



Kesahihan Hadis dalam Paradigma Bayani, Burhani, dan 'Irfani: Telaah atas Epistemologi al-Ghazali



Ahmad Ubaidillah Ma'sum Al Anwari¹ & Safri Nur Jannah^{1*}

¹Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

*Corresponding author: safri.jannah@uin-suka.ac.id

Abstract

The issue of hadith authenticity remains a pivotal subject within both classical and contemporary Islamic scholarship. The lack of standardized methods of transmission during the early Islamic period, coupled with the extensive misuse of hadiths for political and ideological objectives, has introduced significant challenges in assessing their validity. A prominent figure frequently examined in this context is Abu Hamid al-Ghazali, particularly regarding his approach to hadith transmission in Ihya' 'Ulum al-Din, which often omits a complete chain of narration (sanad). Critics among hadith scholars contend that al-Ghazali incorporated weak (dha'if) or even fabricated (maudhu') traditions, whereas Sufi scholars and intellectuals defend his methodology, highlighting his spiritual perspective and comprehensive moral framework. This study utilizes a qualitative methodology grounded in library research, employing a descriptive-analytical approach. The data are derived from both primary and secondary sources pertaining to al-Ghazali's thought, as well as classical and contemporary ulūm al-ḥadīth literature. The analysis is framed within the epistemological constructs of bayani, burhani, and irfani, as articulated by Abid al-Jabiri. The findings reveal that al-Ghazali did not reject scientific methods in hadith studies; rather, he integrated these methods with spiritual dimensions. His adherence to the principles of sanad and the moral integrity of transmitters exemplifies the bayani approach; his rational evaluation of transmission validity reflects the burhani dimension; and his acceptance of spiritual intuition (kashf and liqā' al-nabi) as a means of verification—provided it does not contradict Sharia—embodies the irfani approach. Consequently, al-Ghazali's conception of hadith authenticity constitutes an epistemological synthesis of scientific objectivism and spiritual subjectivism.

Abstrak

Problematika autentisitas hadis merupakan isu sentral dalam kajian Islam klasik maupun kontemporer. Tidak adanya standarisasi periwayatan pada masa awal Islam serta maraknya penyalahgunaan hadis untuk kepentingan politik dan ideologis menimbulkan kompleksitas dalam menentukan validitas hadis. Salah satu tokoh yang kerap menjadi sorotan dalam isu ini adalah Abu Hamid al-Ghazali, terutama terkait metode periwayatan hadis dalam Ihya' 'Ulum al-Din yang tidak selalu mencantumkan sanad secara lengkap. Kritik dari kalangan ahli hadis menuduh al-Ghazali memasukkan hadis dha'if bahkan maudhu', sementara kalangan sufi dan intelektual membelanya dengan menekankan pendekatan spiritual dan moralitas substansial yang diusungnya. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis studi pustaka dengan pendekatan deskriptif-analitis. Data diperoleh dari karya-karya primer dan sekunder terkait pemikiran al-Ghazali serta literatur ulūm al-ḥadīth klasik dan modern. Analisis dilakukan dengan menggunakan kerangka epistemologi bayani, burhani, dan irfani sebagaimana dirumuskan oleh Abid al-Jabiri. Hasil penelitian menunjukkan bahwa al-Ghazali tidak menolak metode ilmiah dalam kajian hadis, melainkan mengintegrasikannya dengan dimensi spiritual. Komitmennya terhadap prinsip sanad dan keadilan perawi mencerminkan pendekatan bayani; rasionalisasi terhadap validitas riwayat memperlihatkan aspek burhani; sedangkan penerimaan terhadap intuisi rohani (kashf dan liqā' al-nabi) sebagai sarana verifikasi selama tidak bertentangan dengan syariat—menunjukkan pendekatan irfani. Berdasarkan hal di atas, konstruksi kesahihan hadis dalam pandangan al-Ghazali merupakan sintesis epistemologis antara objektivisme ilmiah dan subjektivisme spiritual.

Keywords:

Hadith authenticity; Al-Ghazālī; Bayani; Burhani; Irfani

Kata kunci:

Otentisitas hadis; Al-Ghazālī; Bayani; Burhani; Irfani

Article History:

Received: 22-05-2025 | Revised: 10-06-2025, 04-08-2025 | Accepted: 11-08-2025



Pendahuluan

Problematika autentisitas hadis merupakan isu sentral dalam kajian keislaman yang terus berkembang. Akar persoalan ini terletak pada masa awal Islam yang belum memiliki sistem transmisi hadis yang mapan. Ketidadaan kodifikasi resmi di masa kenabian dan Khulafaur Rasyidin menyebabkan penyebaran hadis berlangsung bebas dan tidak terstandar.¹ Dalam hal ini, para ulama meriwayatkan hadis berdasarkan penilaian pribadi tanpa standar ilmiah yang seragam. Hal ini tampak dalam *al-Muwatta'* karya Imam Malik, yang meski dihormati, menunjukkan sistem periwayatan yang belum ketat, bahkan sering menghilangkan nama periwayat di atasnya dan langsung merujuk pada sahabat atau nabi. Kondisi ini berlanjut hingga abad ketiga Hijriyah, saat muncul kesadaran kolektif pentingnya standar ilmiah dalam periwayatan.² Al-Bukhari lalu menyusun *Shahih al-Bukhari* dengan metodologi ketat, mencantumkan seluruh mata rantai sanad secara lengkap. Model ini menjadi tolok ukur validitas hadis dan titik balik dalam disiplin periwayatan.

Namun demikian, standar baru ini tidak diterima secara mutlak oleh semua kalangan, terutama oleh para sufi. Dalam tradisi sufi sendiri, periwayatan hadis banyak dilakukan melalui dimensi spiritual. Mereka meyakini hakikat nabi yang terus hidup di tengah-tengah kaum muslim pasca beliau wafat, sehingga mereka seringkali menyandarkan hadis langsung pada nabi tanpa melalui skema sanad.³ Realitas ini pada akhirnya menimbulkan ketegangan epistemologis antara ahli hadis dan kaum sufi. Dalam hal ini, ahli hadis menekankan validitas periwayatan berdasarkan fakta historis,⁴ ketelitian sanad, dan kesahihan matan yang diuji melalui metodologi ilmiah secara ilmiah, rasional, dan objektif.⁵ Dengan demikian, mereka menolak keras validitas hadis yang tidak melalui sanad formal, karena dianggap membuka celah bagi penyimpangan dan manipulasi.⁶ Sementara itu, kaum sufi lebih menekankan dimensi batiniyah dan spiritual dalam memahami hadis. Mereka memandang bahwa kebenaran tidak hanya bisa diakses melalui jalur rasional-empiris, tetapi juga melalui pengalaman rohaniah, intuisi, dan adanya keselarasan dengan al-Qur'an.⁷

Dalam konteks ini, sikap Abu Hamid al-Ghazali dalam mengutip setiap hadis yang ada di dalam Kitab Ihya' 'Ulum al-Din disorot tajam oleh banyak pihak. Di balik sosoknya sebagai *hujjah al-Islam* dan ahli fiqh, ia justru dianggap seringkali mempermudah periwayatan. Hal ini tampak pada hadis-hadis yang dikutipnya, tidak disertai dengan sanad, padahal sanad dalam tradisi hadis diyakini sebagai instrumen penting yang mengarah pada valid atau tidaknya hadis. Selain itu, ambiguitas terkait validitas hadis tidak menghalanginya dalam menjadikan hadis sebagai *legal standing* atas konstruksi pembentuk ajaran tasawuf. Kajian yang dilakukan oleh Tajuddin al-Subki dan al-Hafidz al-'Iraqi memperkuat asumsi tersebut, di mana keduanya menunjukkan adanya

¹ Muhammad Ibn 'Alawi al-Māliki, *Al-Qawā'id al-Asāsiyyah Fi 'Ilmi Muṣṭalah al-Hadīṣ*, 2002.

² Muḥammad Rafiq Syanawārī, 'Aṣaḥ Al-Kutub Ba'da Kitāb Allah Ta'ālā: Dirāsah Muqāranah Baina Ummahā Kutub al-Ḥadīṣ', *Al-Mandumah* 1, no. 51 (2016); Malik Ibn Anas, *Al-Muwatta'*, vol. 4 (Majmu'ah al-Furqan al-Tijariyyah, 2003); Abu Abdillah Muhmaad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Bukhari* (Dar al-Fikr, 2003).

³ Usman Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Dan Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008).

⁴ Agussalim and Maulaya Adrikna, 'Makkiyyah Dan Madaniyyah: Telaah Mengenai Pergeseran Realitas Dan Kronologis Lahirnya Sebuah Hadis', *Al-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis* 2, no. 1 (2024), <http://dx.doi.org/10.24014/alqudwah.v2i1.29080>.

⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrib Al-Rāwī Fi Syarḥ Taqrib al-Nawāwī* (Riyadh: Maktabah al-Kausar, 1994).

⁶ Idri, *Problematika Autentisitas Hadis Nabi Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2020).

⁷ Al-Hakīm al-Tirmīzī, *Nawādir Al-Uṣūl Fi Ma'rifaḥ Ahādīs al-Rasūl* (Beirut: Dar al-Nawadir, 2010).

sejumlah besar hadis yang *la ashla lah* (tidak berdasar), walaupun pandangan tersebut kemudian ditolak oleh Musrtadla al-Zabidi yang menemukan jalur periwayatan dari semua hadis yang dikutip oleh al-Ghazali, dengan validitas yang beragam.

Terlepas dari dinamika yang terjadi, pemikiran sufistik al-Ghazali tidak muncul secara tiba-tiba. Jauh sebelum masa al-Ghazali, sudah banyak tokoh yang terlibat dalam dunia spiritual. Kajian Abid al-Jabiri juga menunjukkan realitas tersebut, di mana terdapat dua konstruksi berfikir yang terjadi secara masif di kalangan masyarakat Arab. Konstruksi nalar pertama disebut dengan bayani, yang menjadikan teks sebagai basis utama penentu validitas informasi, pengetahuan, dan suatu ajaran tertentu. Sedangkan konstruksi kedua dikenal dengan 'irfani, yaitu konsep berfikir yang berpijak pada dimensi spiritual, keimanan, dan keyakinan terhadap hal-hal ghaib, termasuk eksistensi nabi dan orang-orang shaleh yang terus hidup pasca mereka wafat. Keduanya tidak bisa dipisahkan satu sama lain, meskipun memiliki episteme yang saling bertolak belakang. Hal ini juga penting untuk melihat sejauh mana letak perbedaan di antara ahli hadis dan tasawuf, persamaan keduanya, dan dalil yang mendukung sikap akademis di antara keduanya.

Dalam hal ini, sosok dan pemikiran al-Ghazali memiliki nilai keunikan yang terlampau besar. Ia bisa dibidang sebagai figur unik yang menjembatani antara tradisi keilmuan rasional-formal dengan spiritualitas tasawuf. Keduanya coba dirangkul, dengan tetap merujuk pada hadis meski kadang tidak memenuhi standar validitas ahli hadis. Kehadirannya menjadi representasi kompleksitas epistemologis dalam diskursus hadis. Di sisi lain, pemikiran kritis Muhammad Abid al-Jabiri juga sangat signifikan untuk mengkaji ulang problem epistemologi Islam klasik. Al-Jabiri dikenal sebagai pemikir yang berupaya mendekonstruksi struktur nalar Arab-Islami dan menawarkan pendekatan rasional-kritis terhadap warisan intelektual Islam. Dengan mengkaji Al-Ghazali dan al-Jabiri secara berdampingan, penelitian ini ingin menelusuri bagaimana dua tokoh dengan latar dan pendekatan berbeda ini memahami otoritas hadis dan bagaimana posisi epistemologis masing-masing berdampak pada konstruksi keilmuan Islam secara lebih luas. Pemilihan keduanya bukan semata karena popularitas, melainkan karena keduanya secara paradigmatis mewakili dua kutub berbeda dalam problem epistemologi keislaman, khususnya dalam memahami otentisitas hadis.

Di dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, al-Ghazali banyak mengutip hadis nabi. Meski demikian, ia seringkali mengutip hadis tanpa mencantumkan sanad lengkap, atau bahkan tanpa mencantumkan sanad sama sekali.⁸ Hal ini memicu kritik dari sejumlah ahli hadis yang mempertanyakan autentisitas hadis-hadis yang dikutipnya. Sebagian bahkan menilai al-Ghazali telah berdusta atas nama nabi, dengan memasukkan hadis-hadis dha'if, dan juga hadis-hadis mauhu.⁹ Realitas ini sebenarnya memicu pandangan yang saling kontradiktif, di mana al-Ghazali yang dikenal sebagai hujjah al-Islam justru melakukan hal-hal yang menyelisihi metode ilmiah dalam ilmu keislaman. Hanya saja, pembelaan terhadap al-Ghazali juga muncul dari kalangan sufi dan intelektual Islam yang memahami pendekatannya sebagai bagian dari visi spiritual yang lebih dalam. Al-Ghazali tidak menolak pentingnya sanad, tetapi dalam banyak hal, ia lebih fokus pada esensi moral dan spiritual dari hadis yang dikutip, serta dampaknya terhadap pembentukan karakter dan akhlak umat Islam.¹⁰

⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin* (Surabaya: Haramain, 2015).

⁹ Taj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt Al-Syāfi'īyah al-Kubrā*, vol. 6 (Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1918).

¹⁰ Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*.

Penelitian ini berupaya menjawab dua pertanyaan utama. Pertama, bagaimana persinggungan metodologi antara ahli hadis dengan ulama sufi dalam memahami dan meriwayatkan hadis? Kedua, bagaimana tiga epistemologi yang ditawarkan oleh Muhammad Abid al-Jabiri—*bayani*, *burhani*, dan *irfani*—dapat digunakan untuk membaca dan menganalisis pemikiran hadis al-Ghazali, khususnya dalam karya *Ihya' 'Ulum al-Din*? Kedua pertanyaan ini didekati melalui metode penelitian kualitatif berbasis studi pustaka dengan pendekatan deskriptif-analitis.¹¹ Objek kajian akan dijelaskan secara menyeluruh dari aspek metodologis dan epistemologis. Dalam hal ini, sumber primer merujuk pada karya al-Ghazali yaitu *Ihya' 'Ulum al-Din*. Sedangkan sumber sekunder bersumber dari berbagai penelitian yang memiliki kesamaan tema. Sementara untuk menjembatani bentuk kajian yang berbeda, ahli hadis dengan nalar empiris dan kaum sufi dengan nalar sufinya, penulis menggunakan paradigma bayani, burhani, dan irfani yang diperkenalkan oleh Abid al-Jabiri.¹²

Al-Jabiri menjadi penting dalam konteks studi ini karena ia mewakili kritik internal yang tajam terhadap warisan keilmuan Islam, dengan tetap berpijak pada tradisi itu sendiri. Ia tidak sekadar melakukan kritik dari luar, tetapi membongkar kerangka nalar internal Islam secara genealogis dan historis. Dengan demikian, keterlibatan al-Jabiri dalam studi ini dimaksudkan untuk memberikan pisau analisis kritis terhadap konstruksi epistemik yang melandasi otoritas hadis, termasuk bagaimana tokoh seperti al-Ghazali ditempatkan dalam kerangka itu. Melalui pendekatan al-Jabiri, penelitian ini tidak hanya bertujuan memahami posisi al-Ghazali secara historis dan normatif, tetapi juga membuka kemungkinan pembacaan ulang terhadap otoritas hadis dalam perspektif kontemporer yang lebih reflektif dan analitis. Penelitian ini diharapkan mampu membuka pemahaman masyarakat mengenai diskursus kajian hadis yang lebih kompleks dan membuktikan secara penuh inklusifitas hadis sebagai teks yang ditujukan oleh semua kalangan, bukan hanya untuk ahli hadis.

Pembahasan

Perbedaan Basis Epistemologis dalam Periwiyatan Hadis

Perdebatan yang terjadi di antara ahli hadis dan ahli sufi terkait masalah hadis, baik teks hadis secara langsung maupun yang berkaitan dengan *'ulumul hadis* telah berlangsung cukup lama. Sejarah mencatat bahwasanya hal tersebut terjadi ketika Junaid al-Baghdadi menyebut ahli hadis sebagai *'ulama' al-rusum*. Ahli hadis dianggap hanya mengambil ilmu dari orang-orang yang telah dan akan meninggal, sedangkan para sufi mengambil ilmu dari dzat yang maha hidup.¹³ Di sisi lain, ahli hadis mengkritik para sufi dengan menyebut mereka sebagai kelompok yang cenderung pada spiritual, sehingga muncul sikap menggampangkan hal-hal penting dalam mengutip hadis. Ketika ada hadis yang cocok dengan pandangan mereka, mereka tidak akan segan untuk menggunakan hadis tersebut sebagai dasar dari argumentasi mereka, walaupun hadis tersebut statusnya belum jelas.¹⁴

¹¹ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2004).

¹² Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2004).

¹³ Muhammad Kudhori, 'Metode Kasyf Dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis Di Kalangan Kaum Sufi', *Jurnal Afkaruna* 14, no. 1 (2018): 31.

¹⁴ Usman Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Dan Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 116.

Pada dasarnya, keduanya meyakini urgensi hadis sebagai salah satu pedoman penting dalam beragama. Nabi melalui hadis-hadisnya telah memberikan gambaran ideal mengenai sikap dan perbuatan, sehingga sosoknya dianggap sebagai manusia paripurna yang perlu senantiasa diikuti. Namun demikian, respon yang berbeda dalam memandang validitas hadis tidak bisa dinegasikan di antara kedua kelompok tersebut. Bagi ahli hadis, penting untuk dipastikan kebenarannya bersumber dari nabi. Setiap instrumen penting yang kemudian dirumuskan dalam kaidah kesahihan hadis perlu dipenuhi, karena kehadirannya dimaksudkan untuk menjaga validitas teks.¹⁵ Sekalipun isi dari suatu informasi dianggap baik, namun sumber kemunculan harus dipastikan secara benar.¹⁶ Sehingga, nasehat-nasehat baik tidak bisa serta merta disebut sebagai hadis, karena belum tentu hal tersebut diucapkan, diamalkan, ataupun ditetapkan oleh nabi.¹⁷

Sementara itu, dalam tradisi kaum sufi, perhatian utama mereka tidak tertuju pada validitas sanad atau aspek formal dari suatu riwayat, melainkan lebih pada substansi dan pengamalan spiritual yang terkandung dalam riwayat tersebut.¹⁸ Kaum sufi cenderung mengedepankan pendekatan esoteris dan batiniah terhadap hadis, yakni bagaimana nilai-nilai yang dikandungnya dapat diinternalisasi dalam kehidupan sehari-hari sebagai bagian dari proses penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*). Bagi mereka, sosok Nabi Muhammad bukan hanya sebagai pembawa wahyu, tetapi juga sebagai teladan utama dalam laku spiritual. Sifat-sifat Nabi yang sederhana, zuhud terhadap dunia, gemar beribadah, dan senantiasa menjaga kedekatan dengan Allah, menjadi poros utama dalam praktik keagamaan kaum sufi. Oleh karena itu, mereka menjadikan riwayat yang menggambarkan kehidupan spiritual Nabi sebagai pedoman penting.¹⁹

Dalam praktik spiritual kaum sufi, pengalaman batin yang mendalam menjadi sarana utama dalam menjalin hubungan dengan ajaran Nabi. Mereka meyakini bahwa Nabi Muhammad tidak hanya meninggalkan warisan teks, tetapi juga hadir secara ruhaniah bagi mereka yang hatinya telah tersucikan. Dari keyakinan ini, lahirlah bentuk periwayatan non-konvensional yang dikenal dengan metode *liqa'* (perjumpaan ruhani) dan *kasyf* (penyingkapan batin), di mana seorang sufi mengklaim menerima ajaran langsung dari Nabi melalui mimpi, ilham, atau pengalaman spiritual.²⁰ Metode ini tidak dimaksudkan untuk menggantikan tradisi sanad formal dalam ilmu hadis, tetapi lebih dimaknai sebagai bentuk koneksi batin yang memungkinkan seorang salik (penempuh jalan spiritual) mendapatkan bimbingan langsung dari sumber kebenaran.²¹ Konsepsi ini menunjukkan bahwa dalam tradisi sufi, otoritas spiritual dapat melampaui batas-batas tekstual, selama tetap berada dalam bingkai syariat dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam.

¹⁵ Idri, *Problematisasi Autentisitas Hadis Nabi Dari Klasik Hingga Kontemporer*, 2020.

¹⁶ Wahyuni Nuryatul Choirah and Munawir, 'Metodologi Pemahaman Hadis M. Yusuf al-Qaradhawi: Studi Analitis Atas Hadis Partisipasi Wanita Dalam Berpolitik', *Al-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis* 1, no. 1 (2023): 61–74, <http://dx.doi.org/10.24014/alqudwah.v1i1.22817>; Muslim Ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim* (Dar al-Tashil, 2014), 315; Muṣṭofā al-Sibā'i, *Al-Sunnah Wa Makānatuhā Fī al-Tasyrī' al-Islāmī* (Dār al-Warrāq, n.d.).

¹⁷ al-Suyūṭī, *Tadrib Al-Rāwī Fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī*.

¹⁸ al-Tirmīzī, *Nawādir Al-Uṣūl Fī Ma'rīfah Ahādīs al-Rasūl*.

¹⁹ Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

²⁰ Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Dan Kaum Sufi*, 2008; Kudhori, 'Metode Kasyf Dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis Di Kalangan Kaum Sufi'.

²¹ Abdul Karim al-Qusyairi, *Risālah Al-Qusyairiyyah Fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: Dar al-Khayr, 2004); Abu Nashr al-Siraj Al-Thusi, *Kitab Al-Luma' Fī al-Tashawwuf* (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah bi Mishr, 1960).

Terkait hal ini, Ibn 'Arabi menjadi tokoh yang secara langsung menjelaskan pengalaman batinnya bertemu, berbincang-bincang, dan diberikan nasehat oleh nabi. Bahkan, ia diamanahi suatu kitab untuk disebarluaskan kepada masyarakat luas, agar mereka bisa mengambil manfaat darinya.²² Meski demikian, perjalanan spiritual Ibn 'Arabi ditolak oleh mayoritas ulama, karena apa yang dilakukannya telah keluar dari konsepsi dasar yang telah dirumuskan oleh ahli hadis. Lebih dari itu, apa yang dilakukan oleh Ibn 'Arabi berpotensi meruntuhkan kaidah-kaidah ulumul hadis dan membukakan pintu munculnya hadis-hadis palsu, sebagaimana terjadi pada masa fitnah.²³

Muhammad Abid al-Jabiri, seorang pemikir Islam kontemporer di dalam karyanya, *Bunyah al-'Aql* memperkenalkan sebuah epistemologi ilmu pengetahuan. Epistemologi sendiri merupakan salah satu cabang ilmu filsafat yang membahas suatu hakikat, makna, kandungan, sumber, dan proses ilmu. Selain itu, epistemologi juga diartikan sebagai suatu pengetahuan yang membawa kepada pemahaman kebenaran. Sehingga pembahasan epistemologi terfokus pada masalah asal usul, struktur, metode, dan keabsahan ilmu.²⁴ Menurut al-Jabiri, terdapat tiga konsep epistemologi yang bisa digunakan untuk memperoleh pengetahuan. Konsep tersebut pada awalnya adalah muncul dari penelitiannya terhadap pola pemikiran orang Arab. Akan tetapi, seiring dengan berjalannya waktu, konsep ini juga bisa diaplikasikan ke dalam beberapa kasus yang lain. Ketiga konsep tersebut adalah *bayâni*, *burhâni* dan *'irfâni*.

Pertama, epistemologi *bayâni*. Secara bahasa, *bayâni* memiliki banyak arti, yaitu; kesinambungan, keterpilahan,²⁵ penjelasan, penyingkapan, dan penjelasan atas sesuatu melalui komunikasi yang baik.²⁶ Secara sederhana, *bayâni* dapat diartikan sebagai cara memperoleh ilmu pengetahuan dengan nalar kebahasaan. Untuk itu, diperlukan perangkat-perangkat kebahasaan untuk menunjang *interpretasi* makna, seperti ilmu *nahwu*, *sharaf*, *balaghah* dan lain sebagainya. Hal ini sebagaimana yang banyak berkembang pada masyarakat Arab yang menekankan pada otoritas teks, di mana titik tujuan metode ini tertuju pada aspek eksoterik (*syari'at*).²⁷

Bayâni yang juga bisa diartikan sebagai sebuah metode, di mana analisisnya bisa dilihat dari empat hal. *Pertama*, dilihat dari kedudukan lafadz. Hal ini berkenaan dengan penggunaan lafadz *'amr* dan *nahi*, *'am* dan *kuhash*, *mutlaq* dan *muqayyad*, serta lafadz *musytarak*. *Kedua*, dilihat dari penggunaan lafadz (*isti'mal*). Hal ini berkaitan dengan analisis *haqiqi* dan *majazi*, *sharih* dan *kinayah*. *Ketiga*, dilihat dari perspektif kejelasan suatu lafadz. Hal ini berkenaan dengan penggunaan analisis *wadhih* dan *mubham*, *muhkam* dan *mutasyabih*, *mujmal* dan *mufassar*, *dhahir* dan *khafi*. *Keempat*, dilihat dari perspektif kandungan makna (*dalalah*). Hal ini berkenaan dengan penggunaan analisis berdasar konteks. Sehingga hal ini berkaitan erat dengan pembagian *dilalah al-'ibarah*, *dilalah al-'isarah*, *dilalah al-nas*, dan *dilalah al-inqitha'*.²⁸

Kedua, epistemologi *burhâni*. *Burhâni* secara sederhana bisa diartikan sebagai aktivitas berfikir yang sepenuhnya ditopang oleh akal. Secara fundamental, ada tiga prinsip yang menjadi

²² Ibn 'Arabî, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabî, n.d.).

²³ Idri, *Problematika Autentisitas Hadis Nabi Dari Klasik Hingga Kontemporer*, 2020.

²⁴ Abdi Syahril Harahap, "Epistemologi: Teori, Konsep, Dan Sumber-Sumber Ilmu Dalam Tradisi Islam," *Jurnal Dakwatul Islam* 5, no. 1 (2020): 14.

²⁵ Wira Hadi Kusuma, 'Epistemologi Bayani, 'Irfani Dan Burhani al-Jabiri Dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik Dan Peacebuilding', *Jurnal Sy'ar* 18, no. 1 (2018): 3.

²⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah Al-'Aql al-'Arabi* (Deirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2004), 15-20.

²⁷ Kusuma, 'Epistemologi Bayani, 'Irfani Dan Burhani al-Jabiri Dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik Dan Peacebuilding', 4.

²⁸ Idri, *Problematika Autentisitas Hadis Nabi Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Jakarta: Kencana, 2020), 235.

landasan konstruksi epistemologi ini, yaitu; rasionalitas (*al-'aqliyah*), kausalitas (*al-sababiyah*), dan esensialismen (*al-mahiyah*).²⁹ Dari sisi pendekatan yang digunakan, metode ini berpola dari nalar *burhânî* yang bermula dari proses yang disebut *ta'auquli* terhadap realitas, sehingga akan muncul sebuah konsepsi. Akan tetapi, sebuah konsepsi membutuhkan aktualisasi sebagai upaya untuk dapat dipahami dan dimengerti, sehingga aktualisasi ini membutuhkan sarana yang disebut kata-kata, agar bisa dipahami dan ditransfer kepada orang lain. Secara struktural, proses yang dimaksud terdiri atas tiga hal. Yaitu proses eksperimentasi (pengamatan terhadap realitas), proses abstraksi (gambaran atas realitas), dan proses ekspresi atau pengungkapan realitas melalui simbol.³⁰

Ketiga, epistemologi *'irfânî*. Kata *'irfânî* memiliki asal kata yang sama dengan *ma'rifah*, sehingga keduanya memiliki karakter yang sama. Pendekatan *'irfânî* dipahami sebagai pemahaman yang bertumpu pada pengalaman batin dan intuisi (*dzauq, qalb, wijdan, bashiran*) secara pribadi. Hubungan antara subjek dan objek secara langsung sangat ditekankan, sehingga tidak lagi memerlukan medium bahasa atau logika rasional. Oleh karenanya, sangat sulit meyakinkan orang lain bahwa subyek mendapatkan pengetahuan melalui metode ini, khususnya bagi orang-orang yang tidak mempercayai dimensi selain yang tampak. Metode *'irfânî* dan *kasyf* diketahui memiliki kesamaan, dalam artian, untuk sampai pada kondisi ini, maka seseorang perlu melalui *maqamat* atau tahapan dalam menyucikan jiwa dari keterkaitan dengan dunia (*tazkiyah al-nafs*) dan *mujahadah*.

Penjelasan di atas mengisyaratkan adanya perbedaan basis epistemologi yang menjadi dasar metodologis antara masing-masing kelompok. *Bayânî* dan *burhânî* yang menitikberatkan pada pengalaman langsung dan dibantu oleh teori-teori yang relevan menjadikan metodologi yang digunakan oleh ahli hadis bersifat baku dan dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya. Sedangkan metode *'irfânî* yang menitikberatkan pada rasa (*dzauq*) dan pengalaman spiritual dalam hal periwayatan maupun kajian autentisitas hadis digunakan oleh ahli sufi. Output yang dihasilkan dari basis epistemologi tersebut memunculkan dua metode, yaitu metode *liqâ' al-nabi* dan *thariq al-kasyf*. Hanya saja, metode yang dipakai oleh ahli sufi ini banyak dikritik, karena dianggap lemah secara metodologis dan tidak adanya parameter yang bisa digunakan untuk membuktikan kebenarannya.

Selain ketiga model epistemologi yang disampaikan oleh Abid al-Jabiri, ahli sufi juga mengenal adanya model penerimaan ilmu pengetahuan melalui beberapa metode. Bedanya, ahli sufi cenderung mengabaikan metode memperoleh pengetahuan yang didapat secara *dzahir*, dan menganggap perolehan pengetahuan melalui ilham atau *bathin* lebih akurat. Ketiga cara tersebut adalah melalui panca indera, akal, dan hati.³¹ Pertama, ilmu yang diperoleh melalui panca indera (*al-hissî*). Sebagaimana fitrahnya manusia yang dibekali oleh panca indera, maka akan mampu memperoleh pengetahuan melalui panca indera tersebut. Seperti halnya mata yang memperoleh pengetahuan dengan cara melihat, telinga dengan cara mendengar, dan seterusnya. Pengetahuan yang didapatkan melalui panca indera bersifat sederhana dan terbatas.

²⁹ Zaedun Ni'am, 'Epistemologi Islam Dalam Perspektif M. Abdi al-Jabiri', *Jurnal Transformatif* 5, no. 2 (2021): 173.

³⁰ Idri, *Problematika Autentisitas Hadis Nabi Dari Klasik Hingga Kontemporer*, 2020, 236.

³¹ M. Solihin, *Epistemologi Ilmu Dalam Sudut Pandang Al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 41.

Kedua, ilmu yang diperoleh melalui analisis pemikiran secara logis dan rasional.³² Dalam melakukan penalaran yang logis dan rasional, dibutuhkan instrumen penting yang disebut akal. Akal memiliki banyak fungsi, di antaranya adalah; akal berfungsi sebagai *tamyiz* (kemampuan membedakan), daya hafal, dan pemahaman. Akal akan mampu membuka dimensi pengetahuan yang memungkinkan manusia untuk melihat sesuatu bukan hanya dari yang tampak oleh panca indera, tetapi sesuatu yang di balik itu semua. Dengan kata lain, akal menjadi media penghubung antara fenomena yang tampak dengan teori yang menjelaskan fenomena tersebut. Akal memiliki peranan penting dalam menganalisis fenomena dibalik yang tampak dari panca indera. Pada akhirnya, hubungan antara akal dan panca indera tidak dapat dipisahkan, karena keduanya saling terikat dalam proses pengolahan data. Sehingga, aktivitas akal untuk mengolah rangsangan inderawi adalah jalan untuk sampai pada ilmu pengetahuan.³³

Ketiga, cara memperoleh ilmu pengetahuan melalui intuisi dan kontemplasi, atau melalui *ma'rifat al-qalbi* setelah melalui proses *riyâdhah* dan *mujâhadah*. Ilmu yang diperoleh melalui hati bersumber dari ilham, sehingga dianggap sebagai sebuah kebenaran. Alasannya, ilham adalah karunia yang diberikan oleh Allah kepada manusia tertentu untuk dapat mengetahui hakikat dari sesuatu secara tepat. Sehingga yang dilihat bukanlah aspek *zhahir*, tetapi yang terlihat adalah hakikat atau kondisi sebenarnya. Hanya saja, diperlukan usaha yang cukup berat untuk bisa sampai pada kondisi yang memungkinkan seseorang untuk mendapatkan ilham, yakni dengan melaksanakan tahapan *tazkiyah al-nafs* dan melewati beberapa *maqâmat* yang telah disebutkan oleh Imam al-Qusyairi di dalam kitab *risâlah al-qusyairiyah*.³⁴

Persinggungan Metodologi di antara Ahli Hadis dan Ahli Sufi

Muhammad Musthafa al-A'zhami, seorang tokoh hadis dari India mengungkapkan adanya hubungan antar ahli hadis dan ahli sufi. Ia mencatat adanya tokoh sufi yang memiliki beberapa karya atau *risalah* hadis. di antaranya adalah; Ibrahim al-Nakha'i (w. 96 H.), Hasan al-Bashri (w. 110 H.), Sufyah al-Tsauri (w. 161 H.), Syaqiq al-Balkhi (w. 153 H.), dan Ibn al-Mubarak (w. 181 H.).³⁵ Tajuddin Arafat menjelaskan tokoh sufi lain yang bersumber dari penelusurannya, di antaranya adalah; Fudhail ibn 'Iyadh, Sufyan ibn 'Uyainah, Ma'ruf al-Karkhi, Habib al-'Ajami Malik ibn Dinar dan Ibrahim ibn Adham.³⁶ Selain itu, Ibn Hajar di dalam kitab *Fathul barri* juga mengakui eksistensi ahli sufi dalam hal periwayatan hadis, hanya saja ia menambahkan keterangan "tidak ada sanad".³⁷ Hal ini sebenarnya merupakan bentuk kehati-hatian Ibn Hajar dalam melihat setiap periwayatan, di mana sanad menjadi acuan utama dari penentuan validitas suatu hadis baginya.

Berkaca pada pembagian metode memperoleh ilmu (termasuk hadis) yang dikemukakan oleh Abid al-Jabiri, maka dalam menganalisis titik temu di antara metode kedua kelompok tersebut, penulis akan membagi ke dalam tiga macam pembagian, yaitu; hal-hal yang berkaitan dengan konsep periwayatan (*sanad*), hal-hal yang berkaitan dengan pribadi periwayat, dan hal-hal yang berkaitan dengan hadis itu sendiri (*matan*). *Pertama*, Hal-hal yang berkaitan dengan

³² Idri, *Problematisasi Autentisitas Hadis Nabi Dari Klasik Hingga Kontemporer*, 2020, 232.

³³ Solihin, *Epistemologi Ilmu Dalam Sudut Pandang Al-Ghazali*, 46.

³⁴ Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah*, trans. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, 2013).

³⁵ Muhammad Mustafa Azami, *Hadis Nabawi Dan Sejarah Kodifikasinya*, trans. Ali Mustafa Yaqub (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2020).

³⁶ Ahmad Tajudin Arafat, 'Interaksi Kaum Sufi Dengan Ahli Hadis: Melacak Akar Persinggungan Tasawuf Dan Hadis', *Journal of Islamic Studies and Humanities II* (2017): 138.

³⁷ Ibn Hajar al-'Asqalâni, *Fath Al-Bârî Bi Syarh Sahîh al-Bukhârî* (Mesir: Maktabah al-Salafiyyah, 1961).

periwatan hadis. Dalam hal ini, ahli hadis memiliki konsep periwatan yang dapat dilihat melalui *sighat* yang digunakan dalam periwatan (*tahammul wa al-ada'*). Di antara *sighat tahammul wa al-ada'* yang digunakan oleh para ulama' hadis adalah; *al-Sima' min Lafdz al-Syaikh*, *al-Qira'ah*, *al-Ijazah*, *al-Munawalah*, *al-I'lam*, *al-Washiyah*; dan *al-Wijadah*.³⁸

Dari ketujuh *sighat* tersebut, mayoritas ahli hadis meyakini metode *al-sima'* yang selanjutnya dinyatakan dalam bentuk *shighat* سمعت, حدثنا, أخبرنا sebagai metode paling valid dalam periwatan. Dalam hal ini, setidaknya terdapat dua alasan yang menjadikan metode ini menempati posisi tertinggi. Alasan pertama merujuk pada konstruksi sosial masyarakat ketika itu yang menempatkan metode hafalan sebagai cara yang terbaik dalam menimba ilmu. Selain itu, kemampuan seseorang dalam menghafal menjadikannya terhormat, karena hafalan yang bersifat spontanitas lebih dihargai daripada hafalan melalui catatan. Meski demikian, para ulama' membolehkan hafalan melalui catatan. Sementara itu, alasan kedua didasarkan pada legalitas Nabi saw terhadap metode ini, sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas.³⁹

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالََا حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ
عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْمَعُونَ وَيُسْمَعُ مِنْكُمْ
وَيُسْمَعُ مَنْ سَمِعَ مِنْكُمْ. (رواه ابو داود: ٣١٧٤).

Dalam ilmu hadis, terdapat beberapa metode periwatan yang dikenal oleh para ulama. Pertama adalah *al-sima'*, yaitu metode menerima hadis dengan mendengar langsung dari guru (syaikh), baik melalui hafalan maupun catatan. Metode ini dianggap paling tinggi derajatnya oleh mayoritas ulama, dengan lafadz umum seperti *sami'tu* dan *haddatsana*. Kedua, *al-qira'ah*, yaitu ketika seorang murid membaca hadis di hadapan gurunya atau mendengarkan orang lain membacanya di hadapan guru. Istilah ini juga dikenal sebagai *'ardh* dan diperdebatkan kedudukannya terhadap *al-sima'*. Lafadz yang digunakan antara lain *qara'tu 'ala fulan*.

Metode ketiga adalah *al-ijazah*, yakni pemberian izin oleh guru kepada murid untuk meriwayatkan hadis, baik dengan hafalan maupun tulisan. Ijazah bisa disertai *munawalah* (penyerahan fisik hadis) atau berdiri sendiri sebagai *ijazah murni*. Metode ini banyak digunakan di pesantren, meskipun umumnya terbatas pada amalan atau doa. Lafadz umum antara lain *ajaza li* dan *akhbarana ijazatan*. Keempat, *al-munawalah*, yaitu penyerahan riwayat hadis oleh guru kepada murid. Jika disertai ijazah, maka sah untuk meriwayatkan; jika tidak, maka tidak diperbolehkan menurut mayoritas ulama. Lafadz yang digunakan antara lain *naawalani* atau *haddatsani munaawalah*.

Selanjutnya, metode kelima adalah *al-kitabah*, di mana guru menuliskan hadis dan memberikannya kepada murid. Kitabah terbagi dua: disertai ijazah (boleh) dan tidak disertai ijazah (diperselisihkan). Meskipun sering disamakan dengan *munawalah*, kitabah memiliki media tetap berupa tulisan. Lafadz umum seperti *kataba ilayya* atau *akhbarani kitaabatan*. Metode keenam adalah *al-i'lam*, yaitu guru hanya memberitahu bahwa hadis tersebut berasal darinya tanpa memberi izin meriwayatkan. Legalitas metode ini diperdebatkan; sebagian ulama menolaknya karena dianggap cacat dalam sanad, sementara lainnya membolehkan dengan berbagai pertimbangan. Lafadz yang digunakan misalnya *'allamani syaikhi*.

³⁸ Suryadi et al., *Ilmu Sanad Hadis* (Yogyakarta: Idea Press, 2017), 34–40.

³⁹ Sulaiman bin Asy'ats al-Sijistaniy, *Sunan Abi Daud* (Beirut: Dar al-Fikr, 2003).

Ketujuh adalah *al-washiyyah*, yaitu metode periwayatan melalui wasiat, di mana guru mewariskan kitab hadis kepada murid sebelum wafat atau bepergian. Metode ini hampir serupa dengan *al-i'lam* dan umumnya tidak dibolehkan. Lafadz yang digunakan seperti *awsani fulan* atau *haddatsani wasiyyah*. Terakhir, *al-wijadah*, yaitu metode ketika seorang murid menemukan hadis tertulis dari gurunya tanpa pernah menerima secara langsung. Meskipun tergolong sanad *munqathi'* (terputus), sebagian ulama membolehkannya jika ada kejelasan tentang penulis hadis tersebut dan lafadz yang menunjukkan asalnya, seperti *wajadtu bi khatti fulan*.

Penjelasan di atas jelas mengisyaratkan adanya konsep dan metode yang ditopang oleh akal manusia, sehingga hal ini berkaitan dengan konsep *bayânî* dan juga *burhânî*. Kedua konsep ini mensyaratkan pertemuan secara langsung yang bisa dianalisis oleh akal, didukung oleh teori yang relevan, dan dibuktikan oleh data. Sementara itu, kaum sufi lebih banyak melakukan kontemplasi spiritual dalam mendapatkan pengetahuan secara umum, dan dalam konteks periwayatan secara khusus. Periwayatan melalui *liqâ' al-nabi* dan *thariq al-kasyf* yang dilakukan oleh ahli sufi tidak memerlukan *sighat* periwayatan, karena periwayatannya dilakukan secara langsung kepada rasulullah melalui dimensi lain (batin), atau dikenal juga dengan metode *'irfânî*. Dari sisi metodologis, cukup sulit untuk membuktikan kebenaran dari metode ini, sehingga metode ini banyak ditolak oleh ulama' jika digunakan sebagai basis metode periwayatan hadis.

Cukup banyak tokoh yang mengklaim bertemu dengan nabi setelah beliau wafat, di antaranya adalah; Ahmad ibn Muhammad ibn Mukhtar al-Tijani, Abu Hasan al-Syadzili, Ibn 'Arabi, Muhammad al-Suhaimi,⁴⁰ Abd al-Rahim al-Qunawi, Abu al-Madyan al-Maghribi, Abu Sa'ud ibn Abi al-'Asha'ir, Ibrahim al-Dasuqi, Abu al-Abbas al-Mursi, Ibrahim al-Matbuli, Jalaluddin al-Suyuthi, Musa al-Zawawi dan beberapa tokoh sufi lainnya.⁴¹ Hanya saja, tidak semua tokoh di atas mengakui eksistensi *liqâ'* dan *kasyf* sebagai sebuah metode periwayatan, seperti Muhammad al-Suhaimi yang hanya mengaku mendapatkan wirid dari nabi. Tokoh yang secara terang-terangan mengatakan bahwasanya *liqâ'* maupun *kasyf* bisa digunakan untuk periwayatan adalah Ibn 'Arabi melalui kitab *Fushuh al-Hikam* karyanya.

Kudhori sebagaimana mengutip pendapat Muhammad Yusuf Ibn Ismail al-Nabhani yang mengatakan bahwasanya Ibn 'Arabi pernah bertemu dengan nabi secara langsung untuk mengkonfirmasi (*tashih*) beberapa hadis yang didha'ifkan oleh para *huffadz* (ahli hadis).⁴² Berbeda dengan Ibn 'Arabi, Abu al-Hasan al-Syadzili bertemu dengan nabi untuk menanyakan hadis yang dimuat di dalam *Shahih ibn Hibban* dengan hadis yang masyhur, terhadap lafadz yang digunakan. Kemudian nabi menjawab bahasanya kedua riwayat tersebut benar, di mana nabi pernah mengucapkannya dua kali. Selain itu, terhadap riwayat yang oleh ahli hadis tidak dianggap sebagai hadis, namun dianggap hadis oleh ahli sufi.

أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم.

Sebagaimana yang telah disinggung di atas, terkait implikasi yang muncul jika metode ahli sufi diakui sebagai metode yang sah, maka metodologi yang dibangun oleh para sufi tentu akan merusak epistemologi keilmuan. Argumentasi ini muncul karena tidak adanya alat ukur yang baku untuk menguji kebenaran objek kajian dan menjadikan usaha para ulama' dalam menghimpun hadis dan menyusun metodologi autentisitas hadis menjadi sia-sia. Hanya saja, bagi

⁴⁰ Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Dan Kaum Sufi*, 2008, 73–86.

⁴¹ Kudhori, 'Metode Kasyf Dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis Di Kalangan Kaum Sufi', 34.

⁴² Kudhori, 36.

orang-orang yang menolak *liqâ' al-nabi* dan *thariq al-kasyf*, mereka juga salah, karena menolak kemungkinan seseorang dalam bertemu dengan nabi yang oleh nabi sendiri pun dijelaskan di dalam hadisnya. Sebagai jalan tengah, penulis menganggap bahwasanya metodologi ahli sufi harus didukung oleh sistem yang berfungsi untuk mengukur sejauh mana *maqamat* yang telah dilewati para *salik* dalam menuju tingkatan yang dipercaya bisa menerima hadis dari nabi secara langsung, sehingga tidak terlalu jauh dari metodologi ahli hadis dalam kajian autentisitas hadis.

Kedua, hal-hal yang berkaitan dengan periwayat hadis (*sanad*). Poin ini membicarakan pribadi seorang dan dikenal dengan konsep '*adalah al-rawi* dan *dhabt al-rawi*. '*Adalah al-rawi* adalah hal-hal yang berkaitan dengan akhlak periwayat, seperti *istiqamah* dalam beragama, akhlak baik, tidak *fasiq*, dan senantiasa menjaga *muruah*. Sedangkan *dhabt al-rawi* berkaitan dengan kemampuan intelektual dalam menghafal dan memahami hadis. Sedangkan di kalangan ahli sufi, terdapat istilah kesalehan tinggi yang dijadikan syarat bagi seorang sufi untuk dapat menerima hadis. Sebagaimana yang berkembang, bahwa seorang sufi biasa dikenal sebagai ahli ibadah (*'abid*), ahli zuhud (*zuhhad*), dan lain sebagainya. Hanya saja, seorang yang '*abid* maupun *zuhhad* belum tentu seorang sufi, tetapi seorang sufi sudah pasti seorang '*abid* dan *zuhhad*.

Dalam studi periwayatan hadis, kecacatan pada satu jalur transmisi tidak serta-merta merusak validitas jalur lain yang terdiri dari perawi-perawi yang kredibel. Cacat tersebut hanya berdampak pada jalur yang bersangkutan dan tidak menurunkan integritas jalur periwayatan lainnya. Oleh karena itu, penting bagi seorang penerima hadis untuk secara kritis mengevaluasi kredibilitas para perawi dalam setiap jalur periwayatan agar dapat memastikan keabsahan hadis yang diterima dan menghindari penerimaan terhadap hadis yang dipandang problematik. Istilah '*adalah al-rawi* dan *dhabt al-rawi* tidak dikenal di kalangan sufi, kecuali sufi tersebut juga merupakan pengkaji hadis. Sedangkan bagi sufi secara umum, hal-hal yang berkaitan dengan diri periwayat sebagaimana '*adalah al-rawi* dan *dhabt al-rawi* menjadi tidak penting. Hanya saja, dikenal istilah kesalehan tinggi yang menjadi syarat dari seseorang yang mengklaim mendapatkan hadis dari nabi.⁴³

Konsep kesalehan tingkat tinggi dalam tradisi Islam merujuk pada pribadi yang menjunjung tinggi akhlak mulia dan menjauhi perilaku yang bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam, termasuk perbuatan dusta. Dalam konteks tasawuf, pencapaian tingkat kesalehan semacam ini menuntut seorang sufi untuk menempuh tahapan-tahapan spiritual (*maqāmāt*) dan melakukan usaha sungguh-sungguh dalam melepaskan diri dari ketergantungan terhadap aspek duniawi. Kepercayaan kalangan sufi terhadap kehidupan Nabi Muhammad setelah wafat—sebagaimana didasarkan pada sejumlah riwayat hadis—menjadi dasar bagi keyakinan mereka atas kemungkinan perjumpaan rohaniah dengan Nabi bagi individu yang mencapai tingkat kesalehan yang tinggi. Nabi sendiri diyakini memiliki dua dimensi kehidupan -bahkan ketika pribadinya sendiri masih hidup-, yaitu dimensi *dhahir* dan dimensi batin. Hal ini sebagaimana yang terjadi ketika nabi berkata kepada Umar Ibn Khattab dan Ali Ibn Abi Thalib agar meminta do'a kepada Uwais al-Qarni ketika keduanya bertemu dengannya. Sedangkan untuk *kasyf*, bisa dilihat pada saat peristiwa Umar Ibn al-Khattab yang memberikan peringatan kepada pasukannya untuk mundur.

Menurut Usman Sya'roni, metode *liqâ'* dan *kasyf* yang dipakai oleh ahli sufi bisa dibenarkan, karena berdasar pada hadis nabi. Menurutnya, jika hadis yang berkenaan dengan selain mimpi

⁴³ Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Dan Kaum Sufi*, 2008, 50.

bisa dibenarkan, maka hadis terkait mimpi dan *kasyf* pun bisa dibenarkan. Karena hadis tentang mimpi sendiri datangnya dari Nabi saw, dan nabi tidak mungkin berbohong.⁴⁴ Sedangkan *kasyf* telah disinggung di dalam al-Qur'an surat Qaf ayat 22, surat al-Naml ayat 62, dan surat al-Dukhan ayat 12. Tetapi, dengan tidak adanya parameter untuk menguji kebenaran metode ini, maka cukup sulit untuk memberikan legalitas dari kedua metode ini. Sehingga menurut ahli hadis, orang-orang sufi adalah golongan *tasahhul*, yang seringkali menggampangkan periwayatan.

Hubungan antara 'Adalah *al-rawi-dhabt al-rawi* dan kesalehan tinggi sebenarnya bisa dianalisis secara lahiriyah. Tetapi untuk mencapai tingkatan 'adil-dhabt dan kesalehan tinggi, terdapat perbedaan terkait upaya yang ditempuh. Jika untuk sampai pada 'adil-dhabt harus mengasah kemampuan lahir, yakni dengan memperbaiki *akhlak muru'ah* dan kecerdasan, maka kesalehan tinggi bisa diperoleh melalui jalah *mujahadah* dan *riyadhah*. Keduanya ini merupakan jalan untuk mengasah kemampuan batiniyah, yakni dengan cara menghilangkan kecondongan pada dunia, menyucikan jiwa, dan memenuhi hati dengan aspek-aspek *ilahiyah*. Dengan demikian, maka mata hati akan lebih terasah dan mampu menyingkap *tabir* yang melingkupi hati manusia.

Ketiga, hal-hal yang berkaitan dengan *matan*. *Matan* adalah materi atau isi berita hadis yang datang dari Nabi Muhammad saw. Bisa dibilang bahwasanya *matan* adalah informasi utama yang berisi tuntunan bagi umat Islam. Ahli hadis dalam melakukan analisis autentisitas hadis berdasar pada data dan premis yang muncul dari waktu ke waktu bersamaan dengan periwayat. Untuk memastikan kebenaran sebuah berita, maka bisa dilakukan dengan cara mengkaji pembawa berita (*rawi*), sehingga dikenal dengan istilah *naqd al-rawi*. Sedangkan analisis *matan* dikenal dengan istilah *naqd al-matan*. Dalam melakukan kajian *matan*, aspek utama yang harus dipastikan dari isi berita tersebut adalah tidak bertentangan dengan al-Qur'an maupun hadis lain yang memiliki derajat *shahih*.

Selain itu, kritik *matan* juga berfungsi untuk memisahkan antara teks hadis dengan teks di luar hadis yang muncul dari pemaknaan periwayat. Terkadang, periwayat menambahkan beberapa redaksi lain untuk memahamkan *audiens* yang mendengar, sehingga seringkali tercampur antara redaksi hadis dan redaksi di luar hadis. Di sisi lain, periwayatan melalui makna juga turut mempengaruhi kajian ini, di mana redaksi *matan* seringkali terbolak balik antara yang awal dan yang akhir. Berbeda dengan ahli hadis yang memiliki konsep telaah autentisitas *matan*, ahli sufi menganggap bahwasanya hadis adalah teks suci, sehingga isi dari hadis tersebut bisa langsung diterima tanpa melalui kajian mendalam untuk memastikan autentisitasnya.

Pada akhirnya, tataran metodologi keabsahan metodologi menjadi perhatian besar. Jika metode ahli sufi diakui sebagai metode yang sah, maka akan hal ini akan berimplikasi pada banyak hal. *Pertama*, jumlah hadis nabi akan terus bertambah, seiring dengan banyaknya ahli sufi yang mengaku bertemu dan menerima hadis dari nabi. *Kedua*, muncul banyak orang yang secara semena-mena mengaku menerima hadis dari nabi saw dan akan berakibat pada munculnya banyak hadis palsu. *Ketiga*, kriteria autentisitas hadis yang dirumuskan ahli hadis tidak berlaku lagi, karena kedua metode tersebut tidak membutuhkan kriteria periwayatan sebagaimana yang dirumuskan oleh ahli hadis. *Keempat*, kitab-kitab standart hadis tidak lagi berfungsi, karena patokan autentisitas hadis didasarkan pada metode *liqa al-nabi* dan *kasyf*. Dan *kelima*, bangunan epistemologi ilmu hadis akan runtuh, bangunan 'ulumul hadis beserta cabang-cabang keilmuannya diabaikan.

⁴⁴ Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Dan Kaum Sufi*, 2008.

Perbedaan ini akan berlangsung secara terus menerus. Untuk itu, penulis berpandangan bahwasanya butuh aspek-aspek yang menjembatani metodologi kedua kelompok ini. Aspek-aspek ini dapat dinyatakan dengan di luar periwayatan secara spiritual, maka seseorang harus memiliki pemahaman yang benar tentang hadis dan *'ulumul hadis*. Selain itu, seseorang harus memiliki perbendaharaan yang banyak atas hadis-hadis nabi. Dengan demikian, hadis yang diterima melalui *liqâ' al-nabi* dan *kasyf* dapat dikomparasikan dengan hadis-hadis yang ada di dalam kitab-kitab hadis standar yang telah disepakati, juga dianalisis melalui metode telaah hadis secara lahiriyah (melalui metodologi ahli hadis). Oleh karenanya, akan didapatkan kesesuaian antara hadis-hadis yang diterima oleh ahli hadis dan ahli sufi. Dengan demikian, periwayatan secara spiritual harus dipahami sebagai penguat atau rasa dari hadis-hadis yang ada dan telah dibukukan.

Analisis Konsep Periwayatan dan Kajian Autentisitas Hadis menurut al-Ghazali

Ahli Hadis maupun Ahli Sufi sebenarnya memiliki komitmen yang sama dalam menjaga autentisitas sebuah hadis melalui serangkaian metodologi yang digunakan. Hanya saja, basis metodologi yang digunakan berbeda dari prinsip dasarnya, sehingga wajar terjadi perbedaan dalam proses analisis dan uji autentsitas. Dalam hal hadis, mungkin bisa dibilang ini wilayah ahli hadis, sehingga mereka dianggap memiliki otoritas penuh dalam merumuskan standart metodologi yang digunakan dalam melakukan telaah hadis. Akan tetapi, diskurusus keilmuan tidak bisa dihindarkan. Sehingga akan selalu muncul *khilafiyah* di kalangan ulama'. Di lain sisi, yang perlu dicermati, ahli sufi bukanlah golongan *ingkar al-sunnah* yang menolak eksistensi hadis sebagai sumber ajaran Islam. Oleh karenanya, perlu kebijaksanaan dalam merespon perbedaan di antara ahli hadis dan ahli sufi kaitannya dengan hadis.

Di awal telah disinggung tentang kemungkinan al-Ghazali sebagai pribadi yang memiliki perhatian besar terhadap periwayatan hadis, sebagaimana anjuran dari Junaid al-Baghdadi. Pemikiran al-Ghazali sendiri telah mengalami perkembangan semasa hidupnya yang salah satunya dipengaruhi oleh kegoncangan batin, sehingga sangat sulit mengetahui corak pemikirannya, seperti yang terlihat dari sikapnya terhadap para filosof dan aliran-aliran aqidah di masanya Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Ahmad Hanafi sebagaimana dikutip oleh Mansur Thoha Abdullah.⁴⁵

Untuk melihat pemikiran al-Ghazali dalam bidang hadis, maka hal ini tidak lepas dari kitab *al-Mankhul min Ta'liqat al-Ushul*, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, dan *Ihya' Ulumuddin*. Jika dihubungkan dengan pembagian pembagian *'ulumul hadits* oleh Sayyid Muhammad ke dalam tiga cabang, yakni ilmu *riwayah*, *dirayah* dan *ma'ani al-hadits*, maka akan terlihat kapasitas al-Ghazali dalam ketiga cabang keilmuan ini. Kitab *Ihya'* adalah representasi dari ilmu *riwayah al-hadits*, sedangkan kitab *al-Mankhul* dan *al-Mustashfa* adalah representasi ilmu *dirayah al-hadits*. Untuk cabang ketiga, yakni *dirasat ma'ani al-hadits*, bisa dilihat dari kapasitas al-Ghazali sebagai seorang *faqih*, *ushully*, *akhlaqy* dan lain sebagainya.

Dalam tataran ilmu *riwayah*, al-Ghazali membaginya ke dalam tiga jenis. *Pertama*, *al-Iqtishar*. Pada tingkatan ini, seseorang cukup mendapatkan hadis melalui *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* dengan men-*tashhih*-kan naskah pada ahli ilmu *matan*. Mereka tidak wajib menghafalkan nama-nama periwayat, dan cukup berpegang pada apa yang dibawa oleh para ulama' sebelumnya dan

⁴⁵ Mansur Thoha Abdullah, *Kritik Metodologi Hadis: Tinjauan Atas Kontroversi Pemikiran Al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2003), 28.

hendaknya berpegang tehu pada kitab-kitab mereka. Kedua, *al-Iqtishad*. Pada tingkatan ini, seseorang seseorang hanya perlu menyandarkan periwayan yang ada di kitab-kitab musnad yang *shahih* kepada kitab *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*. Ketiga, *al-Istiqsha'*. Pada tingkatan ini, seseorang perlu meneliti periwayatan pada tataran hadis *dha'if*, kuat, *shahih*, dan *saqim* dengan disertai pemahaman atas jalur periwayatan, keadaan periwayat, nama-nama periwayat, dan sifat-sifat para periwayat.

Di dalam kitab *al-Mustashfa*, al-Ghazali berpandangan bahwasanya hadis adalah dalil atas kebenaran *mu'jizat* dan perintah Allah yang harus diikuti. Hal ini dikarenakan apa yang disampaikan oleh nabi bukan bersumber dari hawa nafsu, melainkan bersumber dari wahyu. Lebih lanjut, ia menjaskan bahwasanya sebagian wahyu ada yang dibacakan langsung kepada nabi (*yutla*) yang kemudian disebut dengan al-Qur'an, dan sebagian lagi tidak dibacakan secara langsung kepada nabi (*la yutla*), yang kemudian disebut dengan *sunnah*. Untuk itu, hadis adalah *hujjah* bagi orang-orang yang mendengarnya, sehingga seseorang tidak akan sampai pada hadis nabi kecuali melalui perkataan periwayat (*mukhbir*).⁴⁶ Sedangkan kitab *al-Mankhul* memuat pembahasan tentang kitab *al-akhbar* yang terdiri beberapa pembahasan, seperti *khbar mutawatir*, *khbar ahad*, *jarh wa ta'dil*, dan lain sebagainya.⁴⁷

Untuk bisa sampai pada sabda nabi, seseorang bisa melaluinya lewat dua jalan, yaitu melalui jalan *tawatur* dan jalur *ahad* (hadis *ahad*). Untuk itu, menurut al-Ghazali, hadis terbagi menjadi dua, yaitu hadis *mutawatir* dan hadis *ahad*.⁴⁸ Tentang hadis *mutawatir*, al-Ghazali mensyaratkan dua hal untuk bisa memastikan kebenarannya, yaitu; *pertama*, ketika orang-orang yang mendengar kebenaran hadis tersebut tidak sepakat untuk berdusta, tetapi membenarkan hadis yang didengarnya, walaupun mereka berbeda keadaan dan tujuan; dan *kedua*, mereka sepakat menerima hadis tersebut sebagai suatu fakta.⁴⁹ Bagi al-Ghazali, untuk menentukan derajat *mutawatir* bagi suatu hadis, maka disyaratkan empat hal.

Empat syarat tersebut adalah; *pertama*, para periwayat mengabarkan hadis berdasarkan 'ilmu (pengetahuan), bukan *zhanni* (dugaan); *kedua*, pengetahuan para periwayat tentang hadis berdasar pada pengetahuan *dharuri* (empirik); *ketiga*, sifat dan jumlah periwayatnya harus sama di setiap tingkatannya; dan *keempat*, jumlah orang yang menyampaikan hadis tersebut harus termasuk ke dalam kategori sempurna.⁵⁰ Sedangkan hadis *ahad* dalam pengertian al-Ghazali adalah hadis yang tidak mencapai batas *mutawatir* yang dapat memberikan *faidah* suatu ilmu. Dengan demikian, periwayatan hadis yang dinukilkan oleh lima atau enam periwayat, misalnya, maka hadis tersebut termasuk ke dalam kategori hadis *ahad*, bukan hadis *muawatir*.

Menurut al-Ghazali, hadis *ahad* tidak bisa digunakan untuk mencapai sebuah ilmu, kecuali hadis tersebut diketahui secara pasti diketahui berasal dari Nabi saw. Hanya saja, ketika hadis *ahad* dianggap berfaidah untuk ilmu, maka barangkali yang dimaksudkan adalah ilmu pengetahuan yang diamalkan, karena prasangka (*zhanni*) juga bisa dinamakan dengan ilmu pengetahuan.⁵¹ Lebih lanjut, menurut Mansur, klasifikasi hadis yang disusun oleh al-Ghazali bisa dipetakan menjadi tiga pembagian besar; *pertama*, hadis yang harus diterima kebenarannya (ما يجب تصديقه);

⁴⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushul*, n.d., 120.

⁴⁷ Muhammad Ardiansyah, *Otoritas Imam Al-Ghazali Dalam Ilmu Hadits (Satu Tinjauan Yang Adil)*, 2nd ed. (Depok: Penerbit Yayasan Pendidikan Islam al-Taqwa, 2020), 82.

⁴⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushul*, n.d., 120.

⁴⁹ al-Ghazali, 134.

⁵⁰ al-Ghazali, 138–140.

⁵¹ Abdullah, *Kritik Metodologi Hadis: Tinjauan Atas Kontroversi Pemikiran Al-Ghazali*, 68.

kedua, hadis yang wajib ditolak atau didustakan (ما يجب تكذيبه); dan ketiga, hadis yang harus diperlakukan secara netral (ما يجب توقفه).⁵²

Di dalam pendahuluannya, al-Ghazali menjelaskan beberapa *sighat* yang digunakan dalam periwiyatan, khususnya periwiyatan yang terjadi di masa sahabat. Lafadz-lafadz yang digunakan oleh sahabat dalam menerima hadis dari Rasulullah saw yang terbagi menjadi lima tingkatan, yaitu;

Pertama, Tingkatan pertama atau yang paling kuat. Pada tingkatan ini, seorang sahabat akan meriwayatkan hadis dengan *sighat* سمعت، أخبرني، حدثني، atau lafadz شفهنني. *Kedua*, Tingkatan yang dianggap tidak *nash sharih*. *Sighat* yang digunakan berupa قال رسول الله، atau lafadz حدث. Ketika seorang sahabat meriwayatkan hadis menggunakan lafadz ini, maka tingkat akurasi masih perlu dipertanyakan. Hal ini dikarenakan adanya kemungkinan periwiyatan di antara sahabat, di mana seorang sahabat tidak mengetahui secara langsung ketika hadis itu muncul, dan ia hanya mendengar dari apa yang disampaikan sahabat lain yang mengetahui periwiyatan secara langsung. *Ketiga*, Tingkatan ketika *shighat* yang digunakan adalah أمر رسول الله، atau lafadz نهى رسول الله. Periwiyatan ini mengandung dua makna, yaitu ketika seorang sahabat mendengar secara langsung perintah atau larangan yang disampaikan oleh nabi, dan makna kedua adalah ketika seorang sahabat memandang lafadz perintah tersebut bukan bermakna perintah. Karena suatu perintah Nabi saw baru bisa dipahami sebagai perintah ketika sahabat lain yang menerima riwayat dari sahabat yang bersangkutan dengan munculnya hadis memahami memahaminya kebenarannya, dan sahabat yang bersangkutan dengan munculnya hadis benar-benar melaksanakannya. *Keempat*, tingkatan ketika *shighat* yang digunakan adalah أمرنا atau lafadz نهينا. Lafadz-lafadz ini selain memiliki kemungkinan seperti tingkatan ketiga, juga memiliki kemungkinan sumber dari perintah tersebut. Apakah perintah tersebut dari Nabi saw, atau dari selain nabi, seperti dari pemimpin atau dari ulama'. Untuk itu, hadis yang diriwayatkan melalui lafadz ini tidak bisa dijadikan *hujjah*. Hanya saja, mayoritas ulama' berpendapat bahwasanya periwiyatan melalui lafadz ini bisa dijadikan *hujjah* ketika perintah tersebut benar-benar bersumber dari Allah Swt dan Nabi saw, dan *Kelima*, tingkatan ketika *shighat* yang digunakan berupa lafadz كانوا يفعلون. Ketika periwiyatan ini disandarkan pada masa nabi, maka hal ini bisa dijadikan dalil untuk mengamalkannya. Sebagaimana ketika nabi mengetahui sesuatu, kemudian beliau hanya diam, maka hal itu menunjukkan suatu kebolehan.⁵³

Penjelasan *sighat* periwiyatan yang disampaikan oleh al-Ghazali mengindikasikan alasan munculnya pembagian status hadis mulai dari akar pertama munculnya hadis, yakni ketika masa sahabat. Hanya saja, kajian atas hadis memang baru muncul pasca terjadinya *fitnah* dengan munculnya kesadaran dan usaha para ulama' setelah generasi sahabat dalam mencari dan membukukan hadis. Jika dilihat dari masa hidup, al-Ghazali hidup pada tahapan keempat dalam perkembangan ilmu hadis. Tahapan ini menurut Nuruddin 'Itr dimulai dari pertengahan abad keempat dan berakhir pada awal abad ketujuh dan berfokus pada penyusunan kitab-kitab induk ilmu hadis dan penyebarannya. Dengan demikian, corak pemikiran dalam menentukan kaidah kesahihan hadis pada masa ini cukup kuat, termasuk pemikiran al-Ghazali dalam menentukan autentisitas sebuah hadis.

⁵² Abdullah, 68–70.

⁵³ al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushul*, 121–130.

Pada masa ini, muncul beberapa tokoh terkemuka yang mampu menyusun kitab induk ilmu hadis, seperti al-Hakim al-Naisabury dengan kitabnya *Ma'rifah al-Ulum al-Hadits*, Abu Nu'aim al-Ashfahani dengan kitabnya *al-Mustakhrāj*, al-Miyani Abu Hafz Umar ibn Abdul Majid dengan kitabnya *Ma La Yasa'u al-Muhaddits Jahluhu*,⁵⁴ termasuk ke dalam masa ini adalah al-Ghazali melalui kitab *al-Mankhul* dan *al-Mustashfa*. Dengan demikian, pada masa ini, seseorang masih bebas merumuskan berbagai metodologi yang berfungsi untuk menentukan autentisitas sebuah hadis. Sehingga menurut penulis, kritik yang dialamatkan kepada al-Ghazali tentang hadis-hadis Ihya' terjadi setelah periode al-Ghazali, atau setelah wafatnya al-Ghazali. Lebih tepatnya setelah penyusunan kitab ilmu hadis menjadi sempurna dan banyak dijadikan acuan dalam melakukan kajian autentisitas hadis.

Ihya' Ulumuddin yang oleh sebagian orang dianggap memuat banyak hadis palsu ternyata oleh al-Ghazali telah diberikan *disclaimer*. Hal ini berkaitan dengan sikap seorang pengkaji hadis, yang terbagi ke dalam tiga jenis. *Pertama, al-Iqtishar*. Pada tingkatan ini, seseorang cukup mendapatkan hadis melalui *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* dengan men-tashih-kan naskah pada ahli ilmu *matan*. Mereka tidak wajib menghafalkan nama-nama periwayat, dan cukup berpegang pada apa yang dibawa oleh para ulama' sebelumnya dan hendaknya berpegang teuh pada kitab-kitab mereka. *Kedua, al-Iqtishad*. Pada tingkatan ini, seseorang hanya perlu menyandarkan periwayan yang ada di kitab-kitab musnad yang *shahih* kepada kitab *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*. *Ketiga, al-Istiqsha'*. Pada tingkatan ini, seseorang perlu meneliti periwayatan pada tataran hadis *dha'if*, kuat, *shahih*, dan *saqim* dengan disertai pemahaman atas jalur periwayatan, keadaan periwayat, nama-nama periwayat, dan sifat-sifat para periwayat.

Di sisi lain, kitab *al-mankhul* yang disusun ketika al-Ghazali masih belajar kepada Imam al-Juwaini sebagaimana pendapat al-Subki,⁵⁵ menjadi landasan utama al-Ghazali dalam mengutip hadis. Walaupun kenyataannya kitab Ihya' mendapat banyak kritikan dengan munculnya banyak hadis palsu, tetapi al-Ghazali dalam mengutip hadis-hadisnya tidak secara serampangan. Sehingga memang terdapat perbedaan pandangan dalam hal metodologi ulumul hadis antara al-Ghazali dan ahli hadis. Untuk itu, perbedaan ini tidak dapat dihindarkan. Sehingga kesimpulan dari perbedaan mengarah pada *agree to disagree*. Di sisi yang lain, jika Ihya' Ulumuddin karya al-Ghazali dianggap mengandung banyak hadis-hadis *maudhu'*, maka hal ini menandakan ketidak sempurnaan al-Ghazali sebagai manusia biasa. Tetapi jika Ihya' dianggap sebagai sebuah kebenaran (dalam hal hadis), maka ini berdasarkan metode yang dikembangkan al-Ghazali dalam memahami hadis nabi.

Hal-hal yang disampaikan oleh al-Ghazali berkenaan dengan model pengutipan dan jenis-jenis hadis yang ada di dalam Ihya' akan sedikit banyak menjawab berbagai statement tentang perilaku al-Ghazali yang dianggap *tasahhul* dalam hal hadis. Melihat problematika yang ada, maka pandangan ahli hadis maupun ahli sufi tampak kurang relevan dengan realitas yang terjadi. Artinya, metodologi yang digunakan oleh ahli hadis maupun ahli sufi tidak digunakan oleh al-Ghazali. Sehingga perdebatan yang terjadi di antara ahli hadis dan ahli sufi berkaitan dengan status hadis di dalam Ihya' hanya berlaku di kalangan keduanya. Hanya saja, berbekal metodologi yang dikembangkan oleh kedua kelompok tersebut akan memberikan sudut pandang yang beragam dalam merespon problematika yang ada.

⁵⁴ Nuruddin 'Itr, *'Ulumul Hadis* (Bandung: Rosdakarya, 2017), 55–56.

⁵⁵ Al-Sayyid Muhammad Aqil ibn 'Ali al-Mahdali, *Al-Imam al-Ghazali Wa 'Ilm al-Hadits* (Kairo: Dar al-Hadits, 1998), 15.

Problematika yang ada bisa dianalisis menggunakan tiga sudut pandang. *Pertama*, ahli hadis yang menganggap bahwasanya hadis-hadis di dalam Ihya' adalah hadis problematik, karena tidak didasarkan pada sanad yang jelas. Dengan demikian, akan memunculkan pandangan buruk atas hadis-hadis tersebut yang cenderung ditolaknya hadis-hadis di dalam Ihya'. *Kedua*, pandangan ahli sufi yang menganggap bahwasanya hadis-hadis di dalam Ihya' adalah hadis *shahih*. Karena al-Ghazali dan hadis-hadis yang dikutipnya memenuhi *standart* autentisitas menurut ahli sufi. *Ketiga*, konsep ilmu hadis yang disampaikan oleh al-Ghazali di dalam Ihya' dan beberapa kitab lainnya yang menjelaskan sikap seorang pengkaji hadis. Dengan konsep yang dikembangkan al-Ghazali, maka jelas hadis-hadisnya *shahih*.

Simpulan

Penelitian ini menemukan bahwa konstruksi kesahihan hadis dalam pandangan Abu Hamid al-Ghazali tidak sepenuhnya tunduk pada pendekatan formalistik sebagaimana dikembangkan oleh para ahli hadis, tetapi juga membuka ruang bagi pendekatan spiritual dan epistemologi alternatif yang dikenal dalam tradisi tasawuf. Melalui integrasi paradigma bayani, burhani, dan irfani yang diperkenalkan oleh Abid al-Jabiri, al-Ghazali secara implisit menggabungkan tiga pendekatan epistemologis dalam memahami dan menilai hadis: nalar tekstual, logika rasional, dan intuisi spiritual. Ketiga pendekatan ini tidak hanya mencerminkan sintesis metodologis al-Ghazali, tetapi juga menunjukkan sikap akomodatifnya terhadap perbedaan metodologi antara ahli hadis dan kaum sufi. Dalam hal periwayatan, al-Ghazali tetap menekankan pentingnya sanad dan validitas perawi sebagaimana lazimnya disiplin ulumul hadis, namun pada saat yang sama juga memberikan tempat pada metode-metode non-konvensional seperti *liqā' al-nabi* (perjumpaan ruhani dengan Nabi) dan *kasyf* (penyingkapan batin) sebagai jalur pengetahuan yang sah, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Hal ini menjadikan posisi al-Ghazali unik, karena tidak mengabaikan kaidah objektif keilmuan hadis, namun juga tidak menutup kemungkinan masuknya pengalaman spiritual sebagai medium perolehan hadis.

Dalam paradigma bayani dan burhani, al-Ghazali terlihat menjaga disiplin sanad melalui kerangka *'adālah al-rāwī* dan *ḍabt al-rāwī* sebagai syarat integritas perawi. Sementara dalam paradigma irfani, al-Ghazali—meski tidak secara eksplisit menyebut istilah tersebut—terlihat menerima validitas intuisi dan pengalaman batin melalui hati yang bersih dan telah melalui proses penyucian spiritual. Ia tidak serta-merta menolak hadis-hadis yang disampaikan melalui mimpi atau ilham, selama substansinya tidak menyalahi al-Qur'an dan hadis-hadis sahih yang lain. Dengan demikian, konstruksi kesahihan hadis dalam pandangan al-Ghazali bukanlah bentuk pemutusan dari metodologi klasik ulumul hadis, melainkan ekspansi epistemologis yang berupaya menjembatani dunia zahir dan batin, serta memperluas horizon validitas hadis dengan tetap menjaga integritas sumber ajaran Islam. Penelitian ini menegaskan pentingnya membaca ulang tradisi hadis melalui pendekatan multidisipliner agar tetap relevan dalam merespons kompleksitas pengalaman keagamaan umat Islam modern.

Daftar Pustaka

Abdullah, Mansur Thoha. *Kritik Metodologi Hadis: Tinjauan Atas Kontroversi Pemikiran Al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2003.

- Agussalim, and Maulaya Adrikna. 'Makkiyyah Dan Madaniyyah: Telaah Mengenai Pergeseran Realitas Dan Kronologis Lahirnya Sebuah Hadis'. *Al-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis* 2, no. 1 (2024). <http://dx.doi.org/10.24014/alqudwah.v2i1.29080>.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhmaad bin Ismail. *Shahih Bukhari*. Dar al-Fikr, 2003.
- Al-Thusi, Abu Nashr al-Siraj. *Kitab Al-Luma' Fi al-Tashawwuf*. Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah bi Mishr, 1960.
- Arafat, Ahmad Tajudin. 'Interaksi Kaum Sufi Dengan Ahli Hadis: Melacak Akar Persinggungan Tasawuf Dan Hadis'. *Journal of Islamic Studies and Humanities* II (2017).
- Ardiansyah, Muhammad. *Otoritas Imam Al-Ghazali Dalam Ilmu Hadits (Satu Tinjauan Yang Adil)*. 2nd ed. Depok: Penerbit Yayasan Pendidikan Islam al-Taqwa, 2020.
- Asqalānī, Ibn Hajar al-. *Fath Al-Bārī Bi Syarh Şahīh al-Bukhārī*. Vol. II. Mesir: Maktabah al-Salafiyah, 1961.
- Azami, Muhammad Mustafa. *Hadis Nabawi Dan Sejarah Kodifikasinya*. Translated by Ali Mustafa Yaqub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2020.
- Choiroh, Wahyuni Nuryatul and Munawir. 'Metodologi Pemahaman Hadis M. Yusuf al-Qaradhwani: Studi Analitis Atas Hadis Partisipasi Wanita Dalam Berpolitik'. *Al-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hadis* 1, no. 1 (2023): 61–74. <http://dx.doi.org/10.24014/alqudwah.v1i1.22817>.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushul*, n.d.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *Ihya' Ulumuddin*. Surabaya: Haramain, 2015.
- Harahap, Abdi Syahrial. 'Epistemologi: Teori, Konsep, Dan Sumber-Sumber Ilmu Dalam Tradisi Islam'. *Jurnal Dakwatul Islam* 5, no. 1 (2020).
- ī, Muşţofā al-Sibā'. *Al-Sunnah Wa Makānatuhā Fī al-Tasyrī' al-Islāmī*. Dār al-Warrāq, n.d.
- Ibn 'Arabī. *Fuṣūṣ Al-Hikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, n.d.
- Idri. *Problematika Autentisitas Hadis Nabi Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2020.
- . *Problematika Autentisitas Hadis Nabi Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2020.
- 'Itr, Nuruddin. *'Ulumul Hadis*. Bandung: Rosdakarya, 2017.
- Jabiri, Muhammad 'Abid al-. *Bunyah Al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2004.
- . *Bunyah Al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2004.
- Kudhori, Muhammad. 'Metode Kasyf Dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis Di Kalangan Kaum Sufi'. *Jurnal Afkaruna* 14, no. 1 (2018).
- Kusuma, Wira Hadi. 'Epistemologi Bayani, 'Irfani Dan Burhani al-Jabiri Dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik Dan Peacebuilding'. *Jurnal Syi'ar* 18, no. 1 (2018).
- Mahdali, Al-Sayyid Muhammad Aqil ibn 'Ali al-. *Al-Imam al-Ghazali Wa 'Ilm al-Hadits*. Kairo: Dar al-Hadits, 1998.
- Malik Ibn Anas. *Al-Muwatta'*. Vol. 4. Majmu'ah al-Furqan al-Tijariyyah, 2003.

- Māliki, Muhammad Ibn 'Alawi al-. *Al-Qawā'id al-Asāsiyyah Fi 'Ilmi Muṣṭalah al-Hadīṣ*, 2002.
- Muslim Ibn al-Hajjaj. *Shahih Muslim*. Dar al-Tashil, 2014.
- Ni'am, Zaedun. 'Epistemologi Islam Dalam Perspektif M. Abdi al-Jabiri'. *Jurnal Transformatif* 5, no. 2 (2021).
- Qusyairi, Abdul Karim al-. *Risālah Al-Qusyairiyyah Fī 'Ilm al-Taṣawwuf*. Beirut: Dar al-Khayr, 2004.
- Qusyairi, Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-. *Risalah Qusyairiyah*. Translated by Umar Faruq. Jakarta: Pustaka Amani, 2013.
- Sijistaniy, Sulaiman bin Asy'ats al-. *Sunan Abi Daud*. Beirut: Dar al-Fikr, 2003.
- Simuh. *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Solihin, M. *Epistemologi Ilmu Dalam Sudut Pandang Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Subkī, Taj al-Dīn al-. *Ṭabaqāt Al-Syāfi'iyah al-Kubrā*. Vol. 6. Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1918.
- Suryadi, Muhammad Alfatih Suryadilaga, Saifuddin Zuhri Qudsy, Nurun Najwah, Agung Danarto, Ali Imron, Indal Abror, et al. *Ilmu Sanad Hadis*. Yogyakarta: Idea Press, 2017.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Tadrib Al-Rāwī Fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Riyadh: Maktabah al-Kauṣar, 1994.
- Syanawārī, Muḥammad Rafiq. 'Aṣaḥ Al-Kutub Ba'da Kitāb Allah Ta'ālā: Dirāsah Muqāranah Baina Ummahā Kutub al-Ḥadīṣ'. *Al-Mandumah* 1, no. 51 (2016).
- Sya'roni, Usman. *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Dan Kaum Sufi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- . *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Dan Kaum Sufi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Tirmīzi, Al-Hakīm al-. *Nawādir Al-Uṣūl Fī Ma'rifaḥ Ahādīs al-Rasūl*. Beirut: Dar al-Nawadir, 2010.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2004.