

MANAHIJ AL-MUHADDISUN ULAMA SUFI**Idris Siregar**

UIN Sumatera Utara Medan

idrissiregar@uinsu.ac.id**ABSTRACT**

This paper is presented to provide an overview of the methods of the Sufi Ulama muhaddisun in an effort to assess the position and role of hadith for Muslims as an Islamic scientific tradition. The methodology used in this paper is library research. Sufi experts acknowledge the method of transmitting hadith that has developed among hadith experts. Among hadith scholars, hadith transmission uses certain standard methods as seen in the hadith sanads. The transmission came from the Prophet and then passed on to his companions, then to the tabi'in, and so on until the mukharrij hadith (scholars who recorded hadiths). This is different from the hadith transmission system among tasawwuf experts who use the liqa' al-Nabi and kashf methods, which state that a Sufi, with a high level of spirituality, can meet the Messenger of Allah and narrate hadiths directly from him either through dreams or while awake. (not sleeping). According to them, the hadith obtained in this way is authentic even though there is no sanad in it.

Keywords: Manahij, Muhaddisun, Sufi

ABSTRAK

Tulisan ini disajikan untuk memberikan gambaran tentang metode muhaddisun Ulama Sufi dalam upaya menilai posisi dan peran hadis bagi umat Islam sebagai tradisi keilmuan keislaman. Metodologi yang digunakan dalam tulisan ini adalah library research. Ahli sufi mengakui metode periwayatan hadis yang berkembang di kalangan ahli hadis. 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 tabi'in, dan seterusnya sampai pada mukharrij hadis (ulama yang membukukan hadis). Hal ini berbeda dengan sistem periwayatan hadis di kalangan ahli tasawuf yang menggunakan metode liqa' al-Nabi 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.

Kata Kunci: Manahij, Muhaddisun, Sufi

Pendahuluan

Sebagai sumber hukum Islam, hadis memiliki peran signifikan dalam mengawal dan mengarahkan keberagamaan umat. Pentingnya hadis ini dilatarbelakangi oleh al-Qur'an yang menjadi pedoman utama umat Islam tidak secara mendetail memberikan jabarannya dalam mengawal perilaku keberagamaan umat. Oleh karena itu, eksistensi hadis menjadi hal yang penting untuk dijadikan rujukan lain dalam mengurai globalitas penjelasan al-Qur'an. Dalam konteks inilah hadis tidak saja berfungsi sebagai penegas pesan-pesan al-Qur'an, tetapi juga berfungsi sebagai penjabar pesan-pesan al-Qur'an dan pen-takhshish hal-hal yang umum atau pen-taqyid hal-hal yang mutlaq dari al-Qur'an.¹

Begitu pentingnya posisi hadis dalam Islam, maka sahabat yang merupakan generasi pertama yang menemani Nabi berupaya menyelamatkan otentisitas dari segala upaya penyangkalannya. Beragam usaha dilakukan, misalnya menghafal, mencatat, dan menyebarkannya pada sahabatsahabat yang lain.

Pasca generasi sahabat, upaya serupa dilanjutkan oleh generasi tabi'in. Tentu saja cara pemeliharaannya tidak selalu sama dengan apa yang dilakukan oleh generasi sebelumnya. Begitu pula dengan generasi tabi' al-tabi'in dan seterusnya, upaya untuk terus mengamankan posisi hadis tetap dilakukan dengan beragam cara. Upaya tersebut tidak saja meriwayatkan hadis dari generasi ke generasi, tetapi juga mencatatnya dalam sebuah dokumen khusus, bahkan hingga dalam perkembangannya, hadis mengalami masa kegemilangan seiring terkodifikasi beberapa kumpulan hadis.

Tidak cukup sampai di situ, hadis yang secara massif terkodifikasi sekitar abad ke-3 H – sebuah masa yang dalam kategorisasi sejarahwan muslim disebut era-tadwin – pun mulai mengidentifikasi sekaligus memilah antara hadis, qaul sahabat, dan fatwa-fatwa tabi'in, kemudian mensistematisasikan kumpulan hadis tersebut dalam bentuk musnad² dan sistematisasi sesuai dengan problem-problem fiqh. Selain itu, seiring dengan perdebatan yang sengit antara teolog dan ahlul hadis pada era itu, ulama berupaya membentengi sekaligus mengamankan hadis dari “polusi” yang memungkinkan tercemarnya validitas hadis. Munculnya kumpulan hadis yang populer dengan sebutan al-kutub al-sittah, musnad-musnad, dan karya-karya polemis sebagai respon terhadap kelompok teolog model Ibn Qutaibah menandai pola baru dalam menyusun hadis era ini.³

¹ Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits; Ulumuah wa Mushthalahahu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 46-50.

² Abu Zahwu, *al-Hadits wa al-Muhadditsun aw 'Inayat al-Ummah al-Islamiyah bi al-Sunnah al-Nabawiyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1984), 324.

³ Abu Zahwu, *al-Hadits...*, 363.

Walaupun waktu terus berlalu, namun perhatian ulama hadis dalam menyelamatkan salah satu sumber hukum Islam ini tidaklah berhenti. Dengan menggunakan cara-cara baru, atau sekedar memodifikasi model penyusunan yang dilakukan ulama sebelumnya, para pemerhati hadis abad ke-4 terus melakukan proyek besar penyelamatan hadis dengan caranya sendiri, seperti penyusunan karya yang berlabel shahih – semisal Shahih Ibn Khuzaimah dan Shahih Ibn Hibban, Sunan – semisal Sunan Daruquthni, Mustadrak semisal Mustadrak al-Hakim atau Mustakhrajat.

Pada era selanjutnya di mana muncul karya-karya syarah terhadap sejumlah kumpulan hadis yang terkodifikasi pada era sebelumnya. Selain karya syarah, karya-karya suntingan atas sejumlah kitab-kitab hadis atau ilmu hadis banyak dijumpai pada pasca abad ke-4 ini. Di samping itu, ada tren lain semisal men-takhrij hadis - hadis dari kitab-kitab – baik fiqh, tauhid, tasawuf – yang tidak menyebutkan sumber rujukannya.

Singkatnya, apa yang terjadi para era belakangan dalam hal pembenahan metodologis tidak lebih sebagai pengulangan dari apa yang dilakukan oleh generasi-generasi awal. Upayaupaya mereka hanyalah memodifikasi metodologis dari apa yang dilakukan ulama masa lalu.

Uraian berikut hendak membuktikan bahwa pasca era tadwin, hampir seluruh disiplin ilmu di dunia Islam, termasuk kajian hadis, “berjalan di tempat”. Sungguhpun demikian, perhatian dan pemeliharaan terhadap hadis masih tetap digemari oleh para intelektual. Begitu pula di era modern, hadis tetap menjadi objek kritik yang tidak hanya dilakukan oleh umat Islam sendiri, melainkan juga orang-orang luar, seperti Barat. Imperialisme Barat terhadap dunia Islam di masa lampau hingga kini menjadi awal sejarah betapa umat Islam hanya mampu “bertahan” ketimbang “menyerang”.

Munculnya karya-karya pembelaan dan reaktif terhadap trend Barat dalam mengkritisi dan menghujat hadis, maka karya-karya tersebut menjadi trend dan metodologi lain yang dilakukan pemerhati hadis di era modern ini. Munculnya tokoh di era modern ini, semisal Mushtafa al-Siba’i, Muhammad Mushtafa al-’Azmi dari kalangan mayoritas ahli hadis sebagai pembela hadis dari serangan kelompok Barat. Dalam hal ini orientalis, yang diwakili oleh Ignaz Goldzhiher dan Joseph Schacht, menyangsikan keberadaan hadis Nabi saw., di lain pihak ada kelompok yang mulai menyangsikan kredibilitas hadis, bahkan sebagian yang lain menafikan peran hadis sebagai sumber hukum Islam. Menurut mereka, al-Qur’an telah memberikan penjelasan yang memadai apa yang dibutuhkan umat Islam. Kelompok ini lazim disebut ahli ra’yi yang diwakili oleh Ahmad Amin, Qasim Ahmad, dan Muhammad al-Ghazali. Di samping kelompok ahli ra’yi. Tulisan ini disajikan untuk memberikan

gambaran tentang metode muhaddisun Ulama Sufi dalam upaya menilai posisi dan peran hadis bagi umat Islam sebagai tradisi keilmuan keislaman.

Manahij Muhaddisun

Manhaj al-Muhadditsin terdiri dari dua kata; manhaj dan al-muhadditsin. Manhaj secara bahasa berarti thariq⁴ artinya jalan, cara, metode. Sedangkan al-Muhadditsin adalah ism jama' dari kata al-muhaddits. Banyak definisi yang diungkapkan oleh ahli hadis tentang istilah "al-Muhaddits", secara singkat dapat dipahami bahwa orang yang banyak tahu tentang hadis baik dari sisi sanad maupun matan dan hal-hal yang berkaitan dengan periwayatannya.⁵ Dengan demikian yang dimaksud dengan Manhaj al-Muhadditsin adalah suatu cara, metode atau pola yang dipergunakan oleh ahli hadis.

Sampai di sini tentu saja lafadh-lafadh tersebut masih belum dapat memberikan pengertian yang jelas dan sempurna, belum menjadi jumlah mufidah, karena belum memiliki khabar (berita), oleh karena itu, masih perlu ditambah khabarnya seperti bila ditambah dengan kalimat Fi ta'lif al- hadis atau fi hifzhihi. Bila demikian, jelaslah makna dan maksudnya, yakni suatu cara yang dipergunakan oleh para ahli hadis dalam periwayatan, penjagaan dan penyebaran hadis - hadis Rasulullah saw. Dalam kurun waktu seratus tahun pertama dari hijrah Rasulullah saw. yang disebut dengan abad pertama. Orang yang hidup dalam kurun ini mayoritas disebut sebagai shahabat Rasulullah saw., namun demikian mereka dapat diklasifikasi dengan periodeisasi masa sebagai berikut: pertama masa hidup Rasulullah saw., kedua masa al-khulafa' al-rasyidin dan ketiga masa timbulnya fitnah (timbulnya perselisihan ummat dan timbulnya gerakan pemalsuan hadis).

Interaksi Kaum Sufi Terhadap Hadis Nabi

1. Interaksi dalam Periwayatan Hadis

Hasan al-Basri (w. 110 H.), Ibn al-Mubarak (w. 181 H.), al-Fudail bin 'Iyad (w. 187 H.), Sufyan bin 'Uyainah (107-198 H.), Ma'ruf al-Karkhi (w. 200 H.), Habib al-'Ajami (w. 119 H.), Syaqiq al-Balkhi (w. 153 H.), Malik bin Dinar (w. 130), dan Ibrahim bin Adham (w. 162 H) adalah contoh dari beberapa kaum sufi yang tercatat dalam kitab rijal al-hadis dan meriwayatkan hadis dari dan kepada perawi lainnya. Riwayat Ibrahim bin Adham (w. 162 H), misalnya, diriwayatkan oleh al-Bukhari (w.

⁴ al-Fayyumiyy, Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Muqriyy, *al-Mishbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir li al-Rafi'I*, t.th., 627,

⁵ al-Qassimiy, *Qawa'id al-Tahdits fi Funun Mushtalah al-Hadits*, 77,

256 H) dalam Adab al-Mufradnya. Ia juga pernah menegaskan bahwa ia mendukung proses kodifikasi hadis dengan menyatakan bahwa Tuhan telah menolak cobaan untuk umat ini dengan perjalanan para muhaddisdalam mengumpulkan hadis.⁶

Mustafa al-‘Azami setidaknya mencatat ada beberapa perawi hadis yang juga dikenal sebagai sufi yang memiliki beberapa karya atau risalah riwayat hadis, di antaranya adalah: Hasan al-Basri (w. 110) yang pernah memiliki sahifah hadis, meski setelah itu dibakar olehnya sendiri sebelum ia meninggal; Sufyan al-Sauri (w. 161 H); Syaqq al-Balkhi (w. 153 H) dan Ibn al-Mubarak (w. 181 H) yang memiliki kitab hadis tentang zuhud, serta Ibrahim al-Nakha’I (w. 96 H).⁷

Penulis juga melakukan kajian terhadap kitab tazkirat al-huffaz karya al-Zahabi (w. 1347 M) dan menemukan beberapa perawi yang mendapatkan julukan dan kebiasaan yang biasa disematkan kepada kaum sufi. Julukan tersebut seperti: al-‘Abid; al-Nussak; al-Zahid, alWara’, dan al-‘Arif. Sedangkan kebiasaan-kebiasaan yang tercatat adalah seperti banyak menangis (al-Bakka’), banyak melakukan puasa sunnah, banyak melakukan ibadah malam, dan memiliki keramat serta do’a yang mustajab. Meski atribut-atribut tersebut bisa dikatakan masih bersifat umum, namun satu hal yang jelas bahwa atribut dan karakter tersebut merupakan ekspresi lahir dari kesufiannya.

William Graham menyatakan pula bahwa kaum sufi juga memiliki kontribusi yang signifikan dalam penyebaran hadis qudsi. Menurut mereka, hadis qudsi merupakan wahyu Tuhan di luar al-Qur’an (*extra-Quranic revelation*) yang banyak berbicara perihal spiritualitas yang nantinya menjadi basis utama dalam pembentukan ajaran-ajaran tasawuf. Namun, sayangnya, mereka hanya memfokuskan diri pada materi atau matan dari hadis qudsi tersebut, dan tidak terlalu mementingkan jaringan sanadnya. Meski demikian, riwayat mereka masih dapat dilacak dalam koleksi kitab-kitab hadis yang ada. Karena kecenderungan matan oriented tersebut, banyak ditemukan kualitas hadis qudsi yang hanya sampai pada posisi hadis mursal, sebagaimana diungkapkan oleh Massignon.⁸

2. Interaksi dalam Pemahaman Hadis

Yahya bin Ma’in (w. w. 233 H) pernah menceritakan bahwa pada suatu hari Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) bertemu dengan Ahmad bin Abi al-Hawari (w. 246 H) di Makkah. Ibn Hanbal bertanya kepada al-H{awari tentang satu petuah yang didapatkan dari gurunya, yaitu Abu Sulaiman al-Darani (w. 215 H). Kemudian al-

⁶ Muhammad bin Matar Al-Zahrani, *Tadwin Al-Sunnah Al-Nabawiyah: Nasyatuhu Wa Tathawwuruhu Min Al-Qarn Al-Awwal Ila Nihayat Al-Qarn at-Tasi’ Al-Hijri* (Madinah: Dar al-Khudairi, 1998), 44.

⁷ Al-‘Azami, *Dirasat Fi Al-Hadis Al-Nabawi Wa Tarikh Tadwinihi*.

⁸ William A. Graham, *Devine Word and Prophetic Word in Early Islam*, (Paris: Mouton & Co, 1977), 69–70.

Hawari berkata bahwa guruku pernah berkata “*jika engkau telah sukses mengikat nafsumu dari berbuat dosa, maka ia akan naik ke alam Malakut dan kembali dengan berbagai hikmah yang didapatkan tanpa melalui pembelajaran oleh para alim*”. Mendengar pernyataan tersebut, Ibn Hanbal merenung sesaat, dan setelah itu membenarkannya seraya merenungkan sebuah hadis Nabi saw. yang berbunyi: “*barang siapa yang mengamalkan apa yang ia ketahui, maka Allah akan mewariskan ilmu yang ia tidak ketahui*”.⁹

Kisah tersebut mensiratkan bahwa pemahaman intuitif (zauqi) telah menjadi salah satu model dalam memahami kandungan hadis Nabi saw. Meski kenyatannya masih banyak para muhaddisyang meragukan validitas model sufi tersebut. Namun, hal tersebut seharusnya tidak menjadi polemik yang berlebihan karena pada hakikatnya pemahaman terhadap suatu riwayat tergantung pada perspektif apa yang digunakan oleh ulama tersebut. Sehingga dapat dijelaskan bahwa corak sufi dalam pemahaman hadis tersebut dapatlah dipertanggung jawabkan asal masih dalam batas koridor atau standar yang ada dan tidak jauh dari makna dasar teks hadis tersebut.

Al-Hakim al-Tirmizi (w. 320 H), seorang sufi akhir abad ke-3 H. memiliki satu karya yang berkaitan dengan hadis dan menjadikan corak sufistik sebagai model pemahamannya terhadap hadis. Karya tersebut berjudul *Nawadir al-Usul fi Ma’rifat Ahadisil-Rasul*. Ia secara tegas menyatakan bahwa pendekatan sufistik merupakan pendekatan yang ia gunakan dalam memahami matan hadis Nabi saw. Mengenai interpretasi sufistik, ia menyatakan bahwa kata apa saja pada dasarnya dapat memiliki makna ganda. Hal itu bertujuan memberikan kekayaan tafsir terhadap suatu teks. Baginya, penafsir isyari seperti peselancar yang bertitik tolak dari lapisan permukaan makna yang signifikan dari suatu teks kemudian mempertimbangkan hubungan kalimat dari teks tersebut dengan pengalaman pribadinya.¹⁰ Ibnu Hajar (w. 852 H) bahkan menjuluki al-Hakim at-Tirmizi (w. 320 H) sebagai ulama yang pakar dalam ilmu ma’ani al-Hadis. Menurutnya, hadis Nabi saw. memiliki posisi yang sentral dalam menformulasikan beragam konsep ketasawufan, seperti zuhud, tobat, mahabah, dan lainnya.¹¹

Pendekatan sufistik dalam memahami sebuah hadis juga terlihat dalam analisa al-Gazali tentang makna dari sebuah hadis yang berbunyi: “kesucian itu bagian dari iman”, sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Muslim. Ia menyatakan bahwa apa yang dimaksud dari kesucian tersebut bukanlah hanya berkaitan dengan kesucian lahir saja, seperti mandi dan berwudu, melainkan yang terpenting adalah

⁹ Ahmad bin Abdullah Abu Na’im, *Hilyat Al-Auliya’ Wa Tabaqat Al-Asfiya*, vol. x (Beirut: Dar al Fikr, 1996), 14–15

¹⁰ Maryam Musarraf, “A Study on the Sufi Interpretation of Qur’an and the Theory of Hermeneutic,” *Al-Bayan Journal*, Vol. I2, no. 1, 2013, 39–40.

¹¹ Ahmad ‘Abd al-Rahim Al-Sayih, *Al-Suluk ‘Ind Al-Hakim at-Tirmizi*, (Kairo: Dar as-Salam, 1998), 44

kesucian batin dari segala perilaku buruk, maksiat, dan dosa. Jadi, kesucian lahir merupakan satu bagian yang harus dilengkapi dengan bagian yang lain, yaitu kesucian batin dan hati.¹² Nasikun menyatakan bahwa al-Gazali (w. 1111 M) dalam menukil hadis tidak menyertakan jalur periwayatannya serta memahami atas hadis tidak hanya tekstual, bahkan melampauinya sampai pada isyari sufistik.¹³

‘Abd al-Qadir al-Jilani (w. 561 H), seorang sufi dan pendiri tarekat al-Qadiriyyah, juga memanfaatkan nalar sufistiknya dalam memahami hadis Nabi saw.. al-Jilani, dalam *Sirr al-Asrar*, menjelaskan tentang makna dari sebuah riwayat hadis yang berkaitan dengan Asma` al-Husna. Diriwayatkan bahwa Nabi saw. bersabda: *“sesungguhnya Allah memiliki sembilan puluh sembilan nama, barangsiapa yang menghapalnya, maka ia masuk surga”*. Ia berkomentar bahwa yang dimaksud dengan menghitung/menghapal adalah menjadikan namanama indah tersebut sebagai perilaku dan karakter bagi setiap hamba Tuhan. Misal, Allah memiliki nama ar-Rahman, maka wajib bagi setiap hambaNya untuk berperilaku kasih sayang kepada yang lain, sebagaimana cerminan dari nama Allah, al-Rahman tersebut.¹⁴

Abu al-‘Ala ‘Afifi menyatakan bahwa alasan kaum sufi menggunakan metode isyari sufistik dalam memahami hadis Nabi saw. dikarenakan telah terjebaknya para ulama pada masa itu dalam cara pandang yang tekstual formalistik, fiqh minded.¹⁵ Sehingga ajaran Islam terkesan kaku dan kering dari nilai-nilai spiritualitas. Gesekan paradigma inilah yang nantinya menjadi semacam benturan dan konflik yang berkelanjutan antara kaum sufi dan para fuqaha, muhaddisin, serta mutakallimin.¹⁶

Selain dalam proses pemahaman hadis, corak sufistik ternyata juga digunakan oleh kaum sufi dalam mengukur kualitas dan validitas sebuah riwayat hadis. Mereka menetapkan kesahihan suatu hadis tidak hanya terpaku pada ada tidaknya jaringan sanad yang bersambung dalam suatu riwayat. Melainkan pada dua cara pandang mereka dalam membuktikan otentisitas hadis, yaitu: pertama, liqa al-Nabi (bertemu Nabi saw. baik dalam mimpi maupun dalam keadaan terjaga). Menurut mereka, bertemu Nabi saw. baik dalam mimpi maupun dalam keadaan terjaga merupakan salah satu metode untuk menetapkan otentisitas hadis. Kedua,

¹² Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Ihyā’ Ulūmuddīn*, vol. I (Beirut: Dar al-Maarif, 2004), 126.

¹³ Nasikun, “Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-Ghazali Dan Ibnu Taimiyah,” in *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, ed. Yunahar Ilyas (Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996), 240

¹⁴ Abdul Qadir Al-Jilani, *Sirr Al-Asrar Fi Ma Yahtaju Bihi Al-Abrar* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), 20

¹⁵ M. Dede Rodliyan, “Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitab Hadith,” *Journal of Qur’an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 1, 2012, 140–41

¹⁶ Abu al-‘Ala ‘Afifi, *at-Tasawwuf; as-Saurah ar-Ruhiyah fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1963), 112.

tariq al-kasyf (metode ketersingkatan). Sebagaimana Ibn ‘Arabi (w. 638 H)¹⁷ menilai sebuah riwayat hadis yang berbunyi: “*barangsiapa yang mengetahui dirinya, maka ia mengetahui Tuhannya*” sebagai hadis sahih menurut ulama ahli kasyaf, meski secara sanad, hadis tersebut lemah/palsu.

Senada dengan pernyataan di atas, Selcuk Coskun, professor hadis dari Ataturk University Faculty of Theology, menegaskan bahwa melalui dimensi fitrah yang suci, suatu hadis dapat dibuktikan apakah ia hadis sahih ataupun hadis palsu. Hal ini dikarenakan bahwa manusia pada hakikatnya memiliki kapasitas spiritual yang mana dapat membedakan sesuatu yang benar dan yang salah. Menurutnya, optimalisasi fitrah yang suci dapat membimbing seseorang untuk dapat membedakan mana hadis yang benar-benar dari Rasul dan mana yang bukan darinya. Guna mendapatkan penilaian yang optimal dari fitrah suci tersebut, setidaknya dibutuhkan tiga cirri utama di dalamnya, yaitu: kemampuan alami dari nalar (*natural capability of aql*), rasa bawaan (*innate sense*), serta kebiasaan bawaan (*innate habits*). Namun, harus disadari bahwa potensi ini hanya dapat dipahami oleh mereka memilikinya. Sehingga pendekatan ini lebih bersifat subjektif dalam membuktikan keautentikan suatu hadis.¹⁸

Metode Periwiyatan Hadis di Kalangan Kaum Sufi

Ahli sufi 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 Malik bin Anas (93- 179 H.), Shahih al-Bukhari karya Muhammad bin Ismail al-Bukhari (w. (256 H.)), Shahih Muslim karya Muslim bin al-Hajjaj al-Naysaburi (w. 261 H.), Sunan Abi Dawud karya Abu Dawud al-Sijistani (w. 275 H.), Sunan alTirmidhi oleh Muhammad bin Isa al-Tirmidhi (w. 279 H.), Sunan al-Nasa’i karya Ahmad bin Shu’ayb al-Nasa’i (w. 303 H.), Sunan Ibn Majah oleh Muhammad bin Yazid al-Qazwayn’ (w. 273 H.), Sunan al-Darimi karya Abdullah bin Abd al-Rahman al-Darimi (w. 255 H.), dan kitab-kitab hadis lain. Hanya saja, berbeda dengan ahli hadis, ahli sufi 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

¹⁷ Ibn ‘Arabi (w. 638 H), menurut para intelektual Barat, merupakan seorang sufi-filosof yang menjadi pilar bagi interpretasi alegoris dan ta’wil terhadap al-Quran dan Hadis. Model penafsirannya tersebut berangkat dari analisa literal yang kemudian digabungkan dengan esensi kebenaran spiritual yang diterimanya. Alexander Knysh, “Sufi Motifs in Contemporary Arabic Literature: The Case of Ibn ‘Arabi”, *the Muslim World*, vol. LXXXVI, 1996, 37.

¹⁸ Ahmad Tajuddin Arafat, “ Interaksi Kaum Sufi dengan Ahli Ahdis: Melacak Akar Persinggungan Tasawuf dan Hadis,” dalam *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2, No. 2, 2017, 142-143

Nabi itu, tampaknya ahli sufi mempunyai metode tersendiri, yaitu *liqa' al-Nabî* dan *tariq al-kashf*.

Metode *liqa al-Nabi* merupakan metode ahli sufi untuk menetapkan otentisitas hadis. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya ahli sufi yang mengklaim pernah bertemu dengan Nabi, baik melalui mimpi maupun bercakap-cakap secara langsung dalam keadaan terjaga atau tidak tidur.¹⁹ 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 sufi, pengalaman itu dapat dibenarkan dan memang benar-benar bisa terjadi.²⁰ Menurut ahli sufi, seseorang dapat bertemu langsung dengan Nabi Muhammad setelah ia wafat pada tanggal 12 Rabi al-Awwal 11 Hijriah, karena pada hakekatnya Nabi masih hidup dan terus menerus mengawasi umatnya.²¹ Keyakinan ahli sufi ini didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an, seperti:

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾

Jangan kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah (bahwa mereka itu) mati, tetapi mereka itu sebenarnya hidup tapi kamu tidak menyadarinya. (QS. Al-Baqarah Ayat 154)

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾

Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati, tetapi sebenarnya mereka hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rejeki. (QS. Ali Imran Ayat 169)

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ﴿٦١﴾

¹⁹ Siddiqi, "The Sciences and Critique of Hadith", 96

²⁰ Abu Muhammad al-Wilatturi, *Ibtigha' al-Wujuh li Hubb Allah wa Madh al-Rasul* (Turki: Maktabah al-Haqiqah, 2004), 57

²¹ Safi al-Rahman al-Mubarakfuri, *Al-Rahiq al-Makhtum* (Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 2004), 469.

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 terbaiknya. (QS. An-Nisa Ayat 69)

Dalam tiga ayat tersebut dijelaskan bahwa shuhada' (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 shuhada' yang tetap hidup dan tidak mati, 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.

Keyakinan para ahli sufi tersebut didasarkan pula pada hadishadis Nabi, di antaranya hadis riwayat al-Bayhaqi' bahwa Rasulullah bersabda, "Para nabi itu hidup di dalam kubur, mereka senantiasa dalam keadaan salat". Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bayhaqî dalam kitabnya *Hayat al-Anbiya' fi Quburihim* melalui jalur sanad dari Yahya bin Abi Kathir dari Hajjaj Abi al-Aswad. Hajjaj dinilai *thiqah* (terpercaya) oleh Ahmad bin Hanbal dan Ibn Ma'in. Hadis tersebut juga diriwayatkan Abu Ya'la al-Musili dalam kitab Musnad-nya dan al-Bazzar dengan jalur sanad yang sama dengan riwayat al-Bayhaqi. Hanya saja, al-Bazzar menilai Hajjaj sebagai perawi yang tidak *thiqah*. Penilaian al-Bazzar ini dianggap lemah, karena sebenarnya Hajjaj itu *thiqah* dan hadisnya dinilai sahih oleh al-Bayhaqi.²²

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 Nabi. Menurut al-Ghazali, orang-orang yang mengikuti metode ahli sufi 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.²³

Pertemuan dengan Nabi Muhammad dapat bersifat langsung dan tidak langsung. Pertemuan tidak langsung dengan Nabi terjadi melalui mimpi. Para ulama membagi mimpi menjadi tiga: (a) *al-ru'ya al-nafsiyah*, yaitu mimpi yang merupakan pengaruh kecemasan atau pengaruh bisikan hawa nafsu; (b) *al-ru'ya al-shaytaniyah*, yaitu mimpi yang merupakan campur tangan setan, di mana setan menguasai atau mempengaruhi tidur seseorang akibat dorongan atau kegelisahan jiwanya sehingga

²² Nabil al-Sharif al-Azhari, *I'lam al-Muslimin* (Beirut: Dar al-Mashari, 2003), 82

²³ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 39.

setan mampu memasukkan sesuatu ke dalam mimpinya; dan (c) *al-ru'ya al-sahihah* (mimpi yang benar), yaitu mimpi rohani atau mimpi yang berasal dari Allah.

Mimpi bertemu Nabi termasuk kategori yang ketiga, yaitu *al-ru'ya al-sahihah*. Ahli sufi 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-Bukhari dari Abu Hurayrah bahwa Rasulullah bersabda, “*Barang siapa yang melihatku dalam mimpi, maka ia akan melihatku dalam keadaan sadar, dan setan tidak akan dapat menyerupai diriku*”. Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalani, sebagaimana dikutip oleh Yusuf al-Qaradawi, banyak sekali hadis yang menerangkan tentang mimpi sehingga al-Bukhari dalam Shahih al-Bukhari menghimpun hadis-hadis dalam sebuah bab khusus yang dinamakan Kitab al-Ta’bir. Dalam bab ini terhimpun sebanyak 99 hadis. Hampir semua hadis tersebut juga diriwayatkan oleh Muslim bin al-Hajjaj dalam kitabnya Shahih Muslim.²⁴

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

Pertemuan secara langsung dengan Rasulullah dialami para ahli sufi dalam keadaan terjaga, bukan melalui mimpi. Ahli sufi 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 sufi yang terekam dalam kitab tertentu. Hal tersebut pernah dialami oleh Ahmad bin Muhammad bin Mukhtar al-Tijani, kelahiran Maghrîb pada 1150 H./1737 M., pendiri *al-Tariqah al-Tijaniyah*, yang dinamakan pula dengan *al-Tariqah al-Muhammadiyah*. Dasar penamaan ini karena Ahmad al-Tijânî mendapatkan semua ajaran tariqah langsung dari Nabi Muhammad dalam keadaan jaga, bukan melalui mimpi. Menurutnya, dasar ajaran tariqah 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

²⁴ Yusuf al-Qaradawi, *Sikap Islam terhadap Ilham, Kashf, Mimpi, Jimat Perdukunan, dan Jampi*, terj. Hermansyah (Jakarta: Bina Tsaqafah, 2004), 155.

kalangan ahli sufi hadis-hadis tersebut diamalkan. Ahmad al-Tijani juga mengklaim bahwa semua ucapannya berasal dari Nabi Muhammad.

Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin 'Arabi, yang dikenal dengan Ibn 'Arab' (w. 638 H./1240 M.), seorang ahli sufi termasyhur di Andalusia, juga pernah mengaku bertemu Rasulullah. Dalam mukadimah karyanya, *Fusus al-Hikam*, ia menyatakan pernah bertemu Rasulullah sekitar tanggal 20 Muharram 627 Hijriah di Damaskus. Ibn 'Arabi menyatakan bahwa Rasulullah memberikan kitab *Fusus al-Hikam* 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.²⁵

Metode al-kashf atau t}arîq al-kashf sebagai salah satu metode dalam menetapkan otentisitas hadis Nabi diperkenalkan oleh Ibn 'Arab'. Kashf sendiri diperoleh seseorang yang terbiasa melakukan olah spiritual (*riyadat al-nafs*) dengan menahan segala keinginannya dan berusaha ikhlas dalam setiap amalannya, sehingga hatinya mampu mendapatkan cahaya ketuhanan. Menurut Ibn Arab', 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 (thubut). Pengetahuan yang diperoleh melalui kashf tidak hanya bersifat spekulatif tetapi bersifat pasti.²⁶

Untuk memperoleh pengetahuan melalui metode kashf, seseorang disyaratkan terlebih dahulu melakukan mujâhadah dan riyadah dengan melewati tahapan demi tahapan yang telah ditentukan. Mujahadah adalah perjuangan melawan dorongan hawa nafsu atau kesungguhan dalam beribadah tanpa mengharapkan balasan. Sedangkan riyadah merupakan pembebanan diri dengan suatu perbuatan yang pada akhirnya menjadi suatu karakter dalam kepribadian. Tahapan-tahapan yang ditentukan itu adalah maqâmât atau posisi seorang hamba yang diperoleh melalui mujâhadah dan riyâdah. Melalui perjuangan dan latihan mental ini, jiwa seseorang menjadi suci dan dekat dengan Allah sehingga ia mempunyai peluang untuk menjadi wali Allah.

Menurut al-Qushayri, untuk sampai pada pengalaman kashf, seorang sufi harus terlebih dahulu menjalani beberapa maqâm (al-maqamat), yaitu tahapan adab (etika) seorang hamba dalam usaha mencapai ketersambungan dengan Allah dengan

²⁵ Muhammad bin 'Ali ibn Muhammad Ibn 'Arab', *Fusus al-Hikam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 2005), 47.

²⁶ A.E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), 151.

berbagai macam upaya. Menurut al-Tusi, maqam-maqam dalam tasawuf adalah taubat, warak, zuhud, fakir, sabar, tawakal, dan rida.

Ibn ‘Arabi menyebut perolehan kashf dengan ‘ilm ladunni yang merupakan buah dari ketaatan kepada Rasulullah melalui ucapan atau perbuatannya. Seorang ahli sufi akan memperoleh kashf apabila mengikuti aturan syariat, tidak melakukan maksiat atau menghalalkan sesuatu yang haram. Di antara hadis yang dinyatakan sahih oleh Ibn ‘Arab’ melalui al-kashf adalah sebuah hadis yang berbunyi, “*Barang siapa yang mengetahui dirinya, maka ia akan mengetahui Tuhannya*”. Dalam kitabnya, al-Futhat al-Makkiyah, Ibn ‘Arabi mengutip hadis tersebut dalam beberapa tempat. Demikian pula dalam karya monomentalnya, Fusus al-Hikam, ia mengutip hadis itu sebagai salah satu dalil mengenai makrifat.²⁷

Penutup

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 tabi’in, 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 (mawduh). Hal ini berbeda dengan sistem periwayatan hadis di kalangan ahli tasawuf yang menggunakan metode liqa’ al-Nabi 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 ‘*Ulum al-Hadith*. Klaim kaum sufi pernah bertemu Nabi dan mendapatkan hadis 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 liqa’ al-Nabi dan kashf adalah manusia seharusnya melakukan mujâhadah dan riyadah, 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,

²⁷ Idri, “Metode Liqa dan Kashf dalam Periwayatan Hadis” dalam *Jurnal Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 5., No. 2, 2015, 310-312

(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. Dengan demikian, seorang Muslim yang menjalankan agama Islam sesuai dengan ketentuan al-Qur'an dan hadis Nabi disertai dengan semangat mujahadah dan riyadah akan mendapatkan ketenteraman dan kebahagiaan hidup yang ditandai dengan kedamaian jiwa dan raga. Hanya saja, metode liqa' al-Nabi dan kashf tidak dapat dijadikan sebagai metode periwayatan hadis karena tidak dapat dibuktikan kebenarannya.

Daftar Pustaka

- A.E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995
- Abdul Qadir Al-Jilani, *Sirr Al-Asrar Fi Ma Yahtaju Bihi Al-Abrar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007
- Abu al-'Ala 'Afifi, *at-Tasawwuf; as-Saurah ar-Ruhiyah fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1963
- Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Munqidh min al-Dalal*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Ihyā' Ulūmuddīn*, vol. I, Beirut: Dar al-Maarif, 2004
- Abu Muhammad al-Wilatturi, *Ibtigha' al-Wujuh li Hubb Allah wa Madh al-Rasul*, Turki: Maktabah al-Haqiqah, 2004
- Abu Zahwu, *al-Hadits wa al-Muhadditsun aw 'Inayat al-Ummah al-Islamiyah bi al-Sunnah al-Nabawiyah*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1984
- Ahmad 'Abd al-Rahim Al-Sayih, *Al-Suluk 'Ind Al-Hakim at-Tirmizi*, Kairo: Dar as-Salam, 1998
- Ahmad bin Abdullah Abu Na'im, *Hilyat Al-Auliya' Wa Tabaqat Al-Asfiya*, vol. x Beirut: Dar al Fikr, 1996
- Ahmad Tajuddin Arafat, "Interaksi Kaum Sufi dengan Ahli Ahdis: Melacak Akar Persinggungan Tasawuf dan Hadis," dalam *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 2, No. 2, 2017
- Al-'Azami, *Dirasat Fi Al-Hadis Al-Nabawi Wa Tarih Tadwinihi*.
- Alexander Knysh, "Sufi Motifs in Contemporary Arabic Literature: The Case of Ibn 'Arabi", *the Muslim World*, vol. LXXXVI, 1996
- al-Fayyumiy, Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Muqriy, *al-Mishbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir li al-Rafi'I*, t.th.
- al-Qassimiy, *Qawa'id al-Tahdits fi Funun Mushthalah al-Hadits*
- Idri, "Metode Liqa dan Kashf dalam Periwayatan Hadis" dalam *Jurnal Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 5., No. 2, 2015
- M. Dede Rodliyana, "Hegemoni Fiqh Terhadap Penulisan Kitab Hadith," *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 1, 2012

- Maryam Musarraf, "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'an and the Theory of Hermeneutic," *Al-Bayan Journal*, Vol. 12, no. 1, 2013
- Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits; Ulumuah wa Mushtalahahu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989
- Muhammad bin 'Ali ibn Muhammad Ibn 'Arab', *Fusus al-Hikam*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 2005
- Muhammad bin Matar Al-Zahrani, *Tadwin Al-Sunnah Al-Nabawiyah: Nasyatuhu Wa Tathawwuruhu Min Al-Qarn Al-Awwal Ila Nihayat Al-Qarn at-Tasi' Al-Hijri*, Madinah: Dar al-Khudairi, 1998
- Nabil al-Sharif al-Azhari, *I'lam al-Muslimin*, Beirut: Dar al-Mashari, 2003
- Nasikun, "Hadis Dalam Khazanah Intelektual Muslim: Al-Ghazali Dan Ibnu Taimiyah," in *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, ed. Yunahar Ilyas, Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996
- Safi al-Rahman al-Mubarakfuri, *Al-Rahiq al-Makhtum*, Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 2004
- Siddiqi, "The Sciences and Critique of Hadith
- William A. Graham, *Devine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Paris: Mouton & Co, 1977
- Yusuf al-Qaradawi, *Sikap Islam terhadap Ilham, Kashf, Mimpi, Jimat Perdukunan, dan Jampi*, terj. Hermansyah, Jakarta: Bina Tsaqafah, 2004