadis sebenarnya adalah palsu maupun da’if, demikian juga sebaliknya. Memang benar, untuk hadis mutawatir dapat dipastikan secara nyata berasal dari Nabi Saw. berdasarkan kesepakatan para ulama. Meskipun keberadaan hadis tersebut dapat mengandung beberapa kemungkinan, namun pengamalannya sesuai dengan yang telah ditetapkan oleh para ahli hadis, sehingga darinya dapat digali hukum syara’. Shaykh al-Akbar Ibn ‘Arabi (558-638 H.) dalam kitabnya al-Futuhat al-Makiyyah mengatakan bahwa beberapa hadis dinilai sahih dari jalur para perawinya namun oleh para ahli kashf dinilai tidak sahih, karena telah ditanyakan kepada Rasulullah Saw., hingga diketahui bahwa hadis tersebut adalah palsu, lalu hadis tersebut ditinggalkan dan tidak diamalkan, meskipun kemudian diamalkan oleh para ahli hadis, karena jalurnya (dianggap) sahih. Sebaliknya, beberapa hadis tidak diamalkan karena jalurnya da’if, karena dalam jalurnya terdapat perawi yang memalsukan hadis, namun sebenarnya hadis itu

*adalah sah, karena ahli kashf telah mendengarnya dari Rasulullah Saw. ketika manghaturkan hadis tersebut kepada Rasulullah Saw.*²⁰

Ibrahim al-Bajuri (1198-1276 H.), Grand Syaikh al-Azhar yang menjabat pada tahun 1847-1860 M. dalam kitabnya *Tuhfat al-Murid* ketika mengomentari hadis tentang dihidupkannya kembali orang tua Nabi Saw., kemudian mereka berdua beriman kepada Nabi Muhammad SAW, lalu kemudian meninggal, mengatakan bahwa barangkali hadis tersebut adalah sah menurut ahli hakikat dengan metode *kashf*.²¹

Tentang penilaian hadis dengan *kashf* ini, al-Suyuti dan al-Nabhani pernah menceritakan sebuah kisah dari sebagian wali. Suatu hari wali tersebut menghadiri pengajian seorang ahli fikih. Saat itu ahli fikih tersebut menyampaikan sebuah hadis. Maka wali itu langsung menegur ahli fikih tersebut dan mengatakan bahwa hadis yang disampaikan adalah batil. Sang ahli fikih pun balik bertanya kepada sang wali, dari mana argumen pendapatnya itu. Maka sang wali berkata: "Ini Rasulullah Saw. berdiri di atas kepalamu. Beliau berkata: "Aku tidak pernah mengucapkan hadis ini." Lalu seorang faqih tersebut mendapatkan *kashf* hingga dapat melihat Nabi Saw.²² Al-Suyuti menyatakan bahwa para imam syariah yang telah lalu menegaskan, termasuk karamah seorang wali adalah ia dapat melihat Nabi Saw. dan berkumpul dengannya dalam keadaan sadar, lalu ia mengambil pengetahuan dan anugerah dari Nabi Saw. Para ulama yang menyatakan demikian dari kalangan madhhab Shafi'i diantaranya adalah al-Ghazali, al-Bazi, al-Taj al-Subki dan al-'Afif al-Yafi'i. Sementara dari kalangan Malikiyyah adalah al-Qurtubi, Ibn Abi Hamzah dan Ibn al-Hajj dalam kitabnya *al-Madkhal*.²³

Al-Sha'rani dalam pendahuluan kitab *al Mizan al-Kubra*, sebagaimana juga dikutip oleh al-Nabhani, pernah mengisahkan bahwa ia melihat surat tulisan al-Suyuti (849-911 H.) yang dipegang oleh salah satu muridnya yang bernama Shaykh 'Abd al-Qadir al-Shadhili. Surat itu berasal dari seseorang yang meminta kepada al-Suyuti agar ia menolongnya di hadapan Sultan Qayatbay. Dalam surat itu tertulis:

Ketahuilah saudaraku, sesungguhnya aku berkumpul dengan Rasulullah Saw. sampai saat ini sebanyak tujuh puluh lima kali secara langsung berhadapan-hadapan. Seandainya bukan karena kekhawatiranku yang butuh kepada Nabi Saw. karena aku masuk dalam lingkungan raja, niscaya aku akan mendatangi benteng itu dan menolongmu di hadapan sultan. Aku adalah seorang laki-laki yang mengkhidmahkan diri kepada Hadis Nabi Saw. dan aku butuh kepada

*Beliau untuk mentashih kan hadis-hadis yang dida'ifkan oleh ahli hadis dari jalur mereka. Tidak diragukan lagi kemanfaatan hal itu lebih besar dari pada kemanfaatan untukmu wahai saudaraku.*²⁴

Al-Nabhani juga mengisahkan bahwa Shaykh Muhyiddin Ibn 'Arabi berkata:

*"Sungguh aku telah mantashihkan beberapa hadis langsung kepada Nabi Saw. yang didha'ifkan oleh para huffaz (ahli hadis). Maka aku mengambil sabda Nabi Saw. dalam menilai hadis itu dan tidak ada sedikit pun keraguan dalam diriku terhadap yang diucapkan oleh Nabi. Bagiku apa yang diucapkannya adalah bagian dari syariatnya yang sah. Aku akan mengamalkannya, meski para ulama (hadis) tidak mengikutiku, karena berpegang pada kaidah-kaidah mereka."*²⁵

Dari keterangan di atas dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa tradisi penilaian hadis dengan metode *kashf* merupakan metode baru yang muncul jauh setelah Nabi Saw., bahkan jauh setelah masa ulama hadis mengkodifikasikan hadis-hadis Nabi Saw. (abad II dan III hijriyah). Metode *kashf* baru muncul pada abad ke enam dan tujuh hijriyah. Tokoh yang pertama kali terdeteksi melakukannya adalah Ibn 'Arabi (558-638 H.). Ibn 'Arabi dalam pendahuluan kitabnya *Fusus al-Hikam* bahkan mengklaim, ia telah bertemu Rasulullah Saw. secara langsung pada sepuluh hari terakhir bulan Muharram 627 H. di kota Damaskus. Di tangan Rasulullah terdapat kitab *Fusus al-Hikam* yang kemudian diberikan kepada Ibn 'Arabi agar disebarkan kepada umat manusia.²⁶

Metode penilaian hadis semacam ini tentu menyelisi metode penilaian hadis yang dilakukan oleh ahli hadis, dimana sebuah hadis dinilai sebagai hadis sahih ketika telah memenuhi lima syarat; sanadnya bersambung, rawi yang adil, rawi yang *dabit* atau rawi yang *dabit*-nya kurang akan tetapi dikuatkan dari jalur yang lain, tidak *shadh* dan tidak mengandung *'illat*.²⁷

Kaidah Tashih Hadis Dengan Metode Kashf Kaum Sufi

'Adnan 'Abdullah Zuhar, seorang tokoh sufi penganut tarekat Tijaniyah berpendapat bahwa *tashih* (penilaian) hadis dengan metode *kashf* dan ilham merupakan madzhab yang *mu'tabar* (diakui) di kalangan kaum sufi, meskipun hal tersebut diingkari oleh kalangan ahli *zahir* (ahli hadis). Menurutnya, *tashih* dengan metode *kashf* ini disebutkan oleh al-'Ajiluni dalam kitabnya *Kashf al-Khafa* dan al-'Ajiluni mendukungnya. Demikian

juga al-Ghumari dalam dua kitabnya *al-Mughir* dan *al-Burhan al-Jali*.²⁸ Hanya saja setelah dilacak dalam kitab *al-Mughir* dan *al-Burhan al-Jali*, al-Ghumari tidak secara jelas dan detail megupas tentang *tashih* dengan metode *kashf*. Mungkin yang dimaksud 'Adnan 'Abdullah Zuhar tentang dukungan al-Ghumari ini adalah saat al-Ghumari dalam *al-Burhan* menjelaskan tentang pemakaian *khirqah* (jubah yang dipakaikan seorang guru sufi sebagai bentuk baiat terhadap murid) dalam tradisi sufi yang dilakukan oleh Nabi Saw. kepada para tokoh sufi baik melalui mimpi maupun secara langsung, seperti Abu al-Bayan Basha' bin Muhammad al-Qurashi (w. 551 H.) selaku pendiri tarekat al-Bayaniyyah. Nabi memakaikan *khirqah* kepadanya secara langsung. Tokoh Sufi lain yang mendapatkan *khirqah* langsung dari Nabi Saw. adalah Ibrahim al-Matbuli, muridnya, 'Ali al-Khawwas dan Abu al Mawahib al-Shanawi.²⁹

Al-Sha'rani (w. 973 H.) juga mengisahkan pemakaian *khirqah* secara langsung dari Nabi Saw. ini dalam kitabnya *Lawaqih al-Anwar al-Qudsiyyah*. Ia mengatakan bahwa dalam sanad pemakaian *khirqah*, ia mempunyai jalur dimana antara ia dan Rasulullah Saw. hanya ada dua orang saja, yaitu al-Sha'rani, dari 'Ali al-Khawwas, dari Ibrahim al-Matbuli yang mengambil secara langsung dari Nabi Saw. dan berhadap-hadapan dengan tata cara yang telah diketahui di kalangan kaum sufi dalam alam ruhani. Kemudian kata al-Sha'rani, 'Ali al-Khawwas sebelum meninggal juga mendapatkan *khirqah* langsung dari Nabi Saw. tanpa adanya perantara sebagaimana gurunya, al-Matbuli.³⁰

Al-Sha'rani juga menyebutkan bahwa tokoh sufi banyak yang bertemu dan berkumpul dengan Nabi SAW secara ruhani. Mereka antara lain adalah 'Abd al-Rahim al-Qunawi, Abu al-Madyan al-Maghribi, Abu Sa'ud bin Abi al-'Asha'ir, Ibrahim al-Dasuqi, Abu al-Hasan al-Shadhili, Abu al-'Abbas al-Mursi, Ibrahim al-Matbuli, Jalaluddin al-Suyuti, Musa al-Zawawi dan tokoh-tokoh sufi lain yang disebutkan al-Sha'rani dalam kitabnya *al-Tabaqat al-Awliya'*.³¹ Al-Suyuti sendiri yang merupakan seorang ahli hadis yang karya-karyanya di bidang hadis tidak diragukan lagi bahkan mengklaim dirinya telah bertemu dan berkumpul dengan Nabi Saw. secara langsung dalam keadaan sadar dan berhadap-hadapan sebanyak tujuh puluh lima kali. Sementara Abu al-Hasan al-Shadhili dan muridnya, Abu al-'Abbas al-Mursi dan tokoh sufi yang lainnya berkata: "Seandainya Rasulullah Saw. terhalang dariku sekejap saja, maka aku tidak menganggap diriku sebagai seorang muslim."³²

Metode penilaian hadis dengan cara *kashf* dalam tradisi kaum sufi menurut 'Adnan Zuhar adalah metode yang *mu'tamad* (dapat dijadikan pegangan, kuat) di kalangan para guru sufi. Dalam beberapa kesempatan para tokoh sufi banyak mengungkapkan, "Hadis ini sahih di kalangan kami (kaum sufi)" atau "Hadis itu sahih secara *kashf*" dan yang lainnya. 'Adnan Zuhar menguatkan pendapatnya ini dengan pernyataan Muhammad al-Kattani (1290-1327 H.) dalam kitabnya *al-Fas al-Makhtum Sharh Surat al-Duha*. Ia berkata: "Sesungguhnya wahyu itu terkadang diberikan kepada para wali, sebagaimana halnya diberikan kepada para nabi, kecuali dalam urusan *tashri'*. Di antaranya adalah penilaian sahih dan *da'if* mereka terhadap hadis-hadis yang dinilai berbeda oleh ulama lain." Dengan demikian, hadis-hadis yang terdapat dalam kitab-kitab tasawuf yang dinilai palsu dan lemah oleh para ahli hadis adalah berdasarkan penilaian selain kaum sufi, sesuai dengan madhhab dan kaidah mereka. Bukan berdasarkan metode para tokoh sufi yang mulia. Oleh karena itu, ingkar kepada mereka dari sudut pandang ini merupakan sesuatu yang tidak diperkenankan, selagi hal itu disepakati di kalangan mereka, diamalkan dan dipegang oleh mereka.³³

Menurut Zuhar, perbedaan penilaian hadis di kalangan kaum sufi dan ahli hadis juga disebabkan oleh faktor lain, yaitu perbedaan dalam menyikapi masalah melihat Nabi SAW dan berkumpul bersamanya secara langsung, sebagaimana yang dialami oleh para tokoh sufi, seperti Ibnu 'Arabi, al-Matbuli, 'Ali al-Khawwas dan yang lainnya. Faktor inilah yang menurut Zuhar menjadi pokok persoalan antara kaum sufi dan ahli hadis dalam menilai sebuah hadis. Faktor penting lainnya yang menyebabkan perbedaan pendapat ini adalah perbedaan dalam memahami ilham, *kashf*, *tahdith* dan *taklim*, dimana hadis-hadis sahih telah menjelaskan bahwa Allah Swt. memuliakan sebagian wali-walinya dengan hal-hal itu. Ini menjadi dalil bagi para tokoh sufi atas kebolehan mendustakan hadis sahih ketika mereka mendapatkan "bisikan" maupun *kashf* dari Allah Swt. maupun Nabi Saw., sebagaimana kisah yang diceritakan oleh al Nabhani di atas tentang seorang wali yang menghadiri pengajian ahli fikih.³⁴

Hanya saja menurut Zuhar, aktifitas *tashih* dan *ta'dif* di kalangan ahli sufi juga harus memenuhi beberapa syarat. Syarat yang terpenting adalah hadis-hadis yang di *tashih* tersebut tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah umum syara'. Selain itu *tashih* dengan *kashf* juga harus melihat kedudukan sufi yang mendapatkan *kashf* tersebut. Kesimpulannya,

menurut Zuhar, *tashih* dengan cara *kashf* di kalangan ahli sufi lebih sah daripada *tashih* yang dilakukan oleh ahli hadis, karena *kashf*, ilham dan *tahdith*, meskipun sekelompok ulama menyatakan hal itu bisa salah, namun kesalahannya kecil. Sementara kemungkinan lemah pada hadis-hadis yang di *tashih* oleh ahli hadis dengan metode yang telah maklum banyak terjadi, sebagaimana diketahui oleh orang-orang yang terbiasa mendalami kitab-kitab mereka.³⁵

Penilaian hadis dengan metode *kashf* sebagaimana keterangan-keterangan yang telah disebutkan di atas ternyata eksistensinya juga diakui oleh sebagian ahli hadis yang mempunyai kecenderungan tasawuf, seperti al-Suyuti, al-'Ajiluni dan al-Ghumari. Bahkan al-Suyuti sendiri menyatakan, ia butuh kepada Rasulullah SAW untuk mentashihkan hadis-hadis yang dida'ifkan oleh ahli hadis dari jalur mereka.³⁶

Namun demikian, diantara mereka terkadang terjadi perbedaan pendapat dalam menilai kesahihan hadis, meskipun mereka sama-sama mengakui legalitas *tashih* hadis dengan metode *kashf*. Sebagai contohnya adalah hadis yang berbunyi:

"Barang siapa yang mengetahui dirinya, maka ia akan mengetahui Tuhannya."

Berdasarkan penuturan al-'Ajiluni, hadis tersebut menurut Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, meskipun dari jalur riwayat tidak sah, namun menurutnya sah dari jalur *kashf*.³⁷ Sementara al-Suyuti saat mengupas hadis ini dalam kitabnya *al-Hawi li al-Fatawi* hanya menampilkan pendapat al-Nawawi yang menilai hadis tersebut sebagai *laysa bi thabit* (tidak tetap, tidak mempunyai sanad), Ibn Taimiyah yang menilai palsu dan Ibn Sam'ani yang menilai bahwa itu termasuk perkataan Yahya bin Mu'adh al Razi. Al-Suyuti tidak berkomentar terhadap penilaian al-Nawawi, Ibn Taimiyah dan Ibn Sam'ani. Ini artinya al-Suyuti sepakat dengan penilaian para ahli hadis tersebut.³⁸

Jadi, pada contoh di atas, al-Suyuti berbeda dengan Ibn 'Arabi dalam menilai hadis tersebut, meskipun keduanya mengakui legalitas *kashf* sebagai metode untuk menilai hadis. Dalam hal ini Ibn 'Arabi menggunakan *kashfnya*, sementara al-Suyuti tidak. Ia mengamini *manhaj* ahli hadis dalam menilai hadis tersebut.

Penilaian Hadis Dengan Metode *Kashf* Menghancurkan Kaidah-Kaidah Ilmu Hadis

Dari paparan di atas, metode penilaian hadis dengan menggunakan *kashf* yang dilakukan oleh kaum sufi sebenarnya tidak mempunyai landasan epistemologis yang kuat. Metode *kashf* menyaratkan hadis-hadis yang dinilai sahih dengan metode *kashf* harus tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah umum syariah. Selain itu kapasitas tokoh yang mendapatkan *kashf* juga harus dilihat, tidak boleh sembarangan mengklaim mendapatkan *kashf*. Inilah yang tidak bisa dibuktikan secara ilmiah, karena tingkat ketakwaan seorang hamba Allah Swt. tidak bisa diukur dengan ukuran-ukuran yang tampak. Ketakwaan sebagaimana sabda Nabi Saw. berada di dalam hati dan yang tahu tentunya hanyalah Allah Swt. semata.

Penggunaan metode *kashf* dengan syarat-syarat tersebut dalam penilaian hadis tentu akan mengkerdilkan peranan ilmu hadis yang telah dibangun oleh para ulama hadis. Kajian tentang sanad dan *jarh wa ta'dil* menjadi tidak berarti. Padahal kajian tentang sanad mendapatkan perhatian yang sangat besar di kalangan ulama salaf sejak masa sahabat sebagai alat untuk mendeteksi hadis-hadis yang bermasalah.

Dengan banyak bermunculannya hadis-hadis palsu, para sahabat dan *tabi'in* mengerahkan segala kemampuannya untuk menjaga hadis, hingga mereka sangat memperhatikan masalah sanad dalam menilai kebenaran sebuah hadis. Demikian ini karena sanad pada sebuah hadis diibaratkan seperti nasab bagi seseorang. Tentang hal ini Muhammad bin Sirin berkata:

*"Mereka pada awalnya tidak menanyakan tentang isnad, akan tetapi setelah terjadi fitnah mereka berkata: "Sebutkanlah kepada kami nama-nama orang yang meriwayatkan hadis kepada kalian." Maka dilihat kepada yang Ahli Sunnah, lalu diambil hadisnya dan dilihat pada yang ahli bid'ah, maka jangan diambil hadis mereka."*³⁹

Sebelum terjadi pemberontakan terhadap 'Uthman, para sahabat tidak selamanya mengharuskan adanya *isnad* hadis karena mereka dikenal jujur dan terpercaya. Terlebih karena *isnad* bukanlah hal baru bagi bangsa Arab. Mereka telah mengetahui hal itu sebelum masa Islam. Mereka sering meng*isnad*kan kisah-kisah dan syair-syair pada masa jahiliah. Pembuktian tentang *isnad* hadis baru diharuskan setelah terjadi pemberontakan pada masa sahabat-sahabat junior dan *tabi'in* senior. Terkait dengan hal ini, Imam Muslim meriwayatkan dari Mujahid, ia berkata:

"Bushayr al-'Adawi datang kepada Ibn 'Abbas, kemudian ia menyampaikan hadis dan mengucapkan, "Rasulullah Saw. bersabda, Rasulullah Saw. bersabda,..." Akan tetapi Ibn 'Abbas tampak kurang semangat dalam menerima hadis tersebut dan tidak menghiraukannya. Lalu Bushair bertanya kepada Ibn 'Abbas, "Wahai Ibn 'Abbas, kenapa engkau tidak memperhatikan dan mendengarkan kepada riwayat yang aku ceritakan, padahal aku menceritakan riwayat itu dari Rasulullah Saw. Lalu Ibn 'Abbas menjawab: "Dahulu ketika ada orang yang kami dengar mengatakan "Rasulullah Saw. bersabda", kami akan cepat-cepat membuka mata dan telinga kami untuk mendengarkannya, akan tetapi ketika manusia sembarangan dalam meriwayatkan hadis, maka kami tidak akan mengambilnya kecuali dari orang-orang yang kami kenal."⁴⁰

Setelah masa sahabat, para *tabi'in* bertanya tentang *isnad* dan mengharuskannya. Hal ini dapat dilihat dari kisah yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abd al-Barr sebagai berikut:

"'Abd al Warith bin Sufyan bercerita kepada kami, ia berkata: Qasim bin Asbagh bercerita kepada kami, ia berkata: Muhammad bin al-Jahm bercerita kepada kami, ia berkata: Ya'la bercerita kepada kami, dari Isma'il bin Abi Khalid, dari al-Sha'bi, dari al-Rabi' bin Khuthaym berkata: "Barang siapa yang mengucapkan 'Tidak ada Tuhan yang patut disembah selain Allah, tidak ada sekutu baginya, kekuasaan dan puji hanya milik-Nya, Ia menghidupkan dan mematikan. Ia berkuasa atas segala sesuatu.' sepuluh kali, maka ia seperti memerdekakan budak." Al-Sha'bi berkata: "Aku bertanya kepada al-Rabi' bin Khuthaym, siapa yang bercerita kepadamu tentang hadis ini?" al-Rabi' bin Khuthaim berkata: "'Amr bin Maymun al-Awaddi." Lalu aku bertemu 'Amr bin Maymun, maka aku bertanya kepadanya: "Siapa yang bercerita kepadamu tentang hadis ini?" Maka ia menjawab: "'Abd al-Rahman bin Abi Layla." Lalu aku bertemu dengan Ibn Abi Layla, kemudian bertanya kepadanya: "Siapa yang bercerita kepadamu?" Ia berkata: "Abu Ayyub al-Ansari sahabat Rasulullah Saw."⁴¹

Perhatian para *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in* tentang *isnad* dapat dibuktikan dengan beberapa pernyataan mereka berikut ini. Abu al-'Aliyah berkata: "Kami mendengar sebuah riwayat di Basrah dari para sahabat Rasulullah Saw., kami tidak ridha dengan riwayat-riwayat itu hingga kami berangkat mengunjungi mereka, lalu kami mendengarkan riwayat-riwayat itu langsung dari mulut mereka."⁴²

Para *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in* saling berwasiat untuk mencari *isnad*. Hisham bin 'Urwah berkata: "Apabila ada seseorang yang menyampaikan kepadamu sebuah hadis, maka tanyalah, dari siapa hadis ini?"⁴³ Sufyan al-Thawri berkata: "*Isnad* adalah pedang orang mukmin, apabila ia tidak

mempunyai pedang, maka dengan apa ia akan berperang?"⁴⁴ Ibn al-Mubarak juga berkata: "*Isnad* adalah bagian dari agama, seandainya tidak ada *isnad*, maka seseorang akan berkata semaunya sendiri."⁴⁵ Dari pernyataan-pernyataan di atas, maka jelaslah bahwa para *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in* mendalami masalah *isnad* dan menguasainya seperti mereka menguasai persoalan ilmu hadis lainnya.⁴⁶

Salah satu nikmat Allah SWT yang dianugerahkan kepada umat Islam adalah tersebarnya para sahabat ke berbagai penjuru daerah. Sebagian mereka tercatat sebagai orang-orang yang mempunyai umur yang panjang, sehingga mereka mempunyai peran besar dalam menjaga hadis-hadis Nabi Saw. Setelah banyak bermunculan dusta atas nama Rasulullah Saw., maka para pencari ilmu mendengarkan hadis-hadis dari para sahabat. Ketika mereka mendengar hadis dari selain sahabat, mereka bergegas untuk mengkonfirmasi apa yang telah mereka dengar itu kepada para sahabat. Para sahabat kemudian menjelaskan kepada mereka mana yang benar dari Nabi Saw. dan mana yang tidak.⁴⁷

Para pencari ilmu banyak yang melakukan *rihlah* kepada para sahabat untuk meyakinkan apa yang mereka dengar dari para *tabi'in* di kalangan mereka. Inilah maksud ungkapan Abu al-'Aliyah, "Kami mendengar sebuah riwayat di Basrah dari para sahabat Rasulullah Saw., kami tidak ridha dengan riwayat-riwayat itu hingga kami berangkat mengunjungi mereka, lalu kami mendengarkan riwayat-riwayat itu dari mulut mereka." Bahkan para sahabat melakukan *rihlah* di kalangan mereka untuk hal ini. Sebagai contoh, Abu Ayyub melakukan *rihlah* ke Mesir untuk menemui 'Uqbah bin 'Amir, kemudian Jabir bin 'Abdullah melakukan *rihlah* kepada 'Abdullah bin Anis demi sebuah hadis.⁴⁸

Adapun *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in* telah memulai berpindah dan melakukan perjalanan jauh untuk mendapatkan hadis dari orang-orang yang terpercaya dan mempelajari hadis-hadis. Ada yang melakukan perjalanan untuk menemui Abu Darda' hanya untuk mendapatkan satu hadis di Damaskus. Ibn Shihab melakukan *rihlah* ke Sham untuk menemui 'Ata' bin Yazid, Ibn Muhairiz dan Ibn Haywah. Yahya bin Abi Kathir melakukan *rihlah* ke Madinah untuk menemui anak-anak para sahabat yang berada di Madinah. Muhammad bin Sirin menuju Kufah untuk bertemu dengan 'Ubaidah, 'Alqamah, dan 'Abd Rahman bin Abi Layla. Al-Auza'i melakukan *rihlah* untuk menemui Yahya bin Abi Kathir di Yamamah, kemudian masuk ke kota Basrah. Demikian juga Sufyan al-Thawri, ia

melakukan *rihlah* ke Yaman.⁴⁹ Bahkan seorang tokoh *tabi'in* Madinah, Sa'id bin al-Musayyab berkata:

*"Sungguh aku akan melakukan perjalanan beberapa malam dan beberapa hari untuk mencari satu hadis."*⁵⁰

Seringkali para *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in* mempelajari hadis secara bersama-sama lalu mereka mengambil hadis yang telah mereka ketahui dan meninggalkan hadis yang mereka ingkari. Para imam hadis pada masa itu benar-benar memiliki sifat *wara'* dan sangat korektif. Mereka benar-benar hafal hadis sehingga bisa menentukan mana hadis *sahih*, *da'if*, dan mana hadis *maudu'*. Bagi mereka hadis itu tidak bercampur. Mereka mampu membedakan hadis yang buruk dan hadis yang bagus. Tentang hal ini, Sufyan al-Thawri berkata:

*"Aku menerima hadis dengan tiga macam; aku mendengar hadis dari seseorang kemudian aku mengambilnya sebagai agama; aku mendengar hadis dari seseorang yang aku tidak mampu menjarhnya, kemudian aku menggantungkan hadisnya; aku mendengar hadis dari seseorang yang tidak aku pedulikan hadisnya, namun aku senang untuk mengetahuinya."*⁵¹

Abu Bakr bin al-Athram mengisahkan bahwa Ahmad bin Hanbal melihat Yahya bin Ma'in di Sana'a' di sebuah zawiyah sedang menulis *sahifah* Ma'mar dari Aban dari Anas. Ketika ada orang yang melihatnya, maka ia menyimpannya, lalu Ahmad berkata kepadanya: "Engkau menulis *sahifah* Ma'mar dari Aban dari Anas padahal engkau tahu bahwa itu adalah palsu, lalu apa yang akan engkau katakan jika ada orang yang berkata: "Engkau berbicara tentang Aban, kemudian engkau mencatat hadisnya?" Ibn Ma'in berkata: "Semoga Allah merahmatimu wahai Abu 'Abdillah. Aku menulis *sahifah* ini dari 'Abd al-Razzaq dari Ma'mar, kemudian aku menghafalkan semuanya. Ketahuilah *sahifah* itu adalah palsu sehingga tidak ada orang yang datang setelahnya, kemudian mengganti Aban dengan Thabit, lalu meriwayatkannya dari Ma'mar dari Thabit dari Anas bin Malik. Maka akan aku katakan kepadanya: "Engkau bohong, karena sesungguhnya riwayat itu dari Ma'mar dari Aban bukan dari Thabit!"⁵²

Penjelasan tentang *isnad* hadis merupakan suatu keharusan, baik bagi orang awam maupun orang yang berilmu. Demikianlah pada masa *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in*, *isnad muttasil* telah menjadi perhatian, sehingga perawi hadis harus menjelaskan sumber hadis yang diriwayatkannya. Sebagian

dari mereka mengibaratkan hadis tanpa *isnad* dengan rumah tanpa atap dan tiang penyangga. Dengan meng*isnackan* hadisnya, seorang perawi hadis telah lepas dari tanggung jawab. Ia meyakini kesahihan hadis yang diriwayatkannya jika sanad hadis yang diriwayatkan *muttasil* sampai kepada Rasulullah Saw.⁵³

Kesimpulan yang dapat diambil dari pembahasan ini adalah dengan metode *isnad* para ulama dapat mendeteksi mana hadis yang betul-betul bersumber dari Nabi SAW dan mana yang tidak. Dengan demikian metode *tashih* dengan *kashf* tentu akan mengkerdikan peran dan pentingnya sanad, karena dalam *kashf* sanadnya langsung kepada Rasulullah SAW tanpa melalui para perawi-perawi hadis. Padahal antara sufi yang mendapatkan *kashf* itu terpaut sangat jauh masanya dengan Rasulullah SAW.

Selain mengkerdikan peranan sanad, metode *kashf* juga akan meruntuhkan peranan ilmu *Jarh wa Ta'dil* yang kaidah-kaidahnya telah dibangun oleh para ahli hadis jauh sebelum munculnya metode *kashf* di kalangan kaum sufi. Pernyataan Ibn Sirin saat banyak terjadi fitnah: "Sebutkanlah kepada kami nama-nama orang yang meriwayatkan hadis kepada kalian." Maka dilihat kepada yang Ahli Sunnah, lalu diambil hadisnya dan dilihat pada yang ahli bid'ah, maka jangan diambil hadis mereka."⁵⁴ menjadi tidak berarti lagi.

Tidak mengherankan jika kemudian 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah (1917-1997) mengkritik habis al-'Ajiluni yang membenarkan metode *kashf* dalam *tashih* hadis sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn 'Arabi. Abu Ghuddah terheran-heran kepada al-'Ajiluni yang membenarkan *tashih* dengan metode *kashf*, dimana hal itu akan menghancurkan ilmu-ilmu ahli hadis, kaidah-kaidah hadis dan agama, hingga urusan penilaian sahih dan *da'if* yang dilakukan oleh para ahli hadis menjadi sesuatu yang tidak bermakna jika dibandingkan dengan *kashf*., padahal al-'Ajiluni adalah seorang ulama yang mensharah *Sahih Bukhari*. Abu Ghuddah pun kemudian mengingatkan agar tidak tertipu dalam masalah ini.⁵⁵

KESIMPULAN

Kashf sebagai metode penilaian hadis muncul jauh setelah hadis-hadis Nabi Saw. dikodifikasikan. Bahkan dalam literatur kitab-kitab ilmu hadis, metode ini tidak pernah disinggung oleh para ulama hadis, termasuk yang mempunyai kecenderungan Tasawuf, seperti al-Suyuti. Kemunculan

metode *kashf* sendiri dapat menghancurkan kaidah-kaidah ilmu hadis yang telah dibangun oleh para ahli hadis. Sistem sanad yang mendapatkan perhatian luar biasa di kalangan ahli hadis dan menjadi kebanggaan umat Islam seolah menjadi tidak bermakna di hadapan para pengguna *kashf* sebagai metode untuk menilai kesahihan hadis Nabi Saw. Selain menafikan ilmu yang berkaitan dengan sanad, metode *kashf* juga mengesampingkan peranan ilmu *Jarh wa Ta'dil* sebagai perangkat keilmuan untuk menguji *kethiqahan* para perawi hadis.

Kemunculan metode *kashf* tentu ditolak oleh mayoritas ahli hadis, karena ia tidak bertumpu pada landasan epistemologis yang kuat. Kaidah-kaidahnya bersifat nisbi, cenderung subyektif dan tidak bisa dibuktikan secara ilmiah. Penggunaan *kashf* sebagai metode untuk menilai hadis justru akan menimbulkan problem baru, karena adanya klaim kebenaran sepihak dari tokoh sufi yang mendapatkan *kashf*. Pada tahap berikutnya sentimen para ahli hadis dan pengikut-pengikutnya kepada kaum sufi akan semakin meningkat, karena dalam merujuk kualitas hadis, kaum sufi tidak menggunakan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh ahli hadis yang telah teruji sejak ratusan tahun yang lalu.

Kaum sufi semestinya menyadari bahwa penilaian kualitas hadis merupakan domain para ahli hadis, karena mereka yang berkompeten dalam bidang ini. *Li kulli rijal fann*, setiap disiplin ilmu pasti ada ahlinya. Dalam bidang penilaian hadis, tentu yang ahli adalah ahli hadis. Jika kaum sufi mau merujuk penilaian hadis pada metode yang dipakai ahli hadis, tentu pandangan para ahli hadis dan para pengikutnya akan berubah. Dengan demikian, harapannya tasawuf akan lebih bisa diterima oleh semua kalangan umat Islam, karena hadis-hadis yang menjadi landasan pemikiran mereka adalah hadis-hadis sahih yang telah di *tashih* oleh ahli hadis. *Wallah A'lam*.

CATATAN AKHIR

- 1 Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Naysaburi, *al-Jami' al-Sahih*, Vol. 8, (Beirut: Dar al-Jail, t.t.), h. 127.
- 2 Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *al-Tarikh al-Kabir*, Vol. 1, (t.t.: t.p., t.th.), h. 413-414.
- 3 Lajnah Fatawa bi al-Shabakah al-Islamiyyah, *Fatawa al-Shabakah al-Islamiyyah*, Vol. 2, (t.t.: t.p., 2009), 2769. Fatwa no. 4 bulan Jumadi Tsani, 1424 H.
- 4 Lihat al-Murtada al-Zayn Ahmad, *Manahij al-Muhaadditsin fi Taqwiyat al-Ahadits al-Hasanah wa al-Da'ifah*, (Riyad: Maktabah al-Rushd, 1994), h. 22-34.

- 5 'Ali bin Muhammad al-'urjani, *al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1405 H.), h. 237.
- 6 al-Murtada al-Zayn Ahmad, *Manahij al-Muhaadditsin*, h. 29-30.
- 7 'Abd al-Akrim al-Qushayri, *al-Risalah al-Qushayriyyah*, Vol. 1, (t.t.: t.p., t.th.), h. 39.
- 8 Muhammad bin Muhamamd al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th.), h. 19-20.
- 9 Muhammad bin Muhamamd al-Ghazali, *Mukhtasar Ihya' 'Ulum al-Din*, (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2004), h. 15-16.
- 10 'Abd al-Qadir al-Jilani, *Futuh al-Ghayb*, (Daka: Markaz al-'I'lam al-'Alami 2014), *al-maqalah 9*.
- 11 Lihat Muhammad Yusuf al Qardawi, *al-Hayah al-Ruhiyyah fi al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009), h. 13.
- 12 Ibn 'Arabi, *al-Futuh al-Makkiyyah*, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 2007), h. 632.
- 13 Al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh al-Baghdad*, Vol. 14, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), h. 401.
- 14 Lihat Mahmud al-Tahhan, *Taysir Mustalah al-Hadith*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 132-136.
- 15 Ahmad bin 'Uthman al Dhahabi, *Tarikh al-Islam*, Vol. 21, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1987), h. 187.
- 16 Muhammad bin Hibban al-Busti., *Sahih Ibn Hiban*, Vol. 3 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993), h. 99.
- 17 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani, *al-Tabaqat al-Kubra*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013), h. 388
- 18 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani, *al Mizan al-Kubra*, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 30.
- 19 Muhammad Yusuf bin Isma'il al-Nabhani, *Sa'adat al-Darayn*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 422-423.
- 20 Isma'il bin Muhammad al-'Ajiluni, *Kashf al-Khafa'*, Vol. 1, (t.t.: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th.), h. 9-10.
- 21 Ibrahim al-Bajuri, *Tuhfat al-Murid*, (Kairo: Dar al-Salam, 2002), h. 69.
- 22 Lihat 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *Nuzul 'Isa Akhir al-Zaman*, (Iskandaria: Dar Ibn Khaldun, t.th.), h. 22. Muhammad Yusuf bin Isma'il al-Nabhani, *Sa'adat al-Darayn*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 432.
- 23 Ibid., h. 21-22.
- 24 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani, *al-Mizan al-Kubra*, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 44. Muhammad Yusuf bin Isma'il al-Nabhani, *al-Fath al-Kabir fi Dimn al-Ziyadah ila al-Jami' al-Saghir*, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.), h. 7-8.
- 25 Muhammad Yusuf bin Isma'il al-Nabhani, *Sa'adat al-Darayn*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 440.
- 26 Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, (t.t.: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.), h. 47.
- 27 Ibn Hajar al-'Asqalani, *al-Nukat 'ala Kitab Ibn al-Salah*, Vol. 1, (Madinah: 'Imadat

- al-Bahth al-'Ilmi bi al-Jami'ah al-Islamiyyah, 1984), h. 417.
- 28 'Adnan 'Abdullah Zuhar, *Tashih al-Hadith 'Inda al-Sadat al-Sufiyyah*, (t.t.: t.p., t.th.), h. 6-9.
- 29 Ahmad bin Muhammad bin al-Siddiq al-Ghumari, *al-Burhan al-Jali fi Tahqiq Intisab al-Sufiyyah ila 'Ali*, (Kairo: Matba'at al-Sa'adah, 1969), h. 146.
- 30 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani, *Lawaqih al-Anwar al-Qudsiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 14.
- 31 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani, *al-Mizan al-Kubra*, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 44.
- 32 Ibid.
- 33 'Adnan 'Abdullah Zuhar, *Tashih al-Hadith 'Inda al-Sadat al-Sufiyyah*, (t.t.: t.p., t.th.), h. 6-9.
- 34 Ibid, h. 8.
- 35 Ibid., h. 8-9.
- 36 Muhammad Yusuf bin Isma'il al-Nabhani, *al-Fath al-Kabir fi-Dimn al-Ziyadah Ila al-Jami' al-Saghir*, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.), 7-8.
- 37 Isma'il bin Muhammad al-'Ajiluni, *Kashf al-Khafa'*, Vol. 2, (t.t.: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th.), h. 262.
- 38 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Hawi li al-Fatawi*, Vol. 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), h. 226.
- 39 Al-Qadi 'Iyad, *Ikmal al-Mu'lim*, Vol. 1, (t.t.: t.p., t.th.), h. 106.
- 40 Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Jail, t.th.), h. 10.
- 41 Ibn 'Abd al-Barr, *al-Tamhid Lima fi al-Muwatta' min al-Ma'ani wa al-Asanid*, Vol. 1, (t.t.: Mu'assasat al-Qurtubah, t.th.), h. 55.
- 42 Ibid, h. 56.
- 43 Ibn Abi Hatim al-Razi, *al-Jarh wa al-Ta'dil*, Vol. 2, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th.), h. 34.
- 44 Ibn Rajab al-Hanbali, *Sharh 'Ilal al-Tirmidhi*, Vol. 1, (Riyad): Maktabah al-Rushd, 2001), h. 366.
- 45 Al-Khatib al-Baghdadi, *al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah*, Vol. 1, (al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 393.
- 46 Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), h. 220-223.
- 47 Muhammad 'Ajjaj al-Khatib,... h. 227.
- 48 Ibid.
- 49 Al-Hasan bin 'Abd al-Rahman al-Ramahurmuzi, *al-Muhaddith al-Fasil Baina al-Rawi wa al-Wa'i*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1404 H.), h. 231-232.
- 50 Muhammad bin Sa'd al-Basri, *al-Tabaqat al-Kubra*, Vol. 2, (Beirut: Dar Sadir, 1968), h. 381. Yusuf bin 'Abdillah al-Qurtubi, *Jami' Bayan al-'Ilmi wa Fadlihi*, Vol. 1, (t.t.: Dar Ibni Hazm, 2003), h. 188.
- 51 Muhammad 'Ajjaj al-Khatib,... h. 228-229. 'Abdullah bin 'Addi al-Jurjani, *al-Kamil fi Du'afa' al-Rijal*, Vol. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), h. 168.

- ⁵² Al-Khatib al-Baghdadi, *al-Jami' li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Sami'*, Vol. 4, (t.t.: t.p., t.th.), h. 319.
- ⁵³ *Ibid.*, h. 224-226.
- ⁵⁴ Al-Qadi 'Iyad, *Ikmal al-Mu'lim*, Vol. 1, (t.t.: t.p., t.th.), h. 106.
- ⁵⁵ Lihat komentar Abu Ghuddah dalam 'Ali al-Qari, *al-Masnu' fi Ma'rifat al-Hadith al-Mawdu'* tahqiq 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1978), h. 273.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, al-Murtada al-Zayn. 1994. *Manahij al-Muhaadditsin fi Taqwiyyat al-Ahadits al-Hasanah wa al-Da'ifah*. Riyad: Maktabah al-Rushd.
- 'Ajliluni (al), Isma'il bin Muhammad. t.th. *Kashf al-Khafa'*, Vol. 1. t.t.: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- 'Arabi, Muhyiddin Ibn. t.th. *Fusus al-Hikam*. t.t.: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- _____. 2007. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr.
- Baghdadi (al), al-hatib. t.th. *Tarikh al-Baghdad*, Vol. 14. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- _____. t.th. *a-Jami' li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Sami'*, Vol. 4. t.t.: t.p.
- _____. t.th. *al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah*, Vol. 1. Al-Maktabah al-'Ilmiyyah.
- Bajuri (al), Ibrahim. 2002. *Tuhfat al-Murid*. Kairo: Dar al-Salam.
- Barr (al), Ibn 'Abd. t.th. *al-Tamhid Lima fi al-Muwatta' min al-Ma'ani wa al-Asanid*, Vol. 1. t.t.: Mu'assasah al-Qurtubah.
- Basri (al), Muhammad bin Sa'd. 1968. *Al-Tabaqat al-Kubra*, Vol. 2. Beirut: Dar Sadir.
- Busti (al), Muhammad bin Hibban. 1993. *Sahih Ibn Hibban*, Vol. 3. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
- Dhahabi (al), Ahmad bin 'Uthman. 1987. *Tarikh al-Islam*, Vol. 21. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Ghazali (al), Muhammad bin Muhamamd. t.th. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifat.
- _____. 2004. *Mukhtasar Ihya' 'Ulum al-Din*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Ghumari (al), Ahmad bin Muhammad bin al-Siddiq. 1969. *Al-Burhan al-Jali fi Tahqiq Intisab al-Sufiyyah ila 'Ali*. Kairo: Matba'ah al-Sa'adah.
- Hanbali (al), Ibn Rajab. 2001. *Sharh 'Ilal al-Tirmidhi*, Vol. 1. Riyad: Maktabah al-Rushd.
- 'Iyad, Al-Qadi. t.th. *Ikmal al-Mu'lim*, Vol. 1. t.t.: t.p.
- Jilani (al), 'Abd Al-Qadi r. 2014. *Futuh al-Ghayb*. Daka: Markaz al-'Ilam al-'Alami.
- Jurjani (al), 'Abdullah bin 'Addi. 1997. *Al-Kamil fi Du'afa' al-Rijal*, Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Jurjani (al), 'Ali bin Muhammad. 1405 H. *Al-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Khatib (al), Muhammad 'Ajjaj. 1993. *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Nabhani (al), Muhammad Yusuf bin Isma'il. t.th. *Sa'adat al-Darayn*. Beirut: Dar al-Fikr.

- _____. t.th. *al-Fath al-Kabir fi Dimn al-Ziyadah Ila al-Jami' al-Saghir*, Vol. 1. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Naisaburi (al), Muslim bin al-Hajjaj. t.th. *Sahih Muslim*, Vol. 1. Beirut: Dar al-Jail.
- Qardawi (al), Muhammad Yusuf. 2009. *Al-Hayah al-Ruhiyyah fi al-Islam*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Qari (al), 'Ali. 1978. *Al-Masnu' fi Ma'rifat al-Hadith al-Mawdu'* tahqiq 'Abd al-Fattah Abu Ghuddah. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
- Qurtubi (al), Yusuf bin 'Abdillah. 2003. *Jami' Bayan al-'Ilmi wa Fadlih*, Vol. 1. t.t.: Dar Ibn Hazm.
- Qushayri (al), 'Abd al-Karim. t.th. *al-Risalah al-Qushayriyyah*.
- Ramahurmuzi (al), al-Hasan bin 'Abd al-Rahman. 1404 H. *al-Muhaddith al-Fasil Baina al-Rawi wa al-Wa'i*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Razi (al), Ibn Abi Hatim. t.th. *al-Jarh wa al-Ta'dil*, Vol. 2. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Sha'rani (al), 'Abd al-Wahhab. t.th. *al-Mizan al-Kubra*. Beirut: Dar al-Fikr.
- _____. t.th. *Lawaqih al-Anwar al-Qudsiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Suyuti (al), 'Abd al-Rahman. t.th. *Nuzul 'Isa Akhir al-Zaman*. Iskandaria: Dar Ibn Khaldun.
- _____. 2000. *Al-Hawi li al-Fatawi*, Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Zuhar, 'Adnan 'Abdullah *Tashih al-Hadith 'Inda al-Sadat al-Sufiyyah* (t.t.: t.p., t.th. dalam <http://www.tidjania.fr/fikh-tariqa/512-2013-05-04-19-07-37> diakses 4 September 2017.